İSLAM HUKUK USULÜ-1 DERSİ

YARDIMCI DERS DÖKÜMANI

USUL TARİHİ-DELİLLER-HÜKÜMLER

İLE İLGİLİ OKUNACAK MAKALELER

HAZIRLAYAN

PROF. DR. ALİ DUMAN

İÇİNDEKİLER

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 1, 2003, s.7-28

KLASİK FIKIH USULÜNÜN YAPISI VE İŞLEVİ*

Prof.Dr.H. Yunus APAYDIN**

The Nature and Function of Classical Islamic Jurisprudence

It is difficult to argue that the methodology of exegesis is not a systematic method of understanding. The absence of a systematic exegesis which has been written without referring to the systematic, logic and terminology of classical Islamic diciplines is the evidence of this fact. Most of the exegetic literature are the collections of what have been said in the theologic, fıqh, mystical and linguistical literatures. From this point of view, classical islamic jurisprudence is not a real methodology of understanding. In this article, the nature of classical islamic jurisprudence will be evaluated as a method of understanding.

Tertip heyetinin bu tebliğ için önerdiği "Klasik Anlama (Tefsir ve Fıkıh Usulü) Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları" şeklindeki başlık, "klasik anlama yöntemi" diye bir şeyin var olduğunu ve bunların Tefsir ve Fıkıh usulünden ibaret olduğuna işaret etmektedir.

Sözü edilen "anlama" ile kastedilenin ne olduğu ve bu anlama işinin ne üzerinde, kim tarafından ve nasıl icra edildiği sanıldığı kadar açık değildir. "Anlama" sözcüğü, klasik terminolojideki fıkh, beyan, ilim, marifet, tefsir, tevil, ictihad gibi kavramlardan birinin yerine mi, -önerilen tebliğ başlığında olduğu gibi- sadece fıkıh ve tefsirin yerine mi yoksa bunların hepsinin yerine mi kullanılmaktadır, yoksa hiçbirinin yerine kullanılmayıp, yeni bir içerikle mi ele alınmaktadır? sorusunu sorarak başlamak istiyorum.

Eğer "anlama" ile kastedilen, kabaca, nasların (ayetlerin) sistemli bir bütünlük içinde anlaşılması ise, klasik terminolojide 'tefsir'in bu anlamda bir anlama işi olduğunu, tefsir usulünün bu anlamanın yöntemi olduğunu söylemek oldukça zor gözükmektedir. Bu tesbiti yanlışlayacak bir argüman sunmanın güçlüğüne mukabil, doğrulayacak argüman sunmak kolaydır. En basit argüman, sırf bir tefsirci tarafından diğer klasik disiplinlerin sistem, mantık ve terminolojisini kullanmaksızın yapıl-

* Diyanet İşleri Başkanlığınca düzenlenen Güncel Meseleler I. İhtisas Toplantısında sunulmuş tebliğ (Ekim 2002)

** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mış sistematik bir tefsirin bulunmayışıdır. Eldeki bütün tefsir kitapları, büyük ölçüde, ilk dönemlerde ayetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesinden veya kelam, fıkıh, tasavvuf, dilbilim gibi bazı disiplinlerce üretilen bilgilerin serd edilmesinden ibarettir. Tefsire ilişkin olarak yaptığım bu tesbiti, uzmanlarının eleştirisine bırakıyorum.

Fıkıh usulünün bu anlamda gerçekten bir anlama yöntemi olup olmadığı da bazı bakımlardan tartışmaya ve irdelenmeye açık gözükmektedir. Şayet "anlama" ile, sadece bireyin davranışına ilişkin şer'î hükümlerin bilinmesi kastediliyorsa, fıkıh usulünün bir anlama yöntemi olduğu kuşkusuzdur. Ancak bu halde, bütüncül bir anlamadan değil, sadece bireyin davranışlarını ilgilendiren hususlarla sınırlı bir anlamadan söz etmek mümkün olacaktır. Fıkıh usulünün bir anlama yöntemi olup olmadığı, bu yönüyle, "manaya delalet" ile "şer'î hükümleri bilmek" arasındaki ilişkinin netleştirilmesine bağlı gözükmektedir. Lafzın manaya delaleti ile hükme delaletinin aynı şeyler olup olmadığı klasik teoride yeterince açık değildir. Lafzın manaya delaleti ile hükme delaletini ayrı ayrı ele alan ve manaya delaleti, hükme ulaşmanın bir ön aşaması sayan usulcüler olduğu gibi, ikisi arasında ayırım gözetmeyenler de vardır.[1] Her iki yaklaşım açısından da fıkıh usulü, kesinlikle mevcut nasları "ilkten anlama"nın yöntemi olmadığı gibi, "yeniden anlama"nın yöntemi olarak da tasarlanmamış, aksine büyük ölçüde, daha önceden gerçekleşmiş bulunduğu varsayılan "anlama" işinin sonuçlarını, ki buna bakış açısına göre anlam veya hüküm denilebilir, metinsel (nassî), dilsel ve ilkesel birtakım esaslara oturtma girişiminin sonucunda oluşmuştur. Bu bakımdan "şer'î hükümlerin bilinmesi" denildiği vakit, fakîhlerin doğrudan ayet ve hadis metinlerini (nusûs) önlerine alıp, bireyin/mükellefin davranışlarına ilişkin şer'î hükümleri ilkten oradan çıkardıklarını düşünmek doğru olmaz. Bu yönüyle fıkıh usulünün geçmişe yönelik bir inşa girişimi olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Fakîhler, esasında kendilerinden önce, bu metinlerin muhatapları olan peygamber ve arkadaşları tarafından, hiç değilse ana çerçeve itibariyle bilinmiş ve tatbik edilmiş olan anlam ve hükümleri sistematik bir bütünlük içerisinde zabt, izah ve tatbike çalışmışlardır. Hükmün Şâri'in (Allah, peygamber) hitabı olarak tanımlandığı ve peygamberin de beyan / tebyîn etmekle yükümlü olduğu hatırlanacak olursa teorik olarak, teklifin ana noktaları itibariyle nasların anlamlarına ve ifade ettiği hükümlere ilişkin bir kapalılığın bulunmaması gerekir. Bu açıdan fıkıh usulünün, daha önceden açıklanmamış bir metni anlamanın yöntemi olmadığı, bir metin ekseninde anlaşılmış, açıklanmış ve yaşanmış olana alternatif bir anlama ve açıklama amacı gütmediği söylenebilir. Özellikle temel inanç esaslarının ve mükellefin fiillerine ilişkin temel hükümlerin Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olması bir yönüyle beyan görevinin bir gereği, bir yönüyle de dinin tamamlandığı hükmünün bir ifadesi olarak kabul edildiğinden, sünnet bir bakıma anlamın somutlaşmış tezahürü olarak kabul edilecek ve fıkıh usulü, bu somut anlamı deliller ve dil kuralları ile tutarlı bir şekilde buluşturma zihni faaliyetinin adı olacaktır[2].

[1] Basri, *Mutemed*, II, 342; Serahsi, *Usul*, I, 236; Gazali, I, 316.

[2] Şâtıbî'nin, teklife ilişkin konularda anlaşılmamış bir hususun bulunmadığına ilişkin değerlendirmesi için →

Bu noktada, belki, Hz. Peygamber açısından ve daha sonra sahabe açısından "anlama"nın anlamını sormak ve bununla fakîhlerin anlaması arasındaki farkı irdelemek, sorgulamak gerekecektir[3]. Eğer anlama ile şer'î hükümlerin bilinmesi kastediliyorsa, klasik teoride şâri' (hüküm koyucu) kabul edilen Hz. Peygamberin anlama sürecindeki yerini ve onun tarafından gerçekleştirilen beyan işinin bir *'anlama'* mı yoksa *'hüküm koyma'* mı olduğunu da sorgulamak gerekecektir. Klasik teori açısından bakıldığında Hz. Peygamberin beyan yetkisinin ve gerçekleştirdiği beyan işinin vahiy kaynaklı *hüküm koyma* olduğu genelde kabul edildiği söylenebilir. İçtihadın bir anlama faaliyeti olduğu kabul edilecek olursa, içtihad ettiğini kabul edenlerce, Hz. Peygamberin anlamasından -sınırlı ölçüde- bahsetmek mümkün olabilecektir. Ancak içtihad bir yönüyle anlama kabul edilse bile, Hz. Peygamberin içtihadının, anlamaya değil, anlamın uygulama alanının genişletilmesine -ki bu kıyastır- münhasır olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamberin içtihadını mümkün ve vaki gören Hanefî usulcüler Hz. Peygamber için anlamaya yönelik içtihadın söz konusu olmadığını açıkça belirtmişlerdir. Son dönem usulcülerden Muhammed el-Ensârî'ye göre, naslarla murad olunan hususlar Hz. Peygamber nezdinde açık (vazıh) olduğundan ve onun açısından bir tearuz söz konusu olmadığından Hz. Peygamber için naslarla bildirilen hususların (mansusât) anlaşılmasına dair bir içtihad söz konusu değildir. Onun içtihadı, sadece, hükmü belirtilmemiş olanı (meskut-i anh), hükmü belirtilmiş olana (mansûs) katmaktan ibarettir, ki bu da kıyastır.

Ben bu tebliğimde klasik fıkıh usulünün yapısı ve işlevine ilişkin bazı tesbitlerden hareketle, onun ne tür bir anlama yöntemi olduğunu belirlemeye yardım edecek bazı değerlendirmelerimi paylaşmak ve tartışmaya açmak istiyorum. Söyleyeceklerim, büyük ölçüde, fıkıh usulündeki temel varsayımları ve bunların kimi yansımalarını göstermeye yönelik olacaktır. Yapmaya çalışacağım iş, anlamın ve hükmün resmini çekmeye çalışan fukaha ve usulcülerin resmini çekmeye çalışmakla sınırlı kalacaktır.

I. Klasik Usul Sistematiğinin Temel Varsayımları

Sözlükte kısaca konuşanın kasdını anlamak olarak tanımlanan fıkhın, terim anlamı, "şer'î ameli hükümleri tafsili delillerinden hareketle bilmek" şeklindedir. Fıkıh şer'î ameli hükümleri bilmek olunca fıkıh usulü de, kabaca bu şer'î ameli hükümleri bilmenin usulü olmaktadır.

Klasik literatürde yer alan usul tanımları, neredeyse ekol farklılığı farkedilmeyecek derecede, aynı veya birbirine yakındır. Gazali'nin tanımına göre, fıkıh usulü, Kitab, sünnet ve icmâ'dan ibaret üç asılın sübut yollarını, sıhhat şartlarını ve hükümlere delalet yönlerini bilmekten, ana konuları da hüküm, deliller, istinbat metodları ve müçtehitten ibarettir.[4]

bk. *Muvafakat*, II, 88-90, ayrıca bk. II, 69 (Abdullah Dırâz'ın notu :1).

[3] Bu toplantıda derinlemesine tartışılması gereken bir konu olduğu halde, ne yazık ki tebliğ konusu edilmeyerek ihmal edilmiştir.

[4] Mustesfa, I, 5, 7 (Diğer fıkıh usulü tanımları için bk. Ek: 1, Fıkıh usulünün ana konuları hakkında bk. Ek: 2).

Fıkıh usulünde hareket noktası kabul edilen ön kabul ve varsayımların tamamını ihata etme iddiası taşımaksızın ona karakteristik yapısını kazandıran belli başlı bir kaçına işaret etmek istiyorum. Bu varsayımları ortaya koymak klasik fıkıh usulünün yapısını tanımaya yardım edeceği gibi, yeni anlama yöntemlerinin bu varsayımları ne ölçüde dikkate aldıkları, dikkate almıyorlarsa yerine neyi ikame edecekleri ve bunun meşruiyetini nasıl sağlayacakları vb. soruların tartışılmasına da zemin hazırlayacaktır.

Klasik fıkıh usulündeki temel varsayımlardan birkaçı şunlardır:

1.Hüküm Şâri'in hitabıdır.

2.Anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir.

3.Genel anlamıyla sünnet (gelenek), Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibariyle, anlam ve hükmün tesbitinde vazgeçilmez öneme sahiptir.

4.Bütün hükme ulaşma çabalarının ve şer'î hükümleri metinsel, dilsel esaslara oturtma işinin en üst kriteri külliyat-ı şeria'dır (genel ilkeler).

Bu varsayımların mahiyetini ve uzanımlarını genel olarak belirtmeye çalışalım.

1.Hüküm Şâri'in hitabıdır. Usulcüler bütün şer'î hükümlerin nassen veya delaleten Kur'an'da bulunduğunu kabul etmişler ve bunu çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir. Bâkıllânî'nin ifadesiyle söylenecek olursa, bütün şer'î hükümler, ya ***nutk*** olarak veya ***mefhum*** olarak ya da bu ikisine tevdi edilmiş ***ma'na*** olarak, Kitap ve Sünnette bulunmaktadır.[5] Bu ön kabulün bir gereği olarak usulcüler, hükmü Şâri'in hitâbı ve hüküm koyucuyu da (şâri', hâkim) Allah ve Peygamber olarak kurgulamışlardır. Bunun doğal sonucu olarak "ibtidaen şer' isbatı"nın sadece Şâri'e ait olup, beşere bu yönde bir hak ve yetki verilmediğini vurgulamışlar ve kendiliğinden hüküm koyma anlamına gelebilecek söylem ve yaklaşımları eleştirmişlerdir. Hükmün mahiyetine ve hüküm koyucunun kimliğine ilişkin olarak oluşan bu temel varsayım, klasik usul sistematiğinin mantığını ve yapısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu varsayım, hüküm koyma sürecinde Hz. Peygamber dışında, beşeri (fukaha) tamamen dışlamış gözükmekte ve onlara sadece esasen mevcut olan hükmün ne olduğunu araştırıp ortaya çıkarılması ve bu hükmün uygulama alanının genişletilmesi işini bırakmaktadır. Şâri' kabul edilmekle birlikte, Hz. Peygamberin beyan yetkisinin ve bu yetkinin kullanımı sonucunda oluşan sünnetin mahiyetinin ne olduğu ve Hz. Peygamberin anlama sürecinde nereye oturduğu da çeşitli biçimlerde tartışma gündemine girmektedir. Hz. Peygamberin beyanının, bir "anlama" mı yoksa "hüküm koyma" mı olduğuna ilişkin kısa bir değerlendirme yukarıda yapılmıştı.

Müçtehid, hükmün ortaya çıkarılması sürecindeki çaba ve katkıları ölçüsünde ve bu işlev çerçevesinde teşri sürecinde yer almaktadır. Müçtehidin, teşri –yani hükmün ortaya çıkartılması- sürecindeki yeri, mevcut hükmü yeni karşılaşılan benzer olaylara kıyas yoluyla veya kıyasın uzanımı mahiyetinde olan istihsan ve ıstıslah gibi yollarla transfer etmekten ibarettir. Ancak bu işlev, rey ve kıyas karşıtları (zahirciler)

[5] Bâkıllânî, *Takrîb*, I, 312.

tarafından engellenmiş ve müçtehidin işlevi sadece nasların dilsel anlamlarını tesbitle sınırlandırılmıştır.

Kıyasın kabul edilmesi durumunda karşılaşılan bir sorun, müçtehitlerin kıyas yoluyla ulaştıkları sonucun, ortaya çıkardıkları hükmün Şâri'in hitâbı kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Müçtehide kıyas ve içtihat hak ve yetkisi tanıyan ekoller, müçtehidin ulaştığı bu sonucun Şâri'in hitâbı kapsamında olacağını ve bunun hüküm koyma yetkisinin Şâri'e ait olduğu varsayımıyla çelişmeyeceğini savunmuşlardır. Ayrıca hitabın Allah'a izafe edilmesinin Allah'ın hitabı dışında hüküm olmadığını göstermeyeceği, Allah'ın hitabıyla temellendirilmesi halinde başka hitapların da hüküm olabileceği yönünde bir telakki de gelişmiştir. Taftâzânî Hz. Peygamber ve ulu'l-emr'in hitaplarının da hüküm olduğunu ve bunun hükmün Allah'a ait olduğu ilkesiyle çelişmeyeceğini Hz. Peygambere ve ulu'l-emre itaatin Allah'ın emriyle vacip olduğu gerekçesine tutunarak açıklamaktadır.[6] Bu bağlamda Şâri' isminin kullanımı üzerinde de kısaca durulabilir. Usulcü ve fakîhler, Şâri' kelimesini, özellikle Allah için kullanmakla birlikte, çoğunlukla bununla hem Allah'ı hem Hz. Peygamberi kastetmişlerdir. Hz. Peygamber için Şâri' isminin kullanılması, gerçek Şâri'in Allah oluşuna ve peygamberin misyon ve fonksiyonunun, *tebliğ* ve *tebyîn* oluşuna nisbetle mecazi bir kullanım olarak kabul edilebilirse de, alimler arasında, Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarının tamamen veya kimilerince kısmen vahiy kaynaklı olduğu ve onun söz ve uygulamalarının, yani Sünnetinin ümmet için bağlayıcı olduğu şeklinde anlayışların bulunduğu göz önüne alındığında, bu kullanımın hakiki kullanım olduğu söylenebilecektir.

Fıkhın onda dokuzunun beşer sözü olduğu dile getirildiği halde, bu fıkhı sistemleştiren ulema için, Şâri' isminin kullanılmayarak, bunun yerine, anlayan, kavrayan anlamında "fakîh" veya "müctehid" isminin kullanılması ve tüm ictihad çabalarının, bir tür 'beyan' olduğunun ifade edilmesi, bir yandan, ictihadla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterme amacını gütmekte, öte yandan da, Hz. Peygambere tanınan beyan yetkisinin bir yönüyle ümmetin müctehidlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlandığını ima etmektedir.

Hükmün Şâri'in hitâbı olduğu varsayımı, esasında fakîhlerin açıkladıkları hükümlerin meşruiyetinin kriteri olduğu için fakîhler bu hükmün nass (hitap, metin) temelini ve dil bağlantısını tatmin edici bir şekilde kurmak ve göstermek zorundadır. Denilebilir ki bütün fıkıh usulü sistemi sözü edilen bu zihni çabanın sonucunda oluşmuştur.

Fakîhlerin reye başvurmuş olmaları, sanıldığı gibi aklın alternatif teşri kaynağı olduğunu göstermez. Elde aklın müstakil bir delil olarak kullanıldığını gösteren bir argüman yoktur. Şâtıbî'nin ifadesiyle söylenecek olursa, "Bu ilimde aklî deliller kullanıldığı zaman mutlaka naklî deliller üzerine terkip edilmiş olarak, yahut onların tarikini belirlemede veya menâtını ortaya koymada ve buna benzer durumlarda kullanılır. Bağımsız delil olarak kullanılamaz....."[7].

Usulcülerin hüküm teorisi, anlama sürecinde "öznenin hareket alanı sorunsa-

[6] Taftâzânî, *Telvîh*, I, 13.
[7] Şâtıbî, *Muvafakat*, I, 19-28-35.

lı"na da açıklık getirmektedir. Kimi çağdaş araştırmacılar, anlama sürecinde öznenin hareket alanının kısıtlanmış olduğunu belirtmişler ve bu alanın genişletilmesinin gerektiği üzerinde durmuşlardır.[8] Bu kısıtlama eğilimi, daha çok, genelde ehl-i hadis ve özelde Şâfiî'ye nisbet edilmekte ise de[9] bunu tüm ekollerin temel eğilimi olarak görmek de mümkündür. En reyci tanınan Hanefiler ve akılcılıklarıyla maruf Mutezile için de durum bundan pek farklı değildir.

Anlam ile hüküm arasında birincinin ikinciye basamak teşkil etmesi şeklinde bir ilişki olduğu düşünülürse, hüküm koyma Şâri'in hakkı olduğu için ve fakîhe bu hükmü bilme işi, müctehide hükme ilişkin zan/kanaat oluşturma işi yüklendiği göz önüne alınırsa, anlama sürecinde öznenin hareket alanının geleneksel anlayışta olduğundan daha fazla olmasını beklemek isabetli olmaz. Ancak ekoller ve bilginlerin kısıtlama eğilimlerinin dozajı bakımından tasnif edilmeleri mümkündür. Hz. Peygamber dışındakiler için yegane beyan şekli olarak gördüğü ve bütün ictihad faaliyetini kendisine indirgediği kıyasa atfettiği anlam göz önüne alındığında Şâfiî'nin kısıtlamacılık eğiliminde ilk sıralarda yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bilindiği gibi, beyanın mahiyet ve kısımlarına ilişkin olarak Risâle'nin baş taraflarında yer alan bölümlemede kıyas Hz. Peygamber dışındakilere tanınan yegane beyan yolu olarak nitelenmekte ve kıbleye yönelmek, adil şahit getirmek gibi Şâri' tarafından öngörülmüş ve belirlenmiş hükümlerin gerçekleştirilme biçimlerini göstermek olarak tanımlanmaktadır.

Klasik teoride deliller hiyerarşisi ve hükme ulaşma yöntemi sözü edilen bu hüküm telakkisine göre şekillenmiş, diğer bir ifadeyle, hüküm koymanın Şâri'in hakkı olduğu telakkisi açık bir şekilde deliller hiyerarşisine yansımıştır. Deliller hiyerarşisine ilişkin ifadeleri, sahabe döneminden itibaren takip etmek mümkündür. Biz burada fıkhın sistemleşme döneminden sadece Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Muhammed Şeybânî'nin ve sonraki dönemden büyük Eş'arî Mâlikî usulcü Bâkıllânî'nin bu konudaki ifadelerine yer vermek istiyoruz.

Ebû Hanîfe'nin, "Allah'ın kitabıyla fetva veriyorum. Onda bulamadığımı Elçisinin Sünnetinde arıyorum. Bu ikisinde bulamadığımı ise, bu ikisinde bulduğuma kıyas ediyorum"[10] ve "Sahabe bir şey üzerinde toplanırsa, tabi olmaktan başka yapacak bir şey yoktur, tâbiûn bir şey üzerinde toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız"[11] şeklindeki sözleri, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed Şeybânî'nin, "Fıkhın vecihleri:

1- Kur'an'da olan,
2-Sünnetin getirdiği,
3-Sahabenin icmâ' ettikleri ve ihtilaf ettikleri,
4-Müslümanların güzel gördüğüdür"

[8] Örnek olarak bk. Paçacı, Mehmet, *"Anlama (Fıkh) Usulüne Dair"*, İslami Araştırmalar, c. 8, sy. 2 (1995), s. 86-87.

[9] Paçacı, 1995, s. 86.

[10] Kadı en-Nu'man, *İhtilâf*, tah. M.Galib, Beyrut 1983, s. 158-159.

[11] Cessâs, *el-Fusûl*, A.C.en-Neşemî, Kuveyt 1985, III, 273-274, 361.

şeklindeki ifadesi[12] ve Şâfiî'nin "İlim elde etmenin iki yolundan biri "ittiba", diğeri "istinbat"tır. İttiba, Kitab'a, o yoksa Sünnete, o da yoksa, seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşünedir. Bu da yoksa, aynı sırayla kıyas yaparız. Kıyas dışında bir yolla hüküm vermek caiz değildir."[13] ve "Ne ben ne de bir başkası, Allah'ın kitabında veya Sünnette veya icmâ'da veya lazım bir haberde doğrudan belirtilmiş olarak (nassan) bulmadıkça, bir şeyi mubah veya haram kılma hususunda konuşamayız. Bu haberlerden birine dahil olmayan bir şey hakkında, hoşumuza giden ve aklımıza geliveren şeylerle değil, lazım haberleri taleb hususundaki ictihada kıyasen konuşabiliriz. Eğer bizim, doğrunun yanlıştan ayırdedilmesine yarayan bir kıyas örneğine göre olmaksızın konuşmamız caiz olursa, başkalarının da aynı şekilde akıllarına estiği gibi konuşmaları caiz olur"[14] sözleri onların hüküm telakkilerini açık bir şekilde göstermektedir.

Sonraki döneme örnek olması bakımından Bâkıllânî'nin (ö. 403 h.) fıkıh usulünün konularını tadat bağlamında, deliller hiyerarşisine ilişkin ifadelerini zikretmek istiyoruz.

1)Kitap ve sünnet hitabı([15]).

2)Hz. Peygamberin fiilleri.

3)Haberi vahid ve kabul şartları.

4)İcmâ'.

5)Kıyas.

6)Sıfatu'l-Müftî ve'l-müsteftî ve taklîd.

7)Hazr ve ibaha([16]).

Bâkıllânî bu sıralamanın mantığını şu şekilde açıklar:

Kitap ve sünnet hitabı önceliklidir. Çünkü bütün şer'î hükümler, ya *nutk* olarak (açık ve doğrudan) veya *mefhûm* olarak (dolaylı bir şekilde) ya da bu ikisine tevdi edilmiş *ma'na* olarak, kitap ve sünnette mevcuttur[17].

İkinci sırada Hz. Peygamber'in beyan konumunda olan fiilleri gelir. Çünkü Hz. Peygamberin bu türden fiilleri, ahkamı beyan eden sözleri mesabesindedir.

Üçüncü sırada haber-i vahidler gelir. Haber-i vahid, sünnetten ayrı bir kategoridir. Çünkü Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle bilinen hüküm, doğrudan onun sözüne ve sünnetine müteallikti. Haber-i vahidlerde ise hüküm, ravilerin rivayetine müteallikti[18].

Dördüncü sırada icmâ' gelir. Çünkü icmâ'ın hüccetliği, Hz. Peygamberden sonra ve kitap ve sünnet hükümlerinin istikrar bulmasından sonra sabit olmuştur. Ayrı-

[12] Cessâs, III, 271.

[13] Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadis*, s. 91.

[14] *Cimâu'l-ilm*, s. 25-26.

[15] Hitab kapsamında, emir, nehiy, umum, husus, nasih, mensuh, mücmel, müfesser, mutlak, mukayyed, lahnu'l-hitâb, mefhumu'l-hitâb, fahva'l-hitâb, delilu'l-hitâb, meratibu'l-beyan konuları yer alır.

[16] Eş'arilere göre şer'i hüküm olduğu için fıkıh usulü kapsamındadır. Hazr ve ibahanın akılla bilineceğini söyleyenler açısından ise usul kapsamında değildir.

[17] Bâkıllânî,*Takrîb*, I, 312.

[18] Bâkıllânî, I, 313.

ca icmâ'ın hüccetliği, kitap ve sünnetten çıkarılmıştır([19]).

Beşinci sırada kıyas gelir, çünkü kıyasın hüccetliği Kitap, sünnet ve icmâ' ile sabittir ve kıyasın önceki delillere aykırı bir şekilde kullanılması geçersiz ve haramdır.

Altıncı sırada müfti, müstefti konusu gelir. Çünkü bir müftinin sözüne itibar edilen bir müfti olması, kıyası, kıyas ile nelerin sabit olabileceğini bilmesine bağlıdır. Müftî ve müsteftî'ye ilişkin konuların usulün konuları arasında yer alması ise, müftînin fetvâsının âmmî açısından delil olması yönüyledir. Naslar ve icmâ', müftî açısından ne ise onun fetvâsı da müsteftî için aynı konumdadır.

Hazr ve ibaha'nın usulün konusu olması ise fiilin hükmünün isbatı konusunda şer'î bir delil bulamadığında meseleyi aklın hükmü doğrultusunda ikrar etmesi hasebiyle alimin buna ihtiyaç duymasıdır([20]). (Delillerin tertibi konusunda diğer yaklaşımlar için bk. Ek: 3).

2. Anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir.

Sahabe ve sonrakiler anlam ve hükümlere Hz. Peygamberden duyarak, görerek büyük ölçüde sahiptiler. Ancak anlam ve hükme ilişkin bilginin metinsel temelinin Kitap ve Sünnet olduğu biliniyordu ve bu bilginin sözü edilen metinlerle buluşturulması, onlarla temellendirilmesi gerekiyordu. İşte fıkıh usulü ilminin neredeyse yarıdan fazlasını teşkil eden dil bahisleri esas itibariyle sözü edilen bu amaca hizmet etmekte ve şer'î ameli hükümlerin istinbatı bu ana çerçeve içinde cereyan etmektedir. Denilebilir ki, klasik fıkıh usulü ilmi, dil ağırlıklı olmasına rağmen tarihsel tecrübedeki ana arter, sırf dilin imkanlarından yararlanarak bir sonuca, bir hükme ulaşmanın mümkün olmadığı yönündedir([21]). Fıkıh usulünde dil konuları üzerinde ayrıntılı olarak durulması, o dille (Arapça) sunulan vahyin Hz. Peygamber tarafından somutlaştırılan anlamlarının dilsel temele oturtmak ve dilsel bağlamını kurmak amacı güttüğünden, yapılan iş, büyük ölçüde, sırf dilden hareketle anlama gitmek değil, belki anlamı esas alıp dile gitmek ve oradan yeniden anlama dönmek şeklindeki gidimli-gelimli bir süreçtir. Bu yönüyle fıkıh usulü bir anlama yöntemidir, ama salt nasları ilkten anlamanın değil, teşri sürecine ilişkin olarak "olup-biteni" anlamanın yöntemidir. Bu noktada, Hasan Hanefi'nin geleneğin metinden gerçekliğe doğru gittiği, oysaki gerçeklikten metine doğru gidilmesi gerektiği yönündeki iddiasının, yine Câbirî'nin Kur'an ve Sünneti anlamanın lafzî istinbat ve delalet yollarına hasredildiği

[19] Bâkıllânî, "İcmaı Kitap ve sünnetin zahiri ile değil de, Kitap ve sünnetin zahirini icma ile terkettiğiniz halde, niçin icmaı onlardan sonraya koydunuz?" biçimindeki bir itiraza cevaben şöyle der: "Biz Kitap ve sünnetin zahirini icma eden ümmetin sözüyle terketmiyoruz. Biz kitap ve sünnetin zahirini, onların yine onlar gibi kitap ve sünnetten olan bir şeyle terkediyoruz. Biz ümmetin kitap ve sünnetin zahirini terketme üzerine icma etmiş olmasından bunların, yine kendi denkleri olan bir şeyle mensuh olduklarını ya da bunlardan zahirleri dışında –ümmetin veya sözü hüccet birilerinin vakıf olduğu- başka bir şeyin murad olunduğunu anlıyoruz. Çünkü biz biliyoruz ki ümmetin kitap ve sünnetin hükmünü içtihad ve kıyas yoluyla kaldırmaları mümkün /caiz değildir.

[20] Bakıllani'ye göre, bir şeyi aklın hükmünden nakledecek bir delil bulamadığı zaman müftinin "Bu, hakkında şer'in hükmü bulunmayan bir meseledir. Bu bakımdan ben bu konuda şer'i bir hüküm veremem" diyebileceği öne sürülerek hazr ve ibaha bahsine yer verilmesine gerek olmadığı da söylenebilir.

[21] Hariciler ve Nazzam gibi kimi Bağdatlı Mutezililerin bu konudaki kanaatleri genel eğilime pek uymaz

iddiasının[22] ve Görmez'in lafızcılığın nassa kutsiyet atfedilmesinden kaynaklandığı iddiasının[23] tarihsel tecrübede gerçekleşeni tam da yansıtmadıkları ve sözü edilen varsayım açısından pek yerinde olmadıkları, hiç değilse ihtiyatla karşılanmaları gerektiği söylenebilir.

Usulcüler, "anlam güvenliği"ni sağlamak gayesiyle, Allah'ın hitabıyla ve Hz. Peygamberin hitabıyla istidlal keyfiyetine dair de birtakım ilkeler belirlemişlerdir. Fahreddin Razi istidlal keyfiyetine ilişkin olarak şu hususların altını çizmektedir: 1) Allah'ın bir şey kastetmeksizin bir şey söylemesi imkansızdır, 2) Allahın bir söz söyleyip bununla o sözün zahirinin tersini ve sözün hiç delalet etmediği bir şeyi kastetmesi imkansızdır. Ayrıca hitabın delalet ettiği anlamın kesinlik ifade edip etmediği, hitabın zahirine hamledilmesinin mümkün olmadığı durumlarda nasıl davranılacağı ve hitabın anlama delalet keyfiyeti gibi hususlar da yine "anlam güvenliği" endişesiyle ele alınan konular arasındadır[24].

Anlam ve hükmün dilsel temele oturtulması sürecinde usulcüler lafzın hükme delalet biçimlerini genel olarak üç maddede toplamışlardır: 1) Lafzın, manzumu itibariyle delaleti, 2) Lafzın mefhumu itibariyle delaleti ve 3) Lafzın ma'kulü itibariyle delaleti (kıyas). Bu delalet biçimlerinden ilk ikisi dilin imkanlarına bağlı olduğu ve onunla sınırlı olduğu için nisbeten daha objektif, üçüncüsü, yani lafzın mana ve makul itibariyle delaleti ise, illet eksenli olduğu için nisbeten daha sübjektif bir yapıdadır. Bu üçüncü delalet biçimi, daha çok ilk ikisinin yetişemediği noktalarda devreye girdiğinden –kıyasın alanını genişletmek veya daraltmak maksadıyla- ilk iki delalet biçiminin imkan ve boyutları konusunda farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Mefhumu'l-muhalefe'nin hüccet olup olmadığı, yani ifade ettiği anlamın dikkate alınıp alınmayacağı konusu, ekollerin sözü edilen noktadaki tutumlarını göstermesi bakımından oldukça açıklayıcı bir örnek olarak hatırlanabilir.

(Farklı ekollere mensup usulcülerin lafızların delaletine ilişkin yaklaşımları için bk. Ek: 4)

3. Genel anlamıyla sünnet (gelenek), Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibariyle, dikkate alınmalıdır.

Anlamın gerçekleştiği zeminin kaybedilmesinin, sahih olarak tezahür ettiği kabul edilen anlamdan uzaklaşılmasına yol açacağı düşüncesiyle Tabiun ve sonrakilerin, kendilerinden önceki uygulamayı (Sünnet), dikkate aldıkları ve geleneğin dışına çıkmamaya özen gösterdikleri bilinmektedir. Hatta denilebilir ki, "gelenekçilik", hadis ve rey ekollerinin oluşturduğu Ehli Sünnet çizgisinin belirgin vasfıdır. Sünnetin değeri, sahabenin adaleti, sahabe söz ve uygulamalarının değeri gibi konulardaki tartışmalar bu varsayım çerçevesinde değerlendirilmelidir[25].

Geleneği daha az önemli görerek veya önemsizleştirerek nass öncelikli düşün-

[22] Görmez, s. 131'den.

[23] Görmez, s. 155-157.

[24] Razi, *Mahsul*, I/1, 539-589.

[25] Mutezilî bilgin Hayyat'ın, sahabe ve onların velayeti konusunda Mürcie, Mutezile ve ashabu'l-hadis arasında ciddi bir farkın bulunmadığına dair ifadesi için bk. el-İntisar, s. 209

meyi veya doğrudan nassa (ayet ve hadis metinlerine) dönmeyi öneren 'fondamentalist' eğilimler de vardır. Hariciler ve Bağdat Mutezilesi bunların başında gelir. Ayrıca Şâfiî ve zahirilerin de bu yönde temayülü olduğu bilinmektedir. Farklı boyutlarda da olsa, temel varsayımları itibariyle geleneğe tavır alan bu eğilimlerin, orta ve geç dönemde ortaya çıkan kimi aşırılıklara zemin hazırladıkları veya hiç değilse zemin teşkil ettikleri rahatlıkla söylenebilir.

4. Külliyât-ı şerîa (temel amaçlar ve genel ilkeler) anlam ve hükmün kriteridir.

Bütün hükme ulaşma çabalarının ve şer'î hükümleri metinsel, dilsel esaslara oturtma işinin en üst kriteri külliyat-ı şeria'dır (genel ilkeler). Külliyat-ı şeria deyimi, genel olarak canın, malın, ırz ve namusun, aklın ve dinin korunmasını anlatır. Ancak deyimin kullanımı bu anlamla sınırlı olmayıp, sözü edilen değerlerin korunmasını sağlayacak olan ve dinin amaçları dairesinde yer alan başka ilkeleri de ifade ettiği söylenebilir. Literatürde yer alan "kıyasu'ş-şer'" deyimi de benzer içerikle kullanılmaktadır. Esas olan şeriatın amacını teşkil eden bu ilkelere riayet olduğundan, bu genel ilkelere aykırılık taşıyan veya öyle görünen tikel ayet veya hadislerin anlamlarında bu ilkeler doğrultusunda tasarrufta bulunulabilir veya bu anlamlar tamamen terkedilebilir. Sistemlerinde kıyasa yer veren ekollerde bu kriterin kullanımı yaygındır. Ebû Hanîfe'nin, altı köle hadisindeki[26] tutumu bunun bir örneğidir.

Usulcülerin, hatta daha genel ifadesiyle, İslam bilginlerinin bütün hükümlerin maslahat eksenli olduğu varsayımı da sözü edilen bu varsayım kapsamında ele alınabilir. Sünni, Şii, Mutezili, Zahiri bütün ekoller şer'î hükümlerin kulların maslahatlarını sağlamaya yönelik olduğunu tasrih etmişlerdir. Dünya ve ahiret maslahatlarının mevcut deliller tarafından içerildiği kabul edildiğinden, mevcut –nihai- hükmün maslahat kabul edildiğinin göz önünde bulundurulması gerekir[27]. Bu bakımdan mevcut hükümlerden bağımsız olarak, salt akıldan hareketle kurgulanacak maslahatın, Şâri'in maksadı olan maslahatı teşkil ettiğini öne sürmek bu önkabul açısından mümkün gözükmemektedir. Nitekim tarihsel tecrübede benzer bir teşebbüste bulunan Hanbeli fakîh Necmeddin et-Tûfî'nin karşılaştığı tepki, çoğunluğun böyle bir yaklaşımı şer'î hükümlerden, dolayısıyla da Şâri'in maksadından uzaklaşma olarak gördüğünün bir göstergesi sayılabilir.

Ganimetlerin taksimi ve ehl-i kitap kadınlarla evlenme konusunda Ömer'den nakledilen farklı uygulamalar ise, imamın (devlet başkanının) caizde tasarrufu kabilindendir ve ilgili ayetlerde gözetilen temel maslahata aykırı değildir ve ilgili konulardaki temel maslahata nisbetle tali konumdadır.

II. Fıkıh Usulünün İşlevi

Esasında fıkıh usulünün temel varsayımları, fıkıh usulünün işlevini de büyük ölçüde göstermektedir. Baştan beri söylenenlerden hareketle, fıkıh usulünün tarihsel tecrübedeki işlevine ilişkin olarak şu hususların altı çizilebilir:

[26] Müslim, "Eymân", 55..

[27] bk. Gazali, *Mustesfa*, I, 310; İzzeddin b. Abdisselam, *Kavaid*, I, 10; Şâtıbî, *Muvafakat*, I, 34.

1.Anlamların ve hükümlerin dil kuralları ve delillerle buluşturulması ve sistematik bütünlüğün sağlanması. Bu hususa yukarıda genel hatlarıyla işaret edildi.

2.Mevcut anlamların muhafazası:

Tarihsel süreçte ortaya çıkan ve usulcülerce sistemleştirilen bir çok telakki, anlayış ve teorinin, Hz. Peygamber tarafından ortaya konulduğu, dolayısıyla mevcut olduğu varsayılan anlamın muhafazasına yönelik olduğu veya anlamı muhafaza fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Bunlar arasında hadis rivayetine verilen önem ile icmâ' teorisi ve nesih teorisi sayılabilir.

a)Hadis rivayetine verilen önem:

Raşit halifelerin, bu konuda peygamberden bir şey duyan varsa söylesin diyerek, o konuda Hz. Peygambere isnad edilen bir sözün olup olmadığını araştırmaları ve sonraki dönemlerde "rıhle fi talebi'l-hadis" akımının ortaya çıkması sünnetin, sünnette teşahhus etmiş anlamın korunması açısından önemlidir. Hadis talebinin ve rivayetlerin toplanma işinin, reyin kullanılmasını engelleme veya sınırlama, ortaya çıkmış olabileceği düşünülen bid'atleri ortadan kaldırma gibi düşüncelerle de yakından irtibatı bulunmaktadır. Bizim burada belirtmeye çalıştığımız husus ise, tamamının müstakil birer anlam ve hüküm kaynağı olarak kullanılması amacıyla olmasa bile, "mevcut anlam"ın içlerinde yar alma ihtimali bulunan ve aralarından yukarıdan beri sözü edilen ilkelere uygun olarak seçim yapılabilecek olan bir malzeme olarak hadislerin toplanması işidir.

b)İcmâ' teorisi: Mevcut anlamın/hükmün korunmasının en etkili yolu tartışmasız bir biçimde icmâ'dır. İcmâ'ın anlam ve hüküm ifade etmedeki kuvvetlilik açısından Kitab ve sünnetin dahi önüne geçirilmesi, icmâ'a dayanılarak bir ayet veya hadisinin zahirinin terkedilmesi veya mensuh sayılması icmâ'ın 'mevcut anlamı koruma' işleviyle yakından ilişkilidir[28].

Hatta anlamın mevcut olduğu ve korunması gerektiği düşüncesi, bilginlerin çoğunluğunu, bir dönemdeki, özellikle sahabe dönemindeki ihtilafları bile icmâ' kapsamında değerlendirmeye sevketmiştir (ihtilafta icmâ'). Sadece üzerinde görüş birliği edilen hususların değil, o konuda söyleneceklerin tamamını teşkil ettiği önkabulüyle bir konudaki farklı görüşlerin de icma kapsamına dahil edilmesi, ancak, mevcut anlamı bu farklı görüşlerden birinin temsil etmekte olduğu düşüncesiyle açıklanabilir.

İcmâ'a gerek imkan gerek vuku açısından karşı çıkanların yanında, gelenekten ziyade naslara, nasların zahir anlamlarına öncelik vermeyi düşünenlerin icmâ'ı zayıflatma, alanını daraltma teşebbüslerine de rastlanılmaktadır. İcmâ'ı zayıflatma veya kırma[29] teşebbüsünün gerisinde, nassa, özellikle hadislere alan açma ve onları mer-

[28] Ebû Hanîfe'nin "istis'a" hadisini esas alıp, altı köle hadisini (Müslim, Eyman 55) terketmesi hem genel ilkelerle, hem de icmâ'ın bu işleviyle açıklanabilir. Ebû Hanîfe'ye göre altı köle hadisi mensuhtur ve müslümanlar bu hadisin terki konusunda icmâ' etmiştir. İbn Hazm Ali'nin bu hadis doğrultusunda hüküm verdiğine dair bir rivayette bulunarak bu icmâ' iddiasının gerçek dışı olduğunu "Alinin ve yanındakilerin hariç kaldığı bir icmâ'a lanet olsun" diyerek belirtmektedir. Bk. Muhalla, IX, 345).

[29] Sunuşta kullanmasam bile metinde yer aldığı için 'icmaı delme teşebbüsü' ifadesindeki 'delme' sözcüğü yerine 'kırma' sözcüğünü öneren Prof. Dr. Sadık Kılıç'a nezih Türkçe konusundaki hassasiyeti için müteşekkirim.

keze yerleştirme amacı yatmaktadır.

İcmâ'ın gerçekleşmesi için "ınkırâzu'l-asr"ın (icmaa katılan müçtehitlerin ölmesi) şart koşulması bu zayıflatma ve kırma teşebbüslerinden birisidir. Çünkü, ınkırâzu'l-asr şartı, bir yönüyle hükmün sabitlenmesini engellemekte, bir yönüyle de korunmuş anlam mantığını veya icmâ'ın mevcut anlamı koruma işlevini zayıflatmaktadır.

İcmâ'ın hüccet değeri, icma edilen konuların tesbiti, güvenilir yollarla nakli, sonraki dönemlerde bazen ümmetin tamamının değil, bir kısmının görüş birliğinin, daha açık söylenirse mezhep içi görüş birliğinin icma olarak takdim edilmesi gibi konulardaki tartışmalar, burada anlatılmaya çalışılan ilk üç nesil başta olmak üzere, anlamın mevcut olduğu ve icmâ'ın bu mevcut anlamı korumanın en etkili yollarından biri olduğu fikrine aykırı değildir.

c) İçinde yer alan bir çok telakki ve teorinin mevcut anlamın muhafazası ile ilgili olması, fıkıh usulünün de bir bütün olarak mevcut anlamı koruma işlevini üstlendiğini söylemeyei de mümkün kılmaktadır. Nitekim Şâtıbî'nin fıkıh usulünün şeriatın küllî esaslarına raci olduğunu ve fıkıh usulünü korumanın bir anlamda dini korumak anlamına geleceğini ifade etmesi, anlamın muhafazası işlevini genel olarak fıkıh usulüne atfettiği izlenimini vermektedir (Şâtıbî'nin bu anlamı içeren ifadesinin ayrıntısı için bk. Ek 5).

3. Karşılaşılan yeni problemlerin mevcut anlamlar doğrultusunda çözümlenmesi.

Karşılaşılan yeni problemlerin mevcut anlamlar doğrultusunda çözümlenmesinin, en yaygın kabul edilen yöntemi kıyastır. Kıyas ilke olarak taabbüdi konularda değil, muallel (makul) konularda, yani konuluş gerekçesi (illet) akılla kavranabilen konularda geçerlidir.

Kıyas dışındaki, hükmün uygulama alanını genişletme çabalarının tartışma konusu edilmesi, hatta bizzat kıyasın kimi eğilimler tarafından kabul edilmemesi, anlamın ve bağlı olarak hükmün tamamlandığı, ona beşer tarafından ilave edilecek bir husus bulunmadığı telakkisiyle çok yakından ilgilidir.

İbn Hazm'ın şer'î hükümler hususunda kıyas, istihsan, ıstıslah gibi yöntemlere başvurmayı "Tanrılık taslamak" olarak değerlendirmesi, Şâfiî'nin istihsan yapanları nitelemek üzere söylediği öne sürülen "istihsan yapan şariliğe soyunmuştur" sözü, hükmün Allah'ın hakkı olduğu ve bunun tamamlandığı temel varsayımın sonuçlarıdır.

Geleneksel anlam ve kabullerin dışında ortaya atılan görüşlerin bid'at olarak nitelendirilmesi, mezheplerin kurulup yerleşmesi, mutlak içtihad kapısının kapanması gibi sonuçlar sözü edilen temel varsayımların ve fıkıh usulünün olup biteni anlamanın yöntemi olarak görülmesinin bir sonucudur. Kerhî'nin "İmamlarımızın kavline aykırı olan her ayet ya neshe, ya tercihe hamledilir; en uygunu, tevile hamledilmesidir" şeklindeki meşhur sözünü de aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür.

4. Din adına rastgele konuşmanın önlenmesi.

Bu işlev hem dinin tahrif edilmesi endişesini göğüslemekte hem de meşru bir yöntem dahilinde olmaksızın din hakkında konuşmayı engellemektedir. Anlamın

mevcut olduğu ve korunması gerektiği temel varsayımı, bu koruma işlevini yerine getirecek teorilerin oluşmasına yol açmış ve bu şekilde oluşan fıkıh usulü, farklı inanç ve kültürlerden gelen insanların bu anlamı bozacak bir ilave ve katkıda bulunmalarını büyük ölçüde engellemiştir.

Bunlar dışında fıkıh usulünün hukuk uygulamalarında istikrarın sağlanması vb. işlevlerinden de söz edilebilir[30].

Bitirirken, klasik fıkıh usulünün temel varsayımları açısından yeni yöntem arayışlarının ve/ya yeni yöntemlerin varsayımları açısından klasik usulün sorgulanması gerektiğini, bu sorgulama yapılıp klasik usul tüketilmedikçe ve dinamizmini yitirdiği kanıtlanmadıkça yeni yöntem arayışlarının anlamlı sonuç vermesinin pek mümkün olamayacağına dair kanaatimi ifade etmek ve bu meyanda ilk elden sorulması ve ciddi bir biçimde tartışılması gereken birkaç soruyla tebliğimi tamamlamak istiyorum.

1)Fıkıh usulü tarafından korunmaya çalışılan anlamın değeri nedir?

2)Gerekli olan, fıkıh usulü tarafından korunmaya çalışılan bu anlamın dışında yeni bir anlam peşine düşmek midir (nasları yeniden anlamak), yoksa, mevcut anlama sadık kalarak, onu yorumlamanın, uyarlamanın ve güncelleştirmenin imkan ve yollarını, diğer bir ifadeyle sözü edilen "anlam"ın bizim için anlamını aramak mıdır?

3)İnsan hakları, hukukun üstünlüğü gibi çağdaş değerleri, uluslar arası anlaşmaları merkeze alan yeni yaklaşımlar ve yöntem arayışları, hitap merkezli klasik kurguya aykırı olur mu? Diğer bir ifadeyle, hem hitap merkezli klasik yöntemin kullanılması, sözü edilen çağdaş kavram ve değerlerin merkeze konulması teorik olarak mümkün müdür?

4) Hitap merkezli düşünüş ve mevcut anlamın korunması varsayımı geçerliliğini sürdürdüğü takdirde, yeni anlama yöntemlerinin meşruluğu nasıl sağlanabilir?

EKLER:

Ek 1: Fıkıh usulü tanımları:

*Şâşî (ö. 344), Usûlü'ş-Şâşî, 13.

فإن أصول الفقه أربعة: كتاب الله تعالى و سنة رسوله و إجماع الأمة والقياس فلا بد من البحث في كل
واحد من هذه الأقسام ليعلم بذلك طريق تخريج الأحكام

[30] Prof. Dr. M. Akif Aydın, müteşekkir olduğum müzakeresi esnasında, fıkıh usulünün bir işlevi'nin de kamu otoritesinin dine müdahelesini önlemek olduğunu belirtmiştir. Fıkıh usulünün temel varsayımları ve işlevleri birlikte düşünüldüğünde, böyle bir neticeye ulaşmak mümkün görülebilir. Gerçekten de fıkıh usulü Şatıbi'nin de bilirttiği gibi, dini korumak gibi bir işlevi üstlendiğine göre, bu korumanın kamu otoritesinin müdahalelerini de içine alacağı açıktır. Ancak fıkıh usulünün kamu otoritesinin müdahelesini önlemek işlevini üsülendiğini söylerken, ince bir noktayı göz önünde bulundurmak yerinde olur. O da şudur: Fıkıh usulünün oluşumunda Muaviye ile başlayan 'din ve siyasetin ayrışması' sürecinin etkisini de gözden ırak tutmamak ve din ve siyasetin ayrışması sürecinin fıkıh usulündeki temel anlayışların oluşmasına, netleşmesine ivme kazandırdığını göz önünde bulundurmak gereklidir. Tabir caizse fıkıh usulünün temel parametreleri, Muaviye'nin 'din işlerinizi kendiniz düzenleyin, siyaseti bize bırakın' sözünde ifadesini bulan ayrışım sürecinin sonrasında, fıkhı kendi ayakları üzerinde durdurma çabasının sonucunda oluşmuştur.

*Bâkıllânî (ö. 403), Takrîb, I, 172-173.

فأما أصول الفقه فهي العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين . وقد علم أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة و أمارات يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة الظن لذلك أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم ... فيجب أن تكون العلوم التي تبنى عليها العلوم بالفقه هي أصول الفقه و أن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها وحصول العلوم التي بحصولها يمكن النظر في تلك الأدلة على مراتبها وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم ولا يمكن التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام المكلفين لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب في الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معانية المعلق بها الأحكام فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه

Basrî (ö. 436), Mu'temed, I, 5

النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال و كيفية الاستدلال بها وما يتبع كيفية الاستدلال بها

Fıkhın yolları (turuku'l-fıkh), üzerinde sahih nazar icra edildiğinde fıkha ulaşılan şeyler olup "delalet" ve "emare" olmak üzere ikiye ayrılır. Delalet üzerindeki sahih nazar, "ilm"e, emare üzerindeki sahih nazar ise "zann-ı galib"e götürür. [Nazar, fikir demektir. Buna istidlal de denilebilir. İstidlal, -bir şeye itikad veya zan ile ulaşabilmek için- itikadat veya zununun tertibidir (Basri, I, 4-6).

Tanımdaki "على طريق الإجمال " kaydı fıkhın muayyen (tafsîlî) delillerini dışarıda bırakmaya yöneliktir. Ona göre, fıkıh usulünü fıkhın delilleri şeklinde tanımlamak, fakîhlerin muayyen deliller hakkında söylediklerinin de fıkıh usulüne girmesi anlamına gelir. Oysâki, emrin vücuba delaleti, nehyin delaleti, icmâ' ve kıyas gibi deliller, fıkıhtakinin âksine muayyen olmayan delillerdir.

*Ferrâ (ö. 458), Udde, I, 70.

وأما أصول الفقه فهو عبارة عما تبنى عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به

*Bâcî (ö. 474), İhkâmu'l-Fusûl, 47.

الفقه معرفة الأحكام الشرعية

وأصول الفقه ما إنبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية

*Şîrâzî (ö.476), Şerhu'l-Lüma', I, 161.

وأما أصول الفقه فهي أدلة الفقه و إنما كان كذلك لأنا قد بينا أن الفقه هو الأحكام الشرعية والأحكام إنما تعرف بالأدلة ويستند إليها فيجب أن تكون الأدلة هي الأصول . والأصول في عرف الأصوليين أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال

*Cüveynî (ö. 478), Burhân, I, 78.

أصول الفقه هى أدلته و أدلة الفقه هى الأدلت السمعية وأقسامها نص الكتاب و نص السنة المتواتر والإجماع ومستند جميعها قول الله تعالى

*Gazâlî (ö. 505), Müstesfâ, I, 5.

العلم بطريق ثبوت هذه الاصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه

*Kelvezânî (ö. 510, Temhîd, I, 5-6.

وأما أصول الفقه فله معنيان معنى فى العرف و معنى فى اللغة فأما معناه فى اللغة فهو ما يبنى عليه الفقه وما يتفرع منه

فأما معناه فى العرف بين الفقهاء فهو الأدلة والطرق ومراتبها وكيفية الاستدلال بها

***Râzî** (ö. 606), Mahsûl, I, 80.

أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الستدلال بها و كيفية حال المستدل بها

***Amidî** (ö. 631), İhkâm, I, 8

أصول الفقه هي أدلة الفقه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية و كيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل

***İbnü'l-Hacib** (ö. 646), Müntehe'l-Vusûl ve'l-Emel, 3.

أما حده لقبا فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية . وأما حده مضافا فالأصول الأدلة الكلية والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالإستدلال

*Nesefi (710)

Hanefi usulcülerden **Nesefi**'nin tanımı: **Fıkıh usulü, delillerden ve delillerin hükümlere delalet yönlerini bilmekten ibarettir.** (Nesefi, fıkhın sözlük anlamının "konuşanın amacını, onun sözünden anlamak" (fehmu garadi'l-mütekellim min kelamih) olduğunu belirttikten sonra, terim anlamının "şer'î ameli hükümleri, tafsili delillerinden istidlal yoluyla bilmek" şeklinde verir (Nesefi, Keşfu'l-esrar, I, 6).

***Sadruşşeria** (ö. 747), Tavzîh, I, 19, 20.

أصول الفقه الكتاب والسنة والإجماع والقياس وإن كان ذا فرعا للثلاثة

وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق

Ek 2: Fıkıh usulünün ana konuları:

***Cessâs**'ın (ö. 370 h.) *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eserinde:

Amm, hass, zahir, nass, mücmel, delilü'l-hitab, hakikat, mecaz, muhkem, müteşabih, beyan.

Emir ve nehiy,

Nesih,

Öncekilerin şeriatı,

Haberler,

Hz. Peygamberin fiilleri,

Hazr ve ibaha,

İcmâ',

Sahabeyi taklîd,

Kıyas, ictihad, istihsan,

Lafızların delaletine ilişkin konular önceliği almıştır. Fıkıh usulüne dair yazdığı eserini, tevhid konularına ilişkin bilinmesi gerekenlere dair bir mukaddime ve Kur'an'ın manalarının istinbat yollarını bilme, delaletlerini istihraç etme ve lafızlarını ihkam etme (vema tatasarrafu aleyhi enhau'l-kelami'l-arabi ve'l-esmau'l-luğaviyye ve'l-ibaratu'ş-şer'iyye) hususunda ihtiyaç duyulan şeyler için bir tavtıe (ayak basma yeri) olarak tavsif etmektedir (Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'an, I, 5)

***Basrî**'nin usul konularını taksimi ise şöyledir: Fıkıh usulü, şer'î hükümlere götüren yollar ve şer'î hükümler de müctehid ve müctehid olmayanı bağlayıcı olduğuna göre bunun bir yolu olmalıdır. Müctehid olmayanın yolu, müctehidin fetvasıdır. Müctehidin yolu ise iki kısımdır.

Birincisi, şer' değiştirmediğinde aklın hükmü üzere kalma. (Şer'in hangi konularda aklın hükmünden nakletmesinin caiz olup olmadığını bilmek için Hazr ve ibahanın zikredilmesi gerekiyor)

İkincisi, hakîmden gelen ya da hakîmden gelmesine yol olan (ictihad).

Hakîmden gelen iki çeşittir:

A.Müstenbat olan: kıyas

B.Müstenbat olmayan: 1)Sözler, 2)Fiiller

1.Sözler: Sözlerin kendisinden sadır olduğu hakim ya bizzat hakimdir (Allah), ya da hatadan korunmuş olduğu için hakimdir (peygamberler ve ümmet –cemaatu'l-ümme.

Sözler iki çeşittir. a.İfadede asıl olan söz (fiiller: emir, nehiy, isimler: amm, hass. Bunların delaletleri ya mücmel, ya da mübeyyendir), b) ifade hususunda başkasına tabi olan söz (harfler).

2.Fiiller:

Bu taksim sonucunda usul konuları şunlar olmaktadır:

Hitab(ın delaleti) içinde yer alan konular: Kelamın kısımları, Hakikat ve mecaz, Harflerin anlamları, Emir ve nehiy, Umum ve husus, Mücmel ve mübeyyen, Fiiller, Nasih ve mensuh

İcmâ'

Haberler

Kıyas

Hazr ve ibaha

Hükümlerin yolları

Delillerle istidlal keyfiyeti

Müftî ve müsteftînin sıfatı

İsâbetü'l-müctehidin

Ek 3: Delillerin tertibi:

*Hanbeli usulcü Ferrâ'nın tertibi:

1.Asl

a.Kitap

b.Sünnet

c.İcmâ'

2.Mefhum-ı asl

a.Mefhumu'l-hitab

b.Delilü'l-hitab

c.Ma'ne'l-hitab

3.Istıshabu hal(Udde, I, 70,71,72)

***Maliki usulcü Baci'nin tertibi:**

1.Asl: Kitab, sünnet, icmâ'

2.Ma'kulü asl: Lahnu'l-hitab, fahve'l-hitab, hasr ve ma'ne'l-hitab

3.Istıshabu'l-hal

***Hanefi usulcü Nesefi'nin tertibi:**

Nesefi Menar adlı usul eserinin başında delilleri sayarken, "Şer'in usulü (usulu'ş-şer'), üçtür, dördüncü asıl kıyastır" der. Keşfu'l-esrar'da ise kıyası niçin dördüncü asıl olarak zikrettiğini şöyle açıklar:

1)Kıyas bize nisbetle asıldır. Çünkü biz ferdeki hükmü ona izafe ediyoruz. Gerçekte ise kıyas asıl değildir. Çünkü, hükmün isbatı hususunda reyin hiçbir rolü yoktur ve kıyas, ilk üç aslın fer'idir.

2)İlk üç aslın etkisi, hükmün aslının isbatı hususundadır. Kıyasın etkisi ise, hükmün vasfının husustan umuma değişmesi hususundadır.

3)Kıyas, ilk üçünden farklı olarak, kat'i değil, zannidir. Bu yüzden kıyasa, ilk üçünde çözüm bulunamaması durumunda gidilir.

Menar'ın şarihlerinden İbn Melek bu yorumlara ilave olarak bir de şunu zikreder: Kıyas dördüncü asıl olarak zikredilmiştir. Çünkü ilk üç asıl (Kitab, sünnet ve icmâ'), hem kelam ilminin, hem fıkhın asıllarıdır. Kıyas ise sadece fıkhın aslıdır. Nesefi'nin şarihlerinden Aynî'nin, metinde "usulu'l-fıkh" yerine, "usulu'ş-şer'" deyiminin seçilmesini, deyimin fıkıh yanında kelam ilmini de içine almasının amaçlandığına bağlaması İbn Melek'in bu izahını destekler.

Ek: 4: Delalet biçimleri:

Delalet konusunun usul eserlerinde nasıl ele alındığını göstermek, mahiyetlerine ışık tutmak maksadıyla, birkaç usulcünün delalet biçimleri konusundaki yaklaşımlarını burada vermek istiyoruz. Bu usulcüler kronolojik sırayla şunlardır: Ebu'l-Huseyn el-Basri (Mutezilî-Hanefî?), Bacî (Eş'ari-Maliki), Şirazi (Eş'ari-Şafii), Cüveyni (Eş'ari-Şafii), Gazali (Eş'ari-Şafii), Amidi (Eş'ari-Şafii).

*Ebu'l-Huseyn el-Basrî, el-Mu'temed:

Hakîmden gelen iki çeşittir:

I.MÜSTENBAT OLAN: Kıyas

II.MÜSTENBAT OLMAYAN: Müstenbat olmayanlar, sözler ve fiillerden ibarettir.

A.Sözler: Sözlerin kendisinden sadır olduğu hakim ya bizzat hakimdir (Allah), ya da hatadan korunmuş olduğu için hakimdir (peygamberler ve cemaatu'l-ümme).

1.İfadede asıl olan sözler

a.Zamana bağlı olarak mana ifade eden sözler (Fiiller): Emir ve nehiy.

b.Zamana bağlı olmaksızın mana ifade eden sözler: Amm, hass, mücmel, mübeyyen.

2.İfadede başkasına tabi olan sözler: Harfler

B.Fiiller (Eylem):

*Bâcî, el-İhkam:

Deliller: Deliller, Asıl, ma'kulü asl ve ıstıshab-ı hâl'den ibarettir.

I.ASIL: Kitap, Sünnet, İcmâ'

A.Mecaz

B.Hakikat

1.Mücmel
2.Mufassal
a.Gayr-ı muhtemel (nass)
b.Muhtemel
aa.Amm
bb.Zahir: Emir ve Nehiy
II.MA'KUL-I ASL:
A.Lahnu'l-hitab
B.Fahve'l-hitab
C.Hasr
D.Ma'ne'l-hitab (kıyas)

III. ISTISHAB.

*Şîrâzî, Şerhu'l-Lüma':
Hitap mücmel ve mübeyyen olmak üzere ikiye ayrılır.
I.MÜCMEL (Müteşabih)
II.MÜBEYYEN:
A.Mantuk (beyanı nutku ile ifade eden)
1.Nass (tek manaya gelen lafız)
2.Zahir
a.Emir
b.Nehiy
3.Umum
B.Mefhum (beyanı mefhumu ile ifade eden)
1.Delilü'l-hitap (mefhumu'l-muhalefe)
2.Fahve'l-hitap (mefhumu'l-muvafaka)
3.Lahnu'l-hitap (muzmarat)

Bütün bu hitaplar mübeyyen kısmından olup kendisiyle kastedileni bilmede başkasına ihtiyaç duymaz ve tafsilî meselelerde bunlarla ihticac sahihtir.

*Cüveynî, el-Burhân:
Lafızdan anlaşılan iki kısımdır:
I.MANTUKUN BİH
A.Anlamını ifade eden lafız
1.Nass
2.Zahir
B.Anlamını ifade etmeyen lafız: Mücmel (müteşabih)
II.MEFHUM
A.Mefhumu'l-muvafaka (fahva)
B.Mefhumu'l-muhalefe

*Gazâlî, el-Müstesfâ:

Peygamberden sadır olan şeyler, lafız, fiil, sukut ve takrirden ibarettir.

Lafzın Delaleti şu şekillerden biriyle gerçekleşir:

I.MANZUMUN DELALETİ

A.Dille ilgili genel meseleler

B.Mücmel ve Mübeyyen

C.Zahir ve Müevvel

D.Emir ve Nehiy

E.Amm ve Hass

II.MEFHUMUN DELALETİ

A.İktizanın delaleti

B.İşaretin delaleti

C.Hükmün münasip vasfa izafesinden talili anlamak

D.Mefhumu'l-muvafaka

E.Mefhumu'l-muhalefe

F.Hz. Pey. Fiillerinin, sukutunun ve istibşarının delaleti

III.MA'KULUN DELALETİ (KIYAS)

*Semerkandî (ö. 539), Mizan,

Hükümlerin Kitabla ilişkilendirilme keyfiyeti ve Kitabın hükümlere delaleti; 1) İbare, 2) İşaret, 3) Izmar, 4) Delalet ve 5) İktiza olmak üzere beş yöndendir.

Hükümlerin ibareye taalluk keyfiyetinin bilinmesi de kelamın dildeki kısımlarının bilinmesine bağlıdır. Kelamın kısımları emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dörttür. İstihbarın, hakiki anlamda Allah'ın kelamına için söz konusu olmadığına göre, hükümlerin kendisine taalluk edeceği kısım geri kalan üç kısımdır. Bu üç kısımdan her biri de âmm, hâss, müşterek, müevvel, zahir, hâfî, nass, müşkil, müfesser, mücmel, muhkem, müteşabih, hakikat, mecaz, sarih, kinaye, mutlak, mukayyed ve benzeri kısımlara ayrılır (Mizan, I, 190-192).

*Amidi, el-İhkam:

Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan oluşan metin hakkındaki inceleme (nazar) iki kısma ayrılır:

A.MANZUMUN DELALETİ

1.Emir

2.Nehiy

3.Amm ve Hassın Anlamı

4.Umumun tahsisi

5.Umumun tahsisinin delilleri

6.Mutlak ve Mukayyed

7.Mücmel

8.Beyan ve Mübeyyen

9.Zahir ve tevili

B.GAYR-İ MANZUMUN DELALETİ

1.İktizanın delaleti

2.Tenbih ve İmanın delaleti

3.İşaretin delaleti
4.Mefhumun delaleti
A.Mefhumu'l-muvafaka
B.Mefhumu'l-muhalefe

Ek 5:

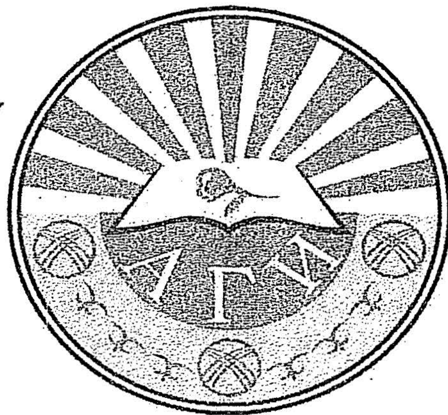
"Fıkıh usulü, şeriatın külli esaslarına (külliyyatu'ş-şer') raci olması sebebiyle, zanni değil, kat'idir. Şeriatın külli esaslarına dayalı olan şeyler ise kat'idir. Şâtıbîye göre fıkıh usulünün külliyatu'ş-şer'e raci olduğu –kesinlik ifade eden- istikra ile açıkça görülmektedir. Fıkıh usulünün kat'i oluşu ise şöyledir:

1.Fıkıh usulü, ya aklî asıllara ya da külli istikraya racidir. Bunların her ikisi de kat'idir. Bu ikisinin mecmu dışında üçüncü bir seçenek yoktur.

2.Fıkıh usulü zanni olsaydı ne aklî bir duruma ne de "şer'î bir külli"ye raci olabilirdi. Çünkü zan akliyyat hususunda makbul değildir ve şer'î alanda ise cüz'i meselelerde söz konusudur. Eğer zannın külliyyatu'-şeriaya taalluku caiz olsaydı, ilk külli olan "aslu'ş-şeria"ya taalluku da caiz olurdu. Bu ise adeten mümkün değildir. Burada külliyat ile, zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyatı kastediyorum. Ve şayet şeriatın aslına zan taalluk etseydi, şek de taalluk ederdi ve şeriatın tağyir ve tebdili caiz olurdu. Bu ise Allah'ın taahhüt ettiği korumanın tam tersidir.

3.Zannı fıkıh usulünde bir asıl yapmak caiz olsaydı, dinin asıllarında (usûlu'd-din) bir asıl yapmak da caiz olurdu. Zannın dinin asılları hususunda asıl olamayacağında ittifak vardır. Aynı durum fıkıh usulü için de geçerlidir. Çünkü fıkıh usulünün, şeriatın aslına nisbeti, tıpkı, usulu'd-din'in nisbeti gibidir. Her ne kadar mertebe itibariyle aralarında farklılık bulunsa da, her ikisi de bütün dinlerde (mille) muteber külliyat olması bakımından eşittir. Bu külliyat dinin korunması kapsamına dahildir..." (Şâtıbî, Muvafakat, Beyrut 1991, I, 19-22).

КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫ
ОШ МАМЛЕКЕТТИК УНИВЕРСИТЕТИ



Арашан Гуманитардык Институтунун ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ

Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İLMÎ DERGİSİ

БИШКЕК 2006.Сан I-II

FIKIH USÛLÜ İLMI'NİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Abdurrahman HAÇKALI•

Abstract

This article deals with the birth and the historical developments of Islamic jurisprudence in Muslim world. In addition, the publication of the sources (books) of this field became central subject of this research. Aim of this article is to explain the reasons behind new publications of the jurisprudence books and give detailed knowledge about the role and services of Islamic jurisprudence in Muslim world for centuries.

Key words: jurisprudence, Islamic, publication, source, theory of law, schools of jurisprudence.

В этой статье исследуеться рождение и историческое развитие исламской юриспруденции в мусульманском мира. В дополнении этому публикации источников (книги) по этой области науки стали главным объектом исследования. Цель этой статьи - объяснить причины в свете новых публикаций книг по исламской юриспруденции и дать подробную информацию о роли и о услугах, которое веками оказывало исламская юриспруденция мусульманскому миру.

Ключевые слова: юриспруденция, исламский, публикация, источник, теория закона, школа юриспpиденции.

GİRİŞ

Orijinalitesi tamamen Müslümanlara ait bilimlerin başında, şüphesiz "Usûlü'l-Fıkh" ilmi gelir. Günümüzde *Fıkıh Usûlü, İslam Hukuk İlminin Esasları, İslam Hukuk Felsefesi, İslam Hukuk Metodolojisi* gibi adlarla Türkçe'ye çevrilen bu bilim dalının Batı dünyasında karşılığı sayılabilecek çalışmalar ise genellikle *jurisprudence* adı altında ancak yakın zamanlarda ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bir çok dilde İslam ve İslam hukuku üzerine çalışmaları bulunan Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın da dikkat çektiği gibi, insanlık tarihinde, çok eski devirlerden beri hukukun izlerine rastlanır. Babil Kralı Hammurabi'nin çıkardığı kanunlar bu gün elimizde mevcuttur. Hintli Brahmanların hukuka dair çeşitli metinleri, Konfüçyus'un çalışmaları, İranlıların Avestaya'ları, Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat'ın hukuki hükümleri ve Bizans imparatoru Jüstinyen'in hukuk müdevvenâtı bize kadar ulaşmıştır. Verdiğimiz bu örneklerin tamamı İslam öncesi döneme ait örnekler olup hukuk tarihi açısından önemli bir yere sahiptirler. Bunlar, hukukun tatbikatına/ uygulanmasına yönelik çeşitli düzenlemeler (kanunlar) olup, hukuk ilmi sayılabilecek bir muhtevaya sahip değildirler. Hukuk ilminin esaslarına, hukuk metodolojisine (ing. Jurisprudence) ve hukuk felsefesine dair ilk teşebbüs müslümanlara ait olup, insanlık tarihine müslümanlar tarafından hediye edilen bu ilmin adı *Fıkıh Usûlü*'dür.[1]

Doğu'da ya da Batı'da bu ilmin mevzuuna dair, yani, hukuku bir ilim dalı haline getiren ve köklerini, kaynaklarını, amaçlarını ve felsefesini ortaya koyan bir ilim dalı müslümanlardan önce ortaya konulmuş değildir. Bu ilme dair sayılabilecek ve elimize ulaşan ilk çalışma Muhammed b. İdris eş-Şafiî'nin (v. 204/819) er-Risâle adlı çalışmasıdır. Fıkıh Usûlü ilmi, IV. – VI. asırlarda zirveye ulaşmış, tamamen sistematik bir bilim dalı haline gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde olduğu gibi, Fıkıh Usûlü ilminin gelişim sürecinde de Türk alimlerin önemli katkıları olmuştur. İmam Mâturîdî (v. 333/944), Debûsî (v. 430/1038), Serahsî (v. 483/1090), Ebu'l-Usr Pezdevî (482/1089) gibi bu ilmin ilk dönem şaheserlerini ortaya koyan alimlerin bir çoğu Türktür.

İslâm dünyasında geliştirilen ve hukukun kaynağını, kökenini, amacını, delillerini ve delillerin özelliklerini, hukûkî akıl yürütmenin metodolojisini, hukûkî kavramlaştırma vb. konuları içeren Fıkıh Usûlü ilmi, Batıda, çoğunlukla *jurisprudence* kavramıyla karşılansa da, bizzat bu kavramın kendi anlamıyla ilgili tartışmalar, onun Fıkıh Usûlünü karşılama konusunda yeterliliği üzerinde düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Batıda bu ad altında yayınlanan eserlerin içerik bakımından farklılıkları, bu bilim dalının içeriğinin belirlenmesi yönünde okuyucuda önemli bir zihinsel karışıklığa yol açmaktadır.[2] Bunun nedeni, Batı'da sistematik bir hukuk biliminin geliştirilmemiş olmasıdır. Son zamanlarda Batıda konuyla ilgili çalışmalarda esaslı bazı değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar "Jurisprudence", "Legal Theory", "Theories of Law", "Legal Philosophy" ve "General Theory of Law" başlıkları altında yürütülmektedir. Günümüzde Batı'da yapılan çalışmalar, aralarında temel yaklaşım farklılıkları olmakla beraber, müslümanlar tarafından yaklaşık bin yıl önce geliştirilmiş olan "Usûlü'l-Fıkh" ilmi formatına benzer bir içerikle yürütülmekte ve "Jurisprudence" adı altında yapılan çalışmalarda, hukukun genel teorisi üzerinde durulmaktadır.[3]

FIKIH USÛLÜ'NE DAİR GENEL BİLGİLER

I- Tanimi

Fıkıh Usûlü'ne dair bir tanım vermeden önce şüphesiz Fıkıh ve Usûl kavramlarının anlamlarına işaret etmekte yarar vardır. Fıkhın klasikleşmiş iki tanımı yapılır. Bunlardan birincisi Ebû Hanîfe'ye aittir: *Fıkıh, kişinin haklarını ve yükümlülüklerini (lehine ve aleyhine olan hükümleri) bilmesidir.* İmam Şâfiî'ye nisbet edilen tanımı ise şöyledir: *"Fıkıh, Şer'î amelî hükümleri, tafsîlî delillerinden çıkararak bilmektir."*[4] Osmanlı alimlerinden bu tarife yakın bir tarifte bulunanlar Fıkhı bir meleke olarak tanımlarlar. Onlara göre Fıkıh, Şer'î amelî hükümleri delillerinden çıkararak bilme melekesidir.[5] Şüphesiz Fıkha dair diğer pek çok tanım yapılmıştır. Fıkhın muhtevî olduğu hükümlerin kat'î ya da zannî olmalarına göre farklı yaklaşımlarla tanımı yapıldığı gibi, naslardan doğrudan ele edilen hükümler ile içtihat yoluyla ulaşılan hükümler arasında ayırım yapan tanımları da vardır. Biz, Fıkıh Usûlü'nün tarihi sürecine işaret ederken Fıkhın terimleşme sürecine de temas edeceğimiz için burada sadece muayyen bir ilim dalının adı olması hasebiyle Fıkhı tanımlayacağız: *"Fıkıh, nass ya da istinbat yoluyla ulaşılan şer'î amelî hükümleri muhtevî olan ilim dalının adıdır."*[6]

Fıkıh Usûlü (Usûlü'l-Fıkh) tamlamasında geçen usûl kelimesi Arapça asl kelimesinin çoğulu olup, lügatte, "müşahhas ya da mücerred olsun, bir şeyin temeli; başka şeyin kendisine bina edildiği veya başkasının kendisinden türediği şey" anlamına gelir. Asl kelimesinin, bu temel anlamları etrafında, literatürde oldukça yaygın ve bir çok manaya gelen kullanımı vardır.[7] Usûlü'l-Fıkh tamlamasındaki kullanımında asl kelimesi, Fıkhın dayandığı deliller anlamına gelmektedir.[8]

Fıkıh Usûlünü, muayyen bir ilim dalının adı olması hasebiyle şöyle tanımlayabiliriz: Fıkıh Usûlü, şer'î amelî hükümlerin, tafsîlî delillerden istinbâtı ile ilgili kaideleri konu edinen ilim dalıdır.[9] Tanımdan da anlaşılacağı gibi, şer'î olmayan hükümler bu ilim dalının konusu olmadığı gibi, amelî olmayan hükümler de bu ilimin konusu değildir. Tafsîlî delil her biri bir meseleyle ilgili özel, cüz'î delil demektir. Mesela, **"Allah alışverişi helal, ribâyı ise haram kılmıştır..."**[10] ayeti kerimesi tafsili bir delildir. Fıkıhçı/müçtehit, bu ayetten, alış verişin helal olduğunu, faizin ise haram kılındığını istinbat eder. Ancak, tafsîlî delillere dayanarak hüküm istinbâtından önce, fakîh bu delillerin muteber olduğunu genel manada ortaya koymalıdır. Bunun için icmâlî delillerin muteberliğinin ispatı gerekir. İcmâlî delil, cüz'î ve tafsîlî delilleri muhtevî küllî delildir. Mesela, hükümlerle ilgili ayetler birer tafsîlî delildir. Bu ayetleri muhtevî olan Kur'ân ise icmâlî bir delildir. 'Fıkhın delillerinden birincisi Kur'ân'dır' dediğimiz zaman Kur'ân'dan icmâlî bir delil olarak bahsetmiş oluruz. Hadisler de münferit olarak ele alındığında tafsîlî delil olurken, Sünnet, bir bütün olarak icmâlî delil olmaktadır. Tafsîlî delillerin her birinin delil olabilmesi, dahil olduğu icmâlî delilin muteber bir delil olup olmadığına bağlı olduğu için, icmâlî deliller de Fıkıh Usûlünün konuları arasında yer alır. Mesela, bir meseleyle ilgili bir kıyas işleminde bulunmadan önce, usûlcünün, Kıyas'ın meşru ve muteber bir delil olduğunu ispatlaması gerekir. Dolayısıyla, Usûl eserlerinin önemli bir kısmını, delillerin meşruiyeti tartışmaları oluşturur.

II- Fıkıh Usulü Eseerlerinin Telif Nedenleri ve Amaçları

Fıkıh Usûlü ilminin amacı, genellikle, "Şer'î amelî hükümlerin bilgisine ulaşmaktır" şeklinde genel bir yaklaşımla ifade edilir.[11] Elbette bu ifade, bu ilmin olgunlaşmasının akabinde böyle yalın bir hal alabilmiştir. Ancak meselenin daha iyi anlaşılması için tarihsel süreç ve Fıkıh Usûlünü ve ilgili eserlerin telifini doğuran şartlar ve ihtiyaçlara bakmak gerekir.

Özellikle hicrî II. Asırda serbest ve bağımsız bir şekilde yürütülen içtihat faaliyetinin, İslâm toplumunda oldukça farklı uygulamalara, bunun da bazı sıkıntılara yol açtığını biliyoruz.[12] Kur'ân'ın nâzil olduğu ortamda yaşayan, onun nuzûlüne ve bizzat Peygamberin yaşantısına ve beyânına şahit oldukları için nassların manalarını gayet iyi bilen sahabe asrından uzaklaşıldıkça, nasların manalarının anlaşılması hususunda belirli kâidelerin ortaya konulması ihtiyacı hasıl olmuştur. Fakihlerin içtihat ederken nassları nasıl yorumladıklarının ve hüküm istinbatında riayet ettikleri kaidelerin ortaya konulması da bir gereklilik olmuştur. Yani, içtihat faaliyetinin nasıl yürütüldüğünün ortaya konulması ve verilen hükmün geçerliğinin sorgulanması,

müçtehitlerin içtihatlarında kullandıkları kaideleri ilim meclislerinde ortaya koymalarını gerektirmiştir. Ayrıca, Şâfi'î'nin er-Risâle adlı eserinde de görüldüğü gibi, sahabe ve tâbiînden gelen rivayetler (eser) ışığında müçtehitlerin içtihat ve yaklaşımların bir değerlendirmesi de yapılmakta idi. II. Ve III. asırlarda usûl ve yönteme yönelik ciddi tartışmaların yaşandığını görüyoruz. Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y ayrışması, haberi âhâd ile ilgili tartışmalar, nasların anlaşılmasında riayet edilecek dil kâideleri, Kıyas vb. İçtihat yöntemleri üzerinde yoğun tartışmaların yaşandığı bilinmektedir.

Bu tartışmaların yanında, mezheplerin teşekkülü ile birlikte, hem mezhep fürû'unun sıhhatini ortaya koymak hem de sonrakilere bu hükümlerin istinbat yollarını göstermek Usûl eserlerinin kaleme alınış amaçları arasında yerini almıştır.[13]

Fıkıh Usûlü ilmi, aynı zamanda, Tefsir ve Te'vil kaideleriyle beraber, İslam ümmetinin ortaya koyduğu ilmî mirasın ve kültürün sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde aktarım görevini de üstlenmiştir. Bu, İslâm ümmetinin ilk dönemle sağlıklı bağlantısının sürdürülmesi anlamına gelir.

Fıkıh Usûlü, aynı zamanda bir yorum metodolojisidir. Gerek beyan, gerekse kıyas ve makâsıd içtihatları yoluyla olsun nasların yorumunu ve onlardan hüküm çıkarma yollarını ortaya koyar.

III- TARİHSEL SÜREÇ

Diğer İslâm bilimlerine paralel olarak, Fıkıh Usûlü ilmi de gelişim seyri takip etmiştir. Bu seyrin ve tarihî arkaplanın verilmesi, bu ilim dalının ve içeriğinin daha iyi anlaşılması için gereklidir. Bu, okuyucuya, kavramların anlaşılması, mezheplerin ve eserlerin gelişim yönünü, seyrini ve konular arasındaki bağlantıyı gösterecektir.

Fıkıh Usûlü'nün ortaya çıkış sürecine temas etmeden önce Fıkıh kavramının gelişim süreci ve bu süreçte yaşanan anlam değişikliğinin bir nebze olsun verilmesi zaruridir. İslam'ın ilk dönemlerinde, bilim dalları müstakil hale gelip sistematik bir tertip ve tasnif ile bunlara ait kavramlar ve terimler oluşturulmadığı için, diğer kavramlar gibi fıkıh kavramının da sonradan kazandığı terim anlamına ulaşmadan önce bir gelişim süreci geçirdiğini görmekteyiz.

Sözlük anlamı itibarıyla "Fıkıh" kelimesi, *bir konuda ehil olan kimsenin o konuyla ilgili bilgisi ve kavrayışını ifade edecek şekilde anlamak ve bilmek*, kök anlamlarına gelir.

Ayet ve hadislerde kullanılan fıkıh kelimesi, bir ilim dalı haline gelip terimleşen Fıkıh kavramıyla lafız ve mana bakımından irtibatlı olsa da, tamamen örtüşmez. Fıkıh kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de "bir şeyi iyi ve tam anlamak ve kavramak" anlamlarına gelmekte olup "fi'd-dîn" kaydıyla kullanıldığında ise, "dinde derin bilgi sahibi olmak" şeklinde daha özel bir anlamı ifade eder. Tevbe Sûresi 22. ayette, Müslümanların topyekün savaşa çıkmamaları ve bir kısmının geride kalarak dini konularda bilgi sahibi olmaları (liyetefakkahû fi'd-Din) emredilmektedir. Aynı şekilde hadislerde "fi'd-Dîn" kaydıyla geçmekte olan "fıkıh" kelimesi, Din ve Kur'ân konusundaki bilgi anlamına kullanılmıştır.[14]

İlk dönem kullanımında *fıkıh* ve *ilim* kavramları *İslâm'ı bilme* anlamında birbirinin yerine kullanılabiliyordu. Hicrî 1. asrın sonlarına doğru hadis toplama hareketi başlayıp sırf *hadis* rivayeti ile uğraşan muhaddislerin ortaya çıkması ile *fıkıh* konularında uzmanlaşmaya doğru gidilmesi, *ilim* kavramı ile *fıkıh* kavramının biraz daha birbirinden farklılaşmasına yol açmıştır. Bu süreçte ilim ve *fıkıh* terimleri birbirinden farklı anlamlara kullanılmaya başlanmış, *ilim* kavramı Kur'ân, Sünnet ve sahabeden gelen rivayet (eser) bilgisi, *fıkıh* da Kur'ân ve Sünnet'ten istinbat ve içtihat yoluyla elde edilen bilgi anlamında kullanılmaya başlamıştır.[15] Şer'î amelî hükümleri bilmek şeklindeki daha sonra kazandığı anlamdan önce *Fıkıh* kavramı, bu dönemde itikâdî, ahlakî ve amelî hükümlerle ilgili bilgileri kapsayacak şekilde genel bir anlamda kullanılmaktaydı. İmam Azam Ebû Hanîfe'ye atfedilen ve içeriği tamamen İman, Allah'ın birliği, sıfatları ve peygamberlik gibi itikâdî esaslarla ilgili olan eserin adının el-Fıkhu'l-Ekber olduğu dikkate alınırsa, *fıkıh* kavramının bu dönemde akâid ilkelerini de içerdiğini görürüz. Bunun yanında *fıkıh* kavramıyla ilgili diğer iki tamlama *Fıkh-ı Zâhir* ve *Fıkh-ı Bâtın* şeklindedir. Dolayısıyla bu dönemde Fıkh'ın, amellerin zahiriyle ilgili hükümleri içerdiği gibi, manevi yönleriyle ilgili meseleleri de içerdiğini biliyoruz. Ebû Hanîfe'ye atfedilen *"Fıkıh, kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri (haklarını ve yükümlülüklerini) bilmesidir* şeklindeki tanım da Fıkh'ın bu kapsamlı içeriğini yansıtmaktadır.[16]

Hicrî II. asırda Kelam ilminin ortaya çıkmasına paralel olarak, bu asrın sonlarına doğru Akâid konularının Fıkıh ilminden ayrıldığını görmekteyiz. Daha önce rivayete dayalı bilgi de hadis çalışmaları sebebiyle Fıkıh'tan ayrılmaya başladığı için, Fıkıh Kavramının kapsamı, hicrî II. Asrın sonlarına doğru gittikçe daraldı ve *Fıkıh, Şer'î amelî hükümlerin sistemli bir şekilde incelendiği literatüre ve bilim dalına mahsus hale geldi.* Benzer bir şekilde *ilim* kavramı da, o dönem dikkate alındığında hadis ve esere münhasır hale geldi.[17]

Fıkıh Usûlü İlmi, Fıkhın kaynaklardan elde edilmesinin teorik yöntemi olduğu için doğal olarak, uygulamayı müteakip yazıya geçirilmiş ve usûle ait literatür fürû' literatüründen sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Fıkh Usûlü ilminin, müstakil eserlere konu olmuş bir şekilde ortaya çıkışını, Fıkhın yukarıda verilen süreci sonrasında aramak doğru olacaktır. Ancak, Fıkıh Usûlü bir ilim dalı olarak ortaya çıkmadan önce, bu ilmin konusuyla ilgili ne tür yaklaşım ya da gelişmeler yaşandığına dönemler halinde kısaca göz atmakta yarar vardır.

Hz. Peygamber Dönemi:

Bu dönemi, Fıkhî hükümlerin kaynakları bakımından irdeleyebiliriz. Bu dönemde hükümlerin ilk kaynağı vahiydir. Meydana gelen ve hükmü bilinmeyen bir meselenin hükmü konusunda Hz. Peygamber'in s.a.v. tavrı, öncelikle konuyla ilgili bir hükmün vahiy yoluyla kendisine bildirilip bildirilmeyeceğini beklemek idi. Eğer konuyla ilgili bir hüküm bildirilirse, hüküm kaynağı doğrudan vahiy olmuş olurdu. Ya da, herhangi bir sebep olmadan, zaman zaman vahiy yoluyla hükümler bildirilirdi.

Eğer bir müddet beklenmesine rağmen konuyla ilgili bir hüküm vahiy yoluyla bildirilmezse, Hz. Peygamber kendisi karar verirdi. Buna kaynaklarda Hz. Peygamberin içtihadı denilmektedir. İslâm alimlerinin çoğunluğuna göre Hz. Peygamberin içtihadı hem caiz hem de vakidir.[18] Hz. Peygamber hem kendisi içtihatta bulunmuş, hem de zaman zaman ashabını içtihada yönlendirerek içtihat eğitimi vermiştir. Ancak onun döneminde içtihat faaliyetinin sınırlı bir sahada cereyan ettiği ve vahyin kontrolünde olduğu bilinmektedir. Zaman zaman meydana gelen günlük işler, idare ve yargı gibi hususlarda Hz. Peygamber'in içtihatlarının örnekleri kaynaklarda zikredilmektedir. Dolayısıyla, Hz. Peygamberin sünneti de o dönemde hüküm kaynağı olmuş olmaktadır. O, Kurân'da mücmel olarak bildirilen hükümleri hem söz hem de tatbik ile beyan eder, ya da, hakkında hüküm bildirilmeyen konularda hüküm koyardı. Fıtır sadakası, vitir namazı, hala ve teyze ile yeğenlerin aynı anda bir erkeğin nikahında olamayacağı gibi hükümler, sünnet tarafından bildirilen hükümlerden bazılarıdır.

Sahabe Dönemi:

Sahabe dönemine gelindiğinde, Fıkıh Usûlü prensiplerine örnek ve delil olarak alınacak uygulamaların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu dönemde, Kur'ân ve Sünnet ilk başvurulan hüküm kaynaklarıdır. Bunların yanında, meydana gelen hadiselerle ilgili olarak sahabenin hem istişare yoluyla hem de kişisel içtihatta bulunarak hükmü araştırdıklarını görmekteyiz. Kur'ân ve Sünnette hükmü bulunmayan meselelerle ilgili olarak içtihada/re'ye başvurulacağı hususunda sahabenin icmâ'ının bulunduğu, bir çok İslam alimi tarafından dile getirilmiştir.[19]

Bu hususa işaret eden Cüveynî şöyle der: *Sahabeyi anlatanlar, bir meselenin hükmünü araştırırken önce Allah'ın kitabına baktıklarını, orada meselenin hükmünü bulamazlarsa Sünnet'e müracaat ettiklerini, eğer orada da ilgili bir hüküm bulamazlarsa meşverete baş vurduklarını ve re'ye yöneldiklerini tevâtüren naklederler.*[20]

Sahabe döneminde içtihadın yazılı kuralları bulunmasa da, Cüveynî'nin yukarıdaki ifadeleri, onların hüküm kaynakları konusundaki tutumlarını göstermektedir. Bunun yanında, sahabe, içtihatlarında İslam'ın ruhu ve maksatlarına riayet ve istinat etmiş olup, bu onların içtihatlarının belirgin özelliklerinden birisi haline gelmiştir. Çünkü onlar, vahyin geliş sürecine tanık olmuş ve İslam'ın maksatları hususunda yeterli bir anlayış elde etmişlerdi. Zekat vermeyi reddedenlerle Hz. Ebu Bekr'in mücadele etmesi, Kur'ân'ın Mushaf şeklinde bir arada toplanması, bir çok kişinin tek kişiyi öldürmesi durumunda hepsine kısasın uygulanacağı, içki cezasının yeterli derecede caydırıcı görülmediğinde miktarının arttırılması gibi örnekler, sahabe içtihadının bir kaçıdır.[21]

Fıkıh Usûlü Literatürünün Ortaya Çıkışı ve İlgili Dönemler

Bir ilmi disiplin olarak Fıkıh Usûlü'nün ortaya çıkışı ve olgunlaşması sürecinde geçirdiği aşamaları üç devrede ele alabiliriz. Başlangıç dönemi; h. 3. asrın sonlarına kadar devam eder. Gelişme merhalesi h. 4. asrı kapsamakta, olgunlaşma merhalesi ise h. 5. asrı ve 6. asrı içermektedir.[22] Şüphesiz, sonraki tarihsel süreçte teoriyi geliştiren,

olgunlaştıran ve katkıda bulunan çalışmalar yapılmıştır. Günümüzde de Fıkıh Usûlüne dair çalışmalar devam etmektedir.

İlk asrın ortalarından itibaren yazılı kuralları olmamakla birlikte oldukça serbest bir içtihat faaliyetinin yürütüldüğü görülmektedir. Özellikle Mekke ve Medine dışında Suriye, Irak ve Mısır gibi ülke, toplum, kültür ve sosyal yapılarla karşılaşılması sonucu, ortaya çıkan meselelerin fıkhî-hukûkî çözümlerinde İslam toplumunda birliktelik sağlanamamış ve uygulamada zaman zaman problemlerle karşılaşılmıştır. Bu problemlerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir tedbir olarak İmam Malik'in el-Muvatta adlı eserinin esas alınarak tatbik edilmesi Halife tarafından önerilmiş ise de, bu teklifin bizzat İmam Malik tarafından reddedildiği rivayet edilmektedir. Çünkü, ona göre de, İslam toplumunun farklı bölgelerinde şartlar değişik olduğu için farklı içtihatların ortaya çıkması doğaldı. Ayrıca, Kur'ân ve Sünnet'te, kendisiyle ilgili kesin hüküm bulunmayan meselelerde müçtehitler farklı kanaatler ve hükümler ortaya koyabilirdi. Sahabenin uygulamasında da görüldüğü gibi, içtihatların birbirinden farklı olması mümkündür ve delile istinat ettiği müddetçe hepsi meşrudur.

Peygamber asrından uzaklaşıldıkça, yani zaman geçtikçe, içtihat edenlerin, içtihatlarının geçerliği ile ilgili tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bazı Kur'ân ayetlerinin her zaman kesin bir anlama gelmeyip birden çok manaya muhtemel olması, hadislerin hem rivayeti hem de manalarının anlaşılması ile ilgili problemlerin artması, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde içtihat ederken başvurulan Kıyas vb. yolların meşru olup olmadığı, kimlerin içtihada ehil olduğu gibi meseleler II. asrın başından itibaren yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır. Bu durum, tartışma konularıyla ilgili bilgi ve yaklaşımların birer risale şeklinde ortaya konulmasına ve Fıkıh Usûlü literatürünün yavaş yavaş oluşmasına yol açmıştır. Kaynaklar. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf'un Fıkıh Usûlüne dair ilk eseri kaleme aldığını kaydetmekte ise de, bu çalışma günümüze ulaşmamıştır. Fıkıh Usûlüne dair elimize ulaşmış bulunan ilk eser, h. 204 tarihinde vefat etmiş bulunan İmam Şâfiî'ye ait er-Risâle adlı eserdir.

Şafiî'nin çalışması ilk usul eseri olarak kabul edilse bile onu takip eden devirde (3. yy.) usul düşüncesi henüz kapsamlı ve sistemli bir hale gelememiş olup yapılan çalışmalar, muayyen konularla ilgilidir.

Gelişme merhalesi sayılan IV. asırda Fıkıh Usûlü'ne dair kapsamlı eserler ortaya konulmuş olup, usul konularıyla ilgili bir çok tanım ve yaklaşım ortaya çıkmıştır. Fıkıh Usûlü ilmi açısından gelişmenin sürdüğü ve belki de önceki döneme nazaran, kapsamlı ilk eserlerin verilmesiyle bu ilme yönelik faaliyetin artarak devam ettiği söylenebilir.

Bu dönemin en önemli eseri, bize ulaşan kapsamlı ve sistematik bir usûl eseri olması bakımından Hanefî alimlerinden Ahmet b. Ali el-Cassas'ın (v. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl* adlı eseridir. Kadı Abdülcebbar'ın (415/1024) bize ulaşamış olan el-Umed adlı eseri yanında el-Muğnî adlı eserinin Fıkıh Usûlünü de içeren eş-Şer'iyyât kısmı bu döneme ait çalışmalar olarak görülebilir.

Olgunlaşma merhalesi sayılan 5. asırda ve 6. asrın başlarına doğru Fıkıh Usûlü ilmine dair müstakil, ileri düzeyde, sistematik eserler ortaya çıkmıştır.

Fıkıh Usûlü Telif Meslekleri

Uygulamadaki problemlerin ve tartışmaların etkisinin yanında, teorik bir bilim dalı olarak Fıkıh Usûlü ilminin ortaya çıkışını tetikleyen iki önemli unsura dikkat çekmek gerekir. Bunlardan birisi Kelam ilmi, diğeri ise teşekkül etmiş bulunan Fürû'-u Fıkıh literatürüdür. Fürû meseleleri etrafında gelişen ve şekillenen tartışmalar, fıkıh meselelerine hakim ilkelerin ortaya konulmasını gerektirmiştir. Bu eğilim, mezheplerin fürû doktrinlerinin olgunlaşmasının akabinde gelişmiş ve tabiî olarak mezhebi bir karakter taşımak durumunda olmuştur. Bu açıdan fıkıh mezheplerine mensup alimlerin tavırları müşterektir.

Her üç dönemi de kapsayacak şekilde usul eserlerinin telifinde *Mütekellimîn (Kelamcılar)* ve *Fukahâ (Fakihler)* mesleği olmak üzere iki ayrı yöntem takip edildiği bilinmektedir. Her ikisini birleştirdiği ifade edilen diğer Fıkıh Usûlü telif mesleği *memzûc meslek* olarak adlandırılır. Bu meslek sahipleri ise VII. asırdan itibaren eserlerini telif etmişlerdir.

Fukahâ mesleğine göre eserlerini telif edenler, usûl kâidelerini ortaya koyarken fıkhî yaklaşımı ve teşekkül etmiş fıkhî hükümleri dikkate almış, usul kaidelerini mezhepte kabul edilen fürû' hükümlerini esas alarak oluşturmuşlardır. Dolayısıyla, bu çalışmalarda usûl işlevsel bir tarzda ortaya çıkmış, usûl ile fürû' uyumu sağlanmıştır.

Mütekellimîn mesleğine göre telif edilen eserlerde, müellifler kelamcı olduğu için, Usûliddin çalışma tarzına uygun olarak, Fıkıh Usûlünde hakim olması gerektiğini düşündükleri kâideleri tespite yoğunlaşmışlar ve oluşmuş bulunun Fürû' hükümlerinin etkisinde kalmamaya dikkat ederek usûl kaideleri geliştirme amacında olmuşlardır. Bu tarz usûl yazımının Mutezile tarafından geliştirildiğine tekrar dikkat çekmekte yarar vardır.

Gerek *Mütekellimîn* gerekse Fukahâ mesleğinin ortaya çıkışında ve Fıkıh Usûlü ilminin gelişiminde, Kelam İlmi ve fürû-u fıkıh doktrinlerinin belirleyici şekilde etkide bulunduğu ve bu gelişimi yönlendirdikleri göz ardı edilmemelidir. *Mutezilî alimlerin Fıkıh Usûlünde Kelâmî yaklaşım ve kaygıları ön planda tutmaları, diğer mezhep mensubu alimlerin, kendi mezhep geleneklerinde yerleşik füru hükümlerini dikkate almaları Mütekellimîn ve Fukahâ Usûl yazım tarzının ortaya çıkmasına yol açmıştır.* Fukahâ ekolü olarak adlandırılan ekol daha çok Hanefî alimlerine atfedilir. Bunun önemli bir nedeni, bu tarzı benimseyen alimlerin, Usûl kaidelerinin ortaya konuluşunda mezhep geleneğini/fürû' hükümlerini dikkate almalarının yanında, muhtemelen Kelâm'ın/Kelam bilgi kuramının Fıkıh teorisini etkilememesi yönünde tutum sergilemiş olmalarıdır. Bu tutumlarının arkasında, Kelâm'a karşı bir tavır olabileceği gibi, bu durum, onların sadece fıkıhla meşgul olmalarının getirdiği bir sonuç olarak da görülebilir.[23] Hanefilerden Semerkandî'nin, bu şekildeki usul yazım tarzını eleştirmesi, zamanla başka saiklerin de

devreye girmesiyle birlikte, Hanefi alimler arasında da Kelâmî ilkeleri dikkate alan bir usul geleneğinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.[24]

Mütekellimîn ekolünün ilk örneklerinin müellifleri Mutezîlîlerdir. Mutezile bir kelam ekolüdür. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usul yazarları, özellikle Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin el-Mu'temed adlı eserini örnek almışlardır. Bunun yanında, bu mezhep mensuplarının, Hanefîlerde olduğu gibi, usul meselelerini açıklarken ya da vaz' ederken mezhep imamlarının görüşlerini dikkate aldıklarını söyleyebiliriz. Cüveynî ve Gazâlî'nin çalışmalarında da böyle bir tavır görmek mümkündür.[25]

Mezhep imamlarının görüşlerinden hareketle usul kaidelerinin oluşturulması dört fıkıh mezhebi mensuplarının müştereken yaptıkları bir şeydir, sadece Hanefilere mahsus değildir. Fukaha tarzında, Bâcî (474/1081) ve İbn Akîl'in (513/1119) çalışmalarında olduğu gibi, ya bir mezhep imamının usulünün ortaya konulduğu ifade edilir; ya da, usul konuları işlenirken, diğer çoğunlukta olduğu gibi, yukarıdaki ile aynı anlama alınabilecek bir tavır olarak, mezhep furûundan delil getirilir.[26]

Fıkıh Usûlü eserlerinin tedvininde Kelamcılar metodu ve Fıkıhçılar metodu olarak ayırım yapılsa ve bu bir yöntem farklılığı gibi görülse de, belirli Fıkıh mezhepleri ile bunu özdeşleştirmek doğru görünmemektedir. Bu iki tarzın ayırımında kesin çizgiler olmamakla beraber şu iki ölçü dikkate alınabilir.[27]

1- Meslek farkı ve gelenek

2- Fürû'ya istinat edip etmeme.

Dolayısıyla, Mutezile usulcülerinin dışındaki usul yazarlarını mütekellimin ekolüne mensup yazarlar olarak görmek oldukça indirgemeci bir yaklaşım sayılmalıdır. Yukarıda belirtilen her iki kriterin onların eserlerinde bir arada bunduğunu ifade etmek daha uygun bir yaklaşım olarak görülmelidir.

Fukahâ mesleğine uygun olarak kaleme alınan başlıca usul eserleri şunlardır:

1- el-Fusûl fi'l-Usûl: Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs (v. 370/980): Eser, bize ulaşan sistematik usul eserlerinin ilk örneğidir.

2- Takvîmu'l-Edille: Ebû Zeyd ed-Debûsî (v.430/1038).

3- el-Usûl: Ali b. Muhammed el-Pezdevî (v. 482/1089).

4- Usûlü's-Serahsî: Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v. 490/1096)

Mütekellimîn ekolünün günümüze ulaşan başlıca eserleri şunlardır:

1- eş-Şer'iyyât: Bu eser, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed el-Esterâbâdî' (Kadı Abdulcebbar, v. 415/1024)'nin el-Muğnî adlı eserinin bir cildidir. Müellif, Mutezile imamlarından olup, amelde Şâfi'î'dir.

2- el-Mu'temed: Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî (v. 436/1044). Müellif Mutezile alimlerinden olup amelde Hanefî mezhebine mensuptur.

3- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm:* Ebû Muhammed Ali b. Hazm (v. 456/1063). Müellif Zâhirî mezhebi imamlarından olup bir çok görüşünde Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşler ortaya koymuştur.

4- *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh:* İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085). Eser mütekellim tarzda kaleme alınan çalışmalar arasında sayılsa da, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Şâfi'î mezhebinde yerleşik fürû hükümlerinin savunmasını da yapar niteliktedir.

5- *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl:* Ebû Hâmid Muhammed el-Ğazâlî (v. 505/1111).

Yaşanan süreç içerisinde, farklı Fıkıh ve Kelam mezheplerine bağlı alimlerin birbirlerinden etkilendiklerini ve Fıkıh Usûlü telifinde, orta yolcu bir yaklaşımın, memzûc mesleğin ortaya çıktığını görüyoruz. VII. Asırdan itibaren usul yazarlarının, hem müntesibi oldukları mezhep alimlerinin kaleme aldığı önceki usul eserlerini esas alarak bunları geliştirdiklerini hem de farklı mezheplere mensup alimlerin görüşlerinden de istifade ettiklerini ve bunları cem etmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Aslında etkileşim daha önceki alimlerin eserlerinde de görülür. Bu şekilde Fıkıh Usûlü kaleme alan alimler, usûl kaideleriyle Fürû' hükümlerini birbirine bağlayarak, hem usûl kâidelerinin uygulanabilirliğini sağlamaya çalışmışlar, hem de Fürû' hükümlerini belirli kaideler altında toplamaya çalışmışlardır. Onların diğer bir amacı, usul kaidelerinin sağlam temellere dayalı olduğunu gösterip bunun delillerini ortaya koymak olmuştur.[28]

İbnu'-Sâ'âtî Muzafferuddin Ahmed b. Ali (v. 694/1294) Bedî'un-Nizâm adlı eserinde Pezdevî'nin usûlü ile Âmidî'nin el-İhkâm adlı eserlerini bir araya getirmiştir. Aynı şekilde Sadru'-Şerî'a Ubeydullah b. Mes'ûd (747/1346) et-Tenkîh isimli eserinde Pezdevî'nin usûlünü, Râzî'nin el-Mahsûl adlı eserini ve İbn Hâcib'in el-Muhtasar adlı çalışmasını cem etmiştir.[29]

Bazı Önemli Çalışmalar

Fıkıh Usûlü çalışmaları, bu ilk ve orijinal örneklerinden sonra günümüze kadar kesilmeksizin devam etmiştir. Bu çalışmaların bir kısmı öğretime yönelik olmak üzere kısa metinler tarzında kaleme alınmış, bazıları ise, doyurucu bilgileri muhtevi hacimli eserler olarak telif edilmiştir. Örneğin Hanefî alimlerinden Abdülaziz el-Buhârî'nin (v. 730/1329) *Keşfu'l-Esrâr an Usûli'l-Pezdevî* adlı çalışması ve Şâfi'î alimlerden Abdurrahim b. Hasan el-İsnevî'nin (v. 772/1307) *Nihâyetu's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Usûl* adlı çalışması her iki gelenekteki görüşleri güzel bir şekilde cem ve izah eden hacimli eserlerdir.

Fıkıh Usûlünün bütün konularını muhtevî eserler kaleme alındığı gibi, bu ilmin müstakil konularına dair eserler de kaleme alınmıştır. Ayrıca hususi özelliklerinden dolayı burada zikretmemiz gereken eserler de vardır: İzzuddin b. Abdisselâm'ın (v.660/1262) *Kavâidu'l-Ahkâm fî Mesâlihi'l-Enâm* adlı eseri, hükümlerin gayeci yorumunu yapan ve konuyla ilgili kaleme alınmış müstakil ilk çalışma özelliğini taşır. Aslında eser, V. Asır usul çalışmalarında tartışıldığını[30] gördüğümüz maslahat ve makâsıd konusuna

tahsis edilmiştir. Ebû İshâk eş-Şâtıbî'nin (v. 790/1388) *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a* adlı eseri, Fıkıh Usûlü geleneğinde gayeci yoruma/makâsıda merkezî bir yer veren ve usûlü makâsıdî bakışla yoğuran mümtaz bir eserdir.[31]

Fıkıh Usûlü sahasında özellikle Osmanlı alimlerinin ciddi gayretlerine ve değerli çalışmalarına da işaret etmemiz gerekir. Henüz, pek azı tahkik edilip gün yüzüne çıkarıldığı için bu kültür mirasından tam anlamıyla haberdar olduğumuz söylenemez. Daha önceki eserlere sayısız şerh ve haşiyenin yapıldığını görüyoruz. Pek kıymetli telif ürünü olan erlerin[32] hepsini burada zikretme imaknımız yok. Ancak, Muhammed b. Hamza Molla Fenârî'nin (v. 834/1430) *Fusûlü'l-Bedâi'fî Usûli'ş-Şerâi'* ve Muhammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Mirkâtu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-usûl* adlı eserlerine işaret etmekle yetinebiliriz.

Günümüzde, bütün konularını içerecek şekilde Fıkıh Usûlüne dair yapılan çalışmalar, daha çok Fıkıh Usûlü ilmini tanıtan eserler olarak kabul edilebilir. Bu ilim dalına dair yapılan ilmi çalışmalar ise, daha çok muayyen konuları esas alan akademik çalışmalardır. Günümüzde yapılan çalışmalarda, hem fıkıh Usûlü tarihine hem de muayyen konuların açıklanmasına dair dikkate değer çaba ve sonuçlar ortaya konulmaktadır.

Fıkıh Usûlü ilmi oryantalistlerin de öteden beri ilgilendikleri bir alandır. Oyantalistlerin tarafından, özellikle konunun tarihsel boyutuyla ilgili başarılı çalışmalar yaptığı görülmektedir.[33] I. Goldziher, J. Schacht, N. J. Coulson, W. M. Watt, Melchert gibi araştırmacılar bunların bir kaçıdır.

Sonuç Yerine

Bu kısa çalışmada, doğuşu ve gelişmesi bakımından tamamen Müslümanlara ait bir ilim dalı olan Fıkıh Usûlü'nün tarihsel sürecine, Fıkıh Usûlü'ne dair kaleme alınmış başlıca eserlere ve bunların telif yöntemlerine işaret etmeye çalıştık. Şüphesiz, yüzyılları ihata eden böyle bir serencamın kısaca ortaya konulmaya çalışılmasının getirdiği bazı sıkıntılar okuyucunun hoş görüşüne havale edilmiştir.

Böyle bir ilim dalının ortaya çıkmasında, şüphesiz Müslümanların, hukuka ve hukukun üstünlüğüne dayanan bir anlayışı getiren İslâm gibi bir dine mensup olmaları birinci etkendir. Diğer bir ifadeyle, bu ilimler, Kur'ân ve Sünnet'in tatbikatından ve bu tatbikatın oluşturduğu ve şekillendirdiği Müslüman toplumdan neşet etmiştir. Fıkıh Usûlü'nde ortaya konulan kaidelerin geçerliği ve doğruluğunda, alimler, Kur'ân ve Sünnet'ten deliller getirdikleri gibi sahabenin tavrını da esas almışlardır. Fıkıh Usûlü, sistematik örneklerini IV. asırdan itibaren verse de, sahabe, tâbiîn ve müçtehit imamların yaklaşım ve tutumlarından beslenmiştir.

İslam alimleri, İslam adına ortaya konulan hiç bir hükmün delilsiz olamayacağı, asla kişisel görüşler ve yaklaşımların esas alınamayacağı hususunda hemfikirdirler. Onlar, Şari'in hükmüne ulaşma ve onu ortaya koyma çabasında olmuşlardır. Bu İslam'ın gereğidir. Bunun da, Şâri'den gelen deliller vasıtsıyla olacağı açıktır. Bu delillere

doğrudan ya da usûlüne uygun bir şekilde istinat etmeyen görüşler, kişinin hevasına uyması ve kendini Şâri' yerine koyması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, Fıkıh Usûlü ilmi, ilk dönemden itibaren Şâri'in hükümlerine ittibâ etmenin nasıl sağlandığını bunun yol ve yöntemini ortaya koymaktadır.

Dipnotlar:

- Doç. Dr., T.C. Yüzüncü Yıl Ünv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi; K. C. Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Teoloji Fakültesi Misafir Öğretim üyesi.

1 Muhammad Hamidullah, İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1962, s. 11.

2 R. W. M. Dias, Jurisprudence, London: Butterwords, 1985, s. 3 (nakl. I. A. K. Nyzee, Islamic Jurisprudence, Islamabad 2000, s. 1-2).

3 bkz.: Nyazee, Islamic Jurisprudence, s. 2 vd.

4 Hayrettin Karaman, "Fıkıh", DİA, İstanbul 1996, XIII, 1.

5 Kirmasti, Yusuf b. Hüseyin, Zübdetu'l-Vusûl ilâ Umdeti'l-Usûl, tah. Abdurrahman Haçkalı, Van, 2004, s. 32.

6 krş. Karaman, Fıkıh, DİA, XIII, 1.

7 Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, Te'sîsu'n-Nazar, Kahire tv., s. 10 vd; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, Beyrut 1992, s. 17; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ğamzu Uyûni'l-Besâir, Beyrut 1985, I, 22.

8 Ali b. Muhammed el-Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, Beyrut 1402, I, 7.

9 Krşl.: Zekiyyuddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara 1999, s. 28.

10 Bakara, 2/275.

11 Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, I, 7.

12 Abdullah b. el-Mukaffa', Risâletu's-Sahâbe, tah. Ömer et-Tabbâ', Beyrut 1997, (el-Âsâru'l-Kâmile içerisinde), s. 136 vd.

13 Serahsî, Usûl eserinin girişinde, İmam Muhammed'in eserlerini el-Mebsût adlı eserinde şerhettikten sonra, bu eserlerde esas alınan kaideleri açıklamak üzere usûle dair çalışmasını kaleme aldığını ifade eder. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed es- Serahsî, Usûlü's-Serahsî, İstanbul 1984, I, 10.

14 Karaman, "Fıkıh", DİA, XIII, 1; Şükrü Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci, basılmamış doktora tezi, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 61

15 Özen, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci, s. 65-66.

16 bkz. Ahmed Hasan, İlk dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, Çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, s. 27-32.

17 Ahmed Hasan, İlk dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, s. 37.

18 Ahmed b. Ali el-Cassâs, el-Fusûl fi'l-Usûl, İstanbul 1994, IV, 289.

19 Abdülmelik el-Cüveynî, el-Burhân, Beyrut 1997, II.14; Serahsî, Usûlü's-Serahsî, II, 132-133.

20 Cüveynî, el-Burhan, II, 13-14.

21 Ebû İshâk eş-Şâtıbî, el-İ'tisâm, Beyrut 1991, II, 361; Mustafa Şelebî, Ta'lîlu'l-Ahkâm, Beyrut 1981, s. 36 vd.

22 Tuncay Başoğlu, Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları, Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bil. Ens., İstanbul 2001, s. 9.

23 Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, İstanbul 2004, s. 34-35.

24 Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, s. 27, 35.

25 Onlar, İmam Şâfiî'nin, ribanın illeti ile ilgili görüşüne uygun bir talilde bulunabilme adına uzun uzadıya yorumlamaya çalışmaktadırlar. Bkz.: Cüveynî, el-Burhân, II, 217-218; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, Şifâu'l-Ğalîl, Bağdad 1971, s. 188, 194-195.

26 Başoğlu, Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları, s. 13.

27 Başoğlu, Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları, s. 12.

28 Zekiyyuddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 40.

29 Zekiyyuddin Şa'bân, İslam Hukuk İlminin Esasları, s. 40.

30 Bkz. Cüveynî, el-Burhân, II. 80 vd; Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, Takvîmu'l-Edille, Beyrut 2001, s. 304, 311.

31 Fıkıh Usûlünde makâsıdî yaklaşım tarzının gelişimi için bkz.: Abdurrahman Haçkalı, İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi, İstanbul 2004, s. 85 vd.

32 Osmanlı dönemi İslam Hukuku çalışmaları için bkz. Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslam Hukukçuları, Bursa 2001; Hüseyin Atay, Abdulvehhâb Hallâf'ın İslam Hukuk Felsefesi Adıyla çevirdiği eserin Giriş Bölümü, Ankara 1973, s. 90-150.

33 Bkz. İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Oryantalist İslam Hukukçuları Özel Sayısı, Konya 2005.

Kaynakça:

Ahmed Hasan, İlk dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, Çev. Haluk Songur, İstanbul 1999.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed, el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, Beyrut 1402.

Atay, Hüseyin, Abdulvehhâb Hallâf'ın İslam Hukuk Felsefesi Adıyla çevirdiği eserin Giriş Bölümü, Ankara 1973.

Başoğlu, Tuncay, Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları, Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bil. Ens., İstanbul 2001.

Bedir, Murteza, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, İstanbul 2004.

el-Cassâs, Ahmed b. Ali, el-Fusûl fi'l-Usûl, İstanbul 1994.

Cici, Recep, Osmanlı Dönemi İslam Hukukçuları, Bursa 2001

el- Cüveynî, Abdülmelik, el-Burhân, Beyrut 1997.

ed-Debûsî, Ömer b. Îsâ, Takvîmu'l-Edille, Beyrut 2001.

-----------, Te'sîsu'n-Nazar, Kahire ty.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, Şifâu'l-Ğalîl, Bağdad 1971.

Haçkalı, Abdurrahman, İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi, İstanbul 2004.

el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed, Ğamzu Uyûni'l-Besâir, Beyrut 1985Muhammad Hamidullah, İslâm'ın Hukuk İlmine Yardımları, çe. Salih Tuğ, İstanbul 1962.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Oryantalist İslam Hukukçuları Özel Sayısı, Konya 2005.

Karaman, Hayrettin, "Fıkıh", DİA, İstanbul 1996, XIII, 1-14.

Mustafa Şelebî, Ta'lîlu'l-Ahkâm, Beyrut 1981.

Nyzee,, A. K., Islamic Jurisprudence, Islamabad 2000.

Özen, Şükrü, İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci, basılmamış doktora tezi, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

es- Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed, Usûlü's-Serahsî, İstanbul 1984.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk, el-İ'tisâm, Beyrut 1991.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, İrşâdu'l-Fuhûl, Beyrut 1992.

Zekiyyuddin Şaban, İslam Hukuk İlminin Esasları, çev. İ. Kafi Dönmez, Ankara 1999.

DİN-KÜLTÜR VE ÇAĞDAŞLIK



ERÜ



Din-Kültür ve Çağdaşlık
2004 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri

Yayın No: 378
Sempozyumlar ve Paneller Serisi: 38

1. Baskı, Mayıs 2007, Ankara, 1.000 adet

ISBN 978-975-389-500-2
07.06.Y.0005.378

Redaksiyon : Dr. Mehmet BULUT
Kapak ve İç Tasarım: TN İletişim
Kufi Besmele: Hişâm el-Ğarâvî
Uygulama: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Kurulu'nun
18.04.2006/14-2 sayılı kararıyla uygun görülmüş ve
Mütevelli Heyeti'nin 29.04.2006/1206-4
sayılı kararıyla basılmıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin dizgi, fotomekanik, ofset ve cilt tesislerinde hazırlanıp basılmıştır.

TÜRKİYE DİYANET VAKFI
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

OSTİM Örnek Sanayi Sitesi
1. Cadde 358. Sokak No: 11 06370 Yenimahalle / Ankara
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32
e-posta: tdvyayin@diyanetvakfi.org.tr

İslâm Hukukunun Çağdaşlaşması Sorunu

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM*



Tebliğin başlığı akla şu soruyu getirebilir: Hukuki düzenlemelerde dinin refarans alınmasının çoktan terk edildiği, din ve hukuk alanlarının ayrıştırılmasının çağdaşlığın birincil şartı olarak kabul edildiği günümüzde İslâm hukukunun çağdaşlaşması hangi pratik yararı sağlayacaktır? Kişiler ve toplumlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kuralların hukuk olarak nitelenebilmesi için arkasında bunların uygulanmasını sağlayacak yaptırım gücünü haiz kolluk kuvvetinin bulunması önemli şartlardan biridir. Şu an için İslâm adına böyle bir vakıa, proje ya da anlaşıldığı kadarıyla bir niyet de bulunmadığına göre, İslâm hukukunun çağdaşlaşmasının bir sorun olup olmadığı ister istemez akla gelmektedir. Ancak insanın bütün hayatı boyunca hukuk ile ilişkisi, sadece doğumundan başlayarak değil, sağ olarak doğmak şartıyla ana rahmine düştüğü andan itibaren ölümüne kadar olan zaman kesiti içinde ve hatta ölümünden sonra bile geride kalan yakınlarına düşecek mirasın paylaştırılması açısından sürüp gidecek[1] bir vakıadır. Hal böyle olunca insanın ve içinde yaşadığı toplumun dinî inancı ve bu inancın insan ilişkilerine dair getirdiği özel ya da genel prensipler çağdaş hukuku ve hukukçuları doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Hukukun ana amacı huzurlu ve güvenli bir toplum oluşturmak ise toplumun inanç ve değerlerine kayıtsız kalması düşünülemez. Bu sebeple biz İslâm hukukunun çağdaşlaşmasının iki açıdan önemli olduğunu düşünüyoruz: Birincisi günümüzdeki kanun yapıcı ve kanun koyucuların önüne, hukuktan amaçlanan hedefler doğrultusunda, kişilerin ve toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel (dinî) yapısıyla uyumlu hukuki malzemeler koyarak Türk hukukunun gelişmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunmaktır. Bugün Roma Hukuku kayna-

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

[1] Adil İzveren, *Hukuk Sosyolojisi*, İzmir 1995, s. 1.

ğından nasıl bir Avrupa hukuku oluşmuşsa, tarih içinde oluşan hukuk mirasımızı çağdaş değerlerle geliştirmek suretiyle çağdaş bir Türk hukukunun oluşturulmasına katkıda bulunabiliriz. Sonuç olarak bu teorik bir katkı olacaktır. İkinci ve kanaatimizce daha gerçekçi ve faydalı husus ise, büyük çoğuluğu Müslüman olan halkımızın azımsanmayacak bir bölümünün hukukun pek çok alanı ile ilgili olarak kişisel karar ve davranışlarında dinî hükümlere büyük önem atfetmeleri sebebiyle, onların vicdanen tatmin olacakları ve aynı zamanda dünyevî işlerini kolaylık ve verimlilikle yürütebilecekleri çözümler sunmaktır. İslâm hukukunun bu günkü yapısıyla her iki hususa yeterince cevap verebilecek halde olmadığı da bilinen bir gerçektir.

DİN-HUKUK-ÇAĞDAŞLAŞMA

a) Kapsam ve Kavram

Din özü itibari ile akıl ötesi âlemle ilgili bilgi vermeyi amaç edinmiştir. Tanrı, melek, vahiy, ölüm sonrası hayat ve Tanrı ile ilişki kurma vasıtası olan ibadetler dinin ilgi alanı ile ilgili başlıca kavramlardır. İbadetlerin dışındaki sayılan hususların ilk bakışta inançla ilgili olduğu, fıkıhla ilgisinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Ancak inanca dair bu kavramların, insanı dünyada sorumluluk bilinci içinde yaşamaya savketme gibi bir fonksiyonu bulunduğu düşünülürse, İslâm hukukunun din ile birleşme noktasını da tespit etmiş oluruz. Başka bir deyişle dinin amacı takvâ esasına dayalı ahlâklı bir toplum oluşturmaktır. Hukukun amacı da huzurlu ve güvenli bir toplum düzeni kurmaktır. Din mânevî, hukuk maddî yaptırımlarla amacına ulaşır. Mânevî yaptırımlarla sorumluluk bilincine ulaşmış bireylerden oluşan toplumda hukuk düzeni çok daha kolay ve sağlıklı işler. İşin bu noktasında fıkıh ve İslâm hukuku kavramları arasındaki fark önem arz etmektedir.

Fıkıh kavramı ibadetleri de içine alması sebebiyle İslâm hukuku kavramından daha kapsamlıdır. Ayrıca fıkıh, "konuşanın maksadını anlama" gibi bir sözlük anlamı da içerdiğinden, İslâm dininin koyduğu hükümlerle ilgili bilimin adı olmaya "İslâm hukuku" ifadesinden daha fazla uygun düşmektedir. Çünkü hukuk salt kurallar manzumesi iken, fıkıh aynı zamanda bu kuralların altında yatan maksadın da gözeltilmesi gibi derûnî bir anlamı da ifade eder. Zaten ibadetler ile diğer dünyevî hükümlerin aynı isim (fıkıh) altında ele alanmasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Zira İslâmî anlayışa göre güzel bir niyete dayalı olarak yapılan bütün yararlı dünyevî işler ibadet hükmündedir. Gerçi fıkhın ibadet dahil hemen bütün konuları salt hukuk mantığı ile ele alanmış, fıkhın derûnî buyutu göz ardı edilmiş, bugün kullanılan "İslâm hukuku" adıyla uyumlu bir hal almıştır. Sözgelimi alkollü içki kullanıp, ertesi gün oruç tutanın orucunun fıkhen caiz olduğuna dair günümüzde yapılan değerlendirmeler böyle bir anlayışın ürünüdür. Şayet bu gün Avrupa hukukuna alternatif olacak çağdaş bir İslâm hukuku oluşturulacaksa, fıkıh kavramı ile ilgili olarak ifade etmeye çalıştığımız anlamın, yani güzel bir niyetle yapılan bütün yararlı işlerin ibadet hükmünde olduğu bilincinin insanlara yerleştirilmesi öncelikli amaçlardan biri olmalıdır.

b) Dinî Hükümlerin Değişmesi

Pek çok âyette aklın kullanılmasına vurgu yapıldığı düşünülürse, dinî hükümlerin aklî temellendirmelerden uzak olması düşünülemez. Ancak ibadetlere dair hükümler bu genellemenin dışındadır. Bu konuda yetki Kur'an ve Sünnete aittir. Zira Tanrıyla formal anlamda nasıl bir iletişim kurulacağı akılla tespit edilemez. Bu konuda vahiyle belirtilen ve Hz. Peygamber tarafından gösterilenlerle sınırlı kalmak temel kuraldır. Dolayısıyla ibadetlerin zamanla değişmesi, eksiltilip çoğaltılması söz konusu olamaz. Değişim yeni bir peygamberle olabilir ki, o kapı zaten kapanmıştır. İbadetlerin uygulanması arasında bazı farklılıklar arz etmesi ise, yine o ibadeti öğreten kaynaktan, yani Hz. Pegamberden yapılan farklı nakillere dayanmaktadır ve farklılıklar ibadetlerin ana esaslarıyla ilgili değildir.

İbadetlerin dışındaki dünya hayatına ilişkin dinî hükümlerin akılla bire bir ilişkili olduğu inkâr edilemez. O halde bu hükümlerin aklî değerlendirmelere açık olduğu bu değerlendirmelerin de zamana ve şartlara göre farklılık arzettiği hususu gündeme gelmiş olacaktır. Yani "ezmanın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr edilemez"[2] kaidesinde ifadesini bulan, zamana göre hükümlerin değişmesi söz konusu olacaktır. Ancak bu değerlendirmenin en önemli maddesini, Kur'an ve sünnet hükümlerinin zamani ve mevzii olanlarının, yani furuattan sayılanlarının ve dolayısıyla değişime açık olanların sınırını çizmek teşkil etmektedir. Günümüz İslâm dünyasının baş meselesi budur ve bunun çiözümü de, on dört asırlık İslâm kültürünün ilmi tahlil ve tenkidini gerekli kılmaktadır.[3]

Hükümlerin değişmesinde zamanın önemli bir faktör olduğu vakıası aslında nübüvvet yıllarında kendini göstermiştir. Kur'an'ın nüzûlündeki tedricilik bunun açık örneğidir. Bazı ahkâm âyetleri kronolojik sıra içinde toplumdaki değişmelere paralel olarak fertlerin yükümlülüklerini ağırlaştırma veya hafifletme yönünde hükümleri değiştirmiştir.[4]

Tabii ki bu vakıaya işaret ederken Kur'an ile sabit olan temel hukukî hükümlerin değişebilirliliğini iddia etmek istemiyoruz. Bu anlamda bir temel prensip olarak faiz getirisini meşrû bir kazanç olmadığı tartışılamaz. Ancak neyin faiz olduğu, değişen ekonomik koşullarda tartışmaya devam edecektir. Hırsızlığın, nikâhsız yaşamanın suç olmadığı iddia edilemez. Ancak bu cürümleri işleyen suçlular hakkında belirlenmiş olan cezanın hangi şartların gerçekleşmesi halinde verilebileceği her zaman tartışmaya açık kalacaktır. Esasen Kur'an ile sabit olan temel hukukî hükümler mahdut sayıdadırlar, detaya inmezler, sadece temel ilkeleri belirlerler. Temel ilkelere ve hedeflere ulaşmada vasıta olacak yöntem ile ilgili teknik hükümlerin be-

[2] Mecelle, m. 39.

[3] M. Said Hatiboğlu, "İslâm'ın dünyevîleşmesi mi, dünyevî hayatın islâmîleşmesi mi?" *İslamiyat*, Temmuz-Eylül 2001, s. 8.

[4] Nisa, 4/43; Bakara, 2/219; Maide, 5/90; Enfal, 8/65-66.

lirlenmesini zamana bırakan bir özellik taşımaktadırlar.

Kur'an temel hedefleri belirlemiştir. Bu hedefe ulaşmada bir araç olarak kullanılacak olan tali hükümler yer ve zamana göre sürekli olarak değişeceği için konunun bu yönünü zamana, yani ictihada bırakmıştır. İctihada bırakılan bu alan çok geniş bir alandır. Coğrafyanın, farklı kültür muhitinin, fakihin bilgi birikiminin ve ilim adamı olarak sahip olduğu zihinsel yeteneklerin, ictihadın yönünü tayinde etkili olduğu bir vakıadır. İslâm hukuk tarihi bunun örnekleriyle doludur. Hicaz ekolüyle Irak ekolü arasındaki karakteristik farklılık, Şafiî'nin Mısır'a yerleşmeden önceki mezheb-i kadîmi ile Mısır'a yerleştikten sonraki mezheb-i cedidi, aynı muhitte, hatta aynı mezhep içinde fukaha arasındaki görüş ayrılıkları, bundan da öte bir fakihin aynı konuda birkaç defa görüş değiştirmiş bulunması hatta bunun sahabe döneminden itibaren başlamış olması, bir mezhep içinde müftabih olarak belirlenen bir görüşün değişen zaman içinde birtakım sıkıntılara, hatta haksızlıklara yol açması nedeniyle terk edilerek başka bir görüşün müftabih olarak kabul edilmesi coğrafyanın, farklı kültür muhitinin, fakihin bilgi birikimi ve bir ilim adamı olarak taşıdığı bireysel niteliklerinin ahkâma ne ölçüde etkili olduğunun açık delilidir.[5]

Hayat şartlarının sürekli değişmesi ve bu değişikliğe ayak uyduramamış olmasının en canlı örneği 19. asırdaki Osmanlı'nın Batı'dan hukuk iktibas etmesidir. Avrupa devletleri ile ticari münasebetleri temin etmek ve kolaylaştırmak için 1850 tarihinde Fransız Ticaret kanunu iktibas edilmiştir. Çünkü İslâm hukuku kambiyo işleri, farklı şirket şekilleri, satış akdinin ticaret sahasında arz ettiği farklı şekiller hakkında esasları ve hükümleri ihtiva etmediği için bu sahalarda ve bilhassa yabancılarla Türkler arasında çıkan ihtilâfların çözümünde pek çok problem yaşanıyordu. Bundan sonra da deniz ticareti, muhakeme usulü, icra işleri hakkında kanunlar alındığı gibi ceza ve ceza usulü mukakemeleri kanunları da Avrupa kanunlarından iktibas edilmiştir.[6]

Pek çok eksiklik ve yapılan tenkitlere rağmen ve son dönemde İslâm hukukunun yüz akı sayılabilecek Mecelle'nin böyle bir ortamın zorlamasıyla hazırlamış olduğu da unutulmamalıdır.

c) Aklın Alanıyla İlgili Dinî Hükümlerin Bağlayıcılığı

İslâm hukukunun çağdaşlaşmasıyla ilgili en can alıcı noktayı bu hususun oluşturduğunu söyleyebiliriz. Nitekim günümüzde konu ile ilgili tartışmalar bu konu üzerinde yoğunlaşmaktadır ki, bizim görüşümüz özetle şu merkezdedir:

Bilindiği üzere naslar sınırlı, olaylar sınırsızdır. Bu durumda hakkında nas bulunmayan sorunlar, akıl yürütme ile; yani kıyasla çözümlenmeye çalışılmıştır. Ancak kıyasın da belli bir kurala göre yapıldığı için her olayın aynı yolla çözüme ka-

[5] Hamza Aktan, *Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 168-169.
[6] Sıddık Sami Onar, s. 60.

vuşturulmaya kalkışılması durumunda ciddi sıkıntılar doğabilmektedir. İslâm hukukçuları bu sıkıntıları aşabilmek için istihsan ve ıstıslah adlı iki önemli yöntem geliştirmişlerdir. İstihsan, Serahsî'nin ifadesiyle, "kıyası terk edip insanlar için en uygun olanı alma, kolaylık, müsamaha ve ruhsata göre haraket etme"[7] demektir. Istıslah ise hakkında nas bulunmayan bir olayda, Şari' tarafından muteber olup olmadığı bildirilmemiş bir maslahata dayanarak hüküm verme işidir[8] ki, bu kavram mesâlih-ı mürsele olarak da ifade edilir.

Kur'an'da, yolcu ve hastaların oruç tutmayabilecekleri,[9] zifafa girmeyen kadının boşanması halinde iddet beklemesine gerek olmadığı,[10] kesilmeden ölmüş olduğu halde avcının vurduğu hayvanın yenebilmesi,[11] karısına zina isnat eden kocaya had uygulanmaması[12] vb. hükümler İslâm hukuk usulüne göre "tahsis" olarak adlandırılsa da birer istihsandır.[13] Selem akdi ve ariyye satışları ile ilgili farklı uygulamalar da sünnetteki istihsan örneklerindendir.[14] Hz. Ömer'in Sevad arazisi ve müellefe-i kulub ile ilgili uygulamaları da bir istihsan uygulamasıdır.

Kur'an'ın Mushaf haline getirilmesi, sanatkârlara yapılmak üzere sipariş edilen malların helak olması durumunda sanatkârın tazminle yükümlü tutulması, ordunun ve devletin ihtiyacını karşılamak maksadıyla zenginlerden vergi alınması, devletin bazı suçlara para cezası uygulaması vs.[15] ise İslâm hukukçularının maslahatı esas alarak koydukları hükümlerdir.

Sonuç itibarı ile her iki yöntemle de karşılaşılan problemin kişi ve kamu yararına en faydalı biçimde çözülmesi amaçlanmıştır. Bu yöntemler, var olmaları açısından dine ve tarihî tecrübeye dayansalar da işleyişleri bakımından akla dayandıkları bir vakıadır. En güzel ve en uygun olana yönelmeyi, yani istihsanı gerçekleştirecek olan Şari' tarafından muteber olup olmadığı bildirilmemiş bir maslahatı tesbit ede-

[7] es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl, *el-Mebsut*, Beyrut 1978, X, 145.

[8] Abdülkadir Şener, *Kıyas, İstihsan, Istıslah*, Ankara 1974, s. 67.

[9] el-Bakara, 2/185.

[10] el-Ahzab, 33/49.

[11] el-Ahzab, 33/4.

[12] en-Nûr, 24/6.

[13] Hamza Aktan, "Çağdaşlaşma Sürecinde İslâm Hukuku", *İslam ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 239.

[14] Hz. Peygamber, bir malın kabzedilmeden satışını yasaklamıştır (Ebû Dâvûd, Büyu' 68; Tirmizî, Büyu' 19; Nesai, Büyu' 60; İbn Mâce, Ticarat 20). Buna göre selem akdi de yasaklanmış olmaktadır. Selem, malın hasat edilmeden önce satılması demektir. Bu uygulama sözü edilen hadise zıttır. Fakat Hz. Peygember ziraatla uğraşan Medine halkının nakit ihtiyacını temin etmek için yapageldikleri bu uygulamaya izin vermiş "kim selem akdi yaparsa, teslim zamanını belirleyerek belli ölçü ve tartıda yapsın" (Buhârî, Selem 1, 2; Müslim, Müsaka 128; Ebû Dâvûd, Büyu' 63; İbn Mace, Ticarat 59) buyurmuştur. Ariyye akdi, yaş sebze ve meyve ile kurutulmuş sebze ve meyvenin takas edilmesidir ki, bu da yasaklanmıştır. Ancak böyle bir takas aile fertlerinin ihtiyacı için yapılırsa Hz. Peygamber buna cevaz vermiştir (Buhan Büyu' 82; Müslim, Büyu' 59, 62, 66; Nesai, Büyu' 34; İbn Mâce, Ticarat 55).

[15] Şatıbî, *el-İ'tisam*, Beyrut 1991, s. 351 vd.

cek olan da akıldır.[16] Kur'an'ın üç yüze yakın âyetinde hak ve bu kökten türeyen kelimeler geçmekte, otuza yakın ayette de âdalet ve bu kökten türeyen kelimeler bulunmaktadır. Bu ve benzeri genel kukuk kavramlarının ve Şari'in vaz ettiği genel ilkelerin kavranması, yorumlanması ve müşahhaslaştırılması tamamen insan aklının, yani insandaki hukuk, hak ve adalet normunun gelişkinliğine bağlıdır. Nitekim İslâm'ın her toplum ve zaman için geçerliliği kadar her toplumda farklı neticeler vermesi de bu açıdan izah edilebilir.[17]

Hukuk hayatla birlikte yaşar ve gelişir. Hayat da her zaman değişimle birlikte akar. Bazen reform amacıyla çıkarılan kanunlar, uygulama geçtikten çok kısa bir süre sonra deforme olur. En uzun süre uygulanan kanunlar bile belli aralıklarla revize edilmiştir. Çağdaş dünyada özellikle uluslar arası ticaret ve siyaset, mali konular iyi eğitim almış İslâm hukukçularının dahi çözemeyeceği kadar karmaşık bir hal almıştır. Zaten bu konularla ilgili fazla nas olmadığı söylenebilir. Ancak problem mali konularla da sınırlı değildir. Hz. Peygamber'in ifadesiyle, dünya işlerine akıl vahiyden daha yetkilidir. Ancak vahiy, hak, adalet, güvenlik, genel yarar vs. ile ilgili genel prensiplerle akla rehberlik edecektir. Sözgelimi vahiy mali konularda karşılıklı rıza ve doğrudan veya dolaylı tarafların zarar görmemesi, medeni hukukta adalet ve genel ahlâka uygunluk, ceza hukukunda caydırıcılık, siyasette adalet ve güvenlik gibi bazı genel esaslarla akla çerçeve çizecek, akıl da değişen zamanın şartları, imkân ve ihtiyaçlarına göre sözü edilen hususlardaki amaçları gerçekleştirme yöntemlerini tespit konusunda yetkin olacaktır. Bu şekilde dinin genel prensipleri hukuktan soyutlanmayacağı için, seküler; yani tam anlamıyla din dışı bir hukuk da söz konusu olmayacaktır.

Din, bugün dünyanın pekçok bölgesinde çok önemli "sivil" (seküler) hizmetlere de el atmış durumdadır. Dinî kurumlar, özellikle vakıflar, anaokulundan yüksek öğretime kadar eğitm alanında, kültür alanında, sağlık alanında, hatta uluslar arası ilişkilerde ve siyasette küçümsenmeyecek ağırlıkta bir etkiye sahiptir. Bunların hepsi artık "tamamen sekülerleştiği" iddia edilen kamu alanında olup bitmektedir.[18] Demokratik iddialı bir toplum ve siyasal örgütlenmede, dinî inancın toplumsal ha-

[16] Biz buradaki "akıl" kavramıyla, aklın sözlük anlamındaki "olaylar arasında bağ kuran" anlamı kastediyoruz. Bu aklın ilkeleri de dörttür: 1- Özdeşlik ilkesi: Bir düşüncenin kendi kendisiyle uygunluğunun şartıdır. Bu ilkeye göre, bir şey ne ise odur ve A, A'dır. 2- Çelişmezlik ilkesi: Bir şeyin aynı zamanda kendisi hem de kendisinden başka bir şey olmamasıdır. Buna göre A, aynı zamanda B olamaz. 3- Üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesi: Bir şeyin aynı zamanda ya doğru ya da yanlış olduğu, bunun dışında üçüncü bir halini olmaması. 4- Nedensellik ilke Fıkhi Hükümlerin Evresi: A, B'yi ihtiva ederse B de C'yi ihtiva ederse, A, C'yi ihtiva eder (Ferhat Koca, "Kur'an-ı Kerim'deki Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Deneme", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, İstanbul 1998, s. 79).

[17] Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İstihsan ve İstislah", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 (1986), s. 138.

[18] Mehmet Aydın "Dünyevileşme", *İslamiyat*, c. 4, sy. 3, 2001, s. 15.

yat içinde yerini korumasının yolları bulunabilir. Demokratik işleyişe aykırı olan, dinin veya başka bir şeyin baskı unsuru haline gelmesidir.[19] İşte tam bu noktada, dinin nihai hükümler vaz' ettiği, inanan insanların bu hükümleri yerine getirmek zorunda olduğu, sözgelimi, Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasulü'nün haram kıldığını haram görmeyen, hak dini din edinmeyen Ehl-i Kitab'ın aşağılanarak cizye verinceye onlarla savaşılmasını emreden[20] âyeti uygulama yükümlülüğünün bulunduğu ileri sürülebilmektedir. Bu ve benzeri anlayışlar terör eylemlerinin gerçekleşmesine ya da sempatiyle karşılanmasına fikri zemin teşkil etmektedir. Oysa bu âyet tamamen o günkü siyasi olaylarla ilgilidir. Şayet biz Kur'an'daki her hükme, metin olarak aynen uygulanması gereken evrensel bir değer atfedersek, bugün savaş için modern silahlar edinmek yerine atlar beslemek, alkolik bir adama bir anda içki yasağı koymak, yeni dine girmiş zengin birinden hemen zekât vermesini ve hacca gitmesini istemek gibi, zamana, akla ve bilime ve aynı zamanda dine aykırı bir yol tutmuş oluruz. Özellikle bazı dinî emir ve yasakların belli bir zamana yayıldığı, tedricen gerçekleştirildiği unutulmamalıdır ve bu tedric her zaman için geçerlidir.

İslâm hukukunun dünya işlerini akılla düzenlenmesi onun diğer hukuklardan farklı olmayacağı düşüncesini akla getirebilir. Bu düşünceye katılmıyoruz. Zira en son ve en mükemmel din olan İslâm'ın, insanı ve insanî değerleri merkeze alan ahlâk anlayışı onun hukuk sistemine sinmiştir. Değerli hukukçu Şakir Berki, modern hukuktaki miras taksiminde ana babanın, ancak ölenin çocuğu olması durumunda miraşçı olabileceklerini, ölenin evlatlığı varsa ana babanın hiçbir hakka sahip olamadıklarını, oysa İslâm hukukunda ana babanın birinci derecede mirasçı olduklarını, çocuklarındaki hakları sebebiyle böyle olması gerektiğini savunarak, İsviçre ve onun tercümesi olan Türk Medeni kanununu tenkit eder.[21]

Tebliğimizin başında ifade ettiğimiz gibi, insanımızın önemli bir bölümü, ibadetlerin dışındaki eylemlerinde de fıkhî hükümleri önemsemektedir. Onlara dinin genel prensipleri çerçevesinde hukukun felsefesi ve sosyolojisini dikkate alarak hayatı kolaylaştırıcı ve aynı zamanda dindar olmanın hazzını yaşatacak fıkhî çözümler sunmak zorundayız. Çünkü bunların bir kısmı, dindarlık adına asırlar öncesindeki şartlara göre şekillenen kurallara din olarak uyarak, kendisini toplumdan ve hayattan dışlamakta ve psikolojik veya sosyal sıkıntılar yaşamaktadır. Büyük bir çoğunluk ise, dinî hayatını ibadetlerle sınırlamış, dünyevî işlerine dini karıştırmaz olmuştur. Zira, din adına verilen fetvalar, onun elini kolunu bağlamaktadır. Oysa biz öyle bir peygambere uyuyoruz ki, *"...O peygamber iyiliği emreder,*

[19] Nuray Mert, "Modernlik ve Laiklik", *İslam ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 110.

[20] et-Tevbe, 9/29.

[21] Şakir Berki, "İslam Hukuku Miras Sistemi İle Medeni Kanunun Miras Sistemi Arasındaki Farklar", *AÜİFD*, XXII, Ankara, 1978, s. 5-6.

kötülüğü yasaklar, temiz şeyleri helâl, pis olanları haram kılar, ağırlıkları kaldırıp insanların üzerindeki zincirleri parçalar..."[22]

Din adına örülen zincirlerin kırılması dileğiyle, saygılarımı sunuyorum.

[22] Araf, 7/157.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

PUBLICATIONS OF THE FACULTY OF LETTERS, ISTANBUL UNIVERSITY

İSLÂM TETKİKLERİ ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

REVIEW OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES

Müdür — Editor
PROF. DR. ZEKİ VELİDİ TOGAN

CİLD — VOL. II
CÜZ — PARTS 1
1956 — 57

İbrahim Horoz Basımevi
İSTANBUL
1957

ʾUṣûl al-fıqh'ın tarihi *

Muhammed HAMİDULLAH

Beşeriyetin malûm tarihinde, dünyanın hemen her yerinde çok eski devirdenberi hukukun izlerine raslanır. Babil kralı Hamurabi'nin kanunlarına sahip bulunuyoruz. Hind brahmanlarının *Veda* ve *Smitris*'lerinin metinleri günümüze kadar mahfuz kalmıştır. Çinli Konfiçyus'un *Şu-King* gibi hukukî kitapları vardır. İranlılar *Avesta*'ya sahip idiler. Firavunlar Mısır'ının kadim bir hukuka sahip olduklarına dair bir çok şeyler bilinmektedir. Latinlerin *Oniki levha kanunları* herkesçe malûmdur. Lâtinler, kendi kanunlarına ait bir çok mühim vesikalar, hassaten Ön-Asya menşeli Gaius'un ve İstanbul'da Bizans İmparatoru Justinyen'in hukukî vesikalarını bize terketmişlerdir.

İslâmiyetten evvelki bir devre ait olan bütün bu saydıklarımız cidden kıymetli şeylerdir. Fakat bizzat hukuka dair değil de müslümanların «uṣûl al-fıqh» (yahut hukukun kökleri), Anglosaksonların bugün «jurisprudence» diye adlandırdıkları hukuk ilmine dair bir eser aramağa, daha doğrusu beyhude aramağa koyulunca insan hayretle karşılaşır. Bir çok hukuk musannefatına ve bunların hacimli şerhlerine dünyanın her tarafında raslanabilir, fakat mücerret olarak hukuk ilminden bahseden bir eser, bildiğime göre, lâtinler de müstesna bırakılmamak suretiyle, ne şark ve ne de garplılar tarafından meydana getirilmiş değildir. Biraz ileride göreceğimiz vechiyle bu mevzua dair ilk eser, hicretin 150. yılında (m. 767) doğmuş olan İmâm Şâfiʿî tarafından telif edilmiştir. Belki bu faaliyet müslümanların hukuk sahasına katılışlarının en büyüğüdür, fakat yegâne iştirakleri değildir.

Devlet, insan cemiyetinde malûm, pek eski bir müessesedir. Yalnız devlete ait bir yazılı teşkilât esası ılk defa olarak, okuyup yazmadan mahrum bir ümmîden ibaret olan Peygamberimiz tarafından ilân edilmiştir. 52 maddeden teşekkül eden bu teşkilâtın met-

* M. Fuad Sezgin tarafından tercüme olunmuştur.

ni çok şükür bize kadar intikal etmiştir. Filhakika biz, Atina'nın Aristo tarafından meydana getirilen teşkilî esasına sahibiz. Fakat o, devletin hükümdarı tarafından resmen ilân edilmiş bir kanun değildir, sadece Atina devlet-sitesi idare tarzının hususî mahiyette, bir fert tarafından yazılmış tarihçesinden ibarettir. Aristo'ya muasır Hindli Kautilya'nın *Artha Sastra*'sı da teşkilî mahiyette bir şey değildi. Bütün bunlar Makyavel'in «*Prencipe*» adlı eserinde olduğu gibi devlet idaresi hususunda, krala yapılan nasihatlerdi.

Lâtinler arasında, şikâyetlerin muayyen formüllere uygun olması esası teamülde idi. *Oniki levha kanunları*'na göre, müşteki, şikâyetnamesinde «*üzüm ağacı*» tabirini yazmış olmalıydı. Gaius, şayed bu tabir yerine «*üzüm asması*» yazılırsa mahkemenin, şikâyeti hiç meşgul olmadan reddini emrediyordu. «*Dişe mukabil diş*» şeklindeki kısas fikri her yerde hakkaniyete müstenid bir şey olarak kabul edilmelidir. Fakat «*Hammurabi kanunu*» sırf kıyas yoluyla hareket ederek «*bir şahıs diğer bir şahsın ineğini öldürürse suçlunun ineği öldürülmelidir*», hatta, «*bir kimse diğer bir kimsenin kızını öldürürse esas cezaya çarptırılacak olan mücrimin kendisi değil kızıdır*» demiştir. İngilizler daha ifrata varmışlardı. Çok eski değil, kaza hakkı beyannamesi ilân edilinceye kadar, bir insan bir duvar veya gemi sadmesiyle hayatını kaybedecek olsa duvarı veya gemiyi cezalandırmak lâzımdı. Modern hukukta o kadar çok ehemmiyetli olan «n i y e t» fikri, anlaşılan Peygamber'in «al-ʾAʿmâl bi'n-niyât» (= ameller niyetlere bağlıdır) şeklindeki meşhur sözüne tekaddüm eden devrin meçhulüydü.

U ş û l a l - f ı q h yani hukuk ilmi mevzuuna tekrar gelelim: Bu mevzua dair en eski eserin İmâm Şâfiʿî'ye ait olduğuna daha evvel işaret edildi. Şu kadar var ki, bu, onu teşkil eden unsurların daha eski olmadığı manasını tazammun etmez. Hakikat şudur ki, mesele bir kaç nesilden beri hummalı bir şekilde münakaşa ediliyordu. Peygamber'in sadece bir şahıs tarafından duyulmuş olan mervî bir sözünün (= fukahanın haber-i aḥâdının) İslâm hukukunun, kıymeti haiz bir kaynağı olarak tanınıp tanınmıyacağı meselesi mevcuttu ve bu mesele mutezile ile ehl-i sünnet taraftarlarını ayırıyordu. Ayni zamanda «i s t i ḥ s â n» ın (= bir şeyin hakkaniyet ve akl-ı selim esasına uygun bulunması) hukukun tamamlayıcı bir kaynağını teşkil edip etmeyeceği meselesi vardı ki, bu da hanefîlerle devrin islâm hukuk mekteplerinin münasebetlerini sarsıyordu. Şâfiʿî'nin bunlardan uzun uzadıya bahsetmiş ve ezcümle mutezileye ve ehl-i sünnete cevap vermeğe çalışmış olması keyfi-

yeti mevzuu bahs ilmin unsurlarının daha evvel bulunduğunu ve İmâm Şâfi'î'nin ancak bu unsurları topladığını ve bu faaliyete iştirak suretiyle «*ar-Risâla*» diye adlandırdığı bir kitap kaleme aldığını gösteriyor. İbn Ḫallikân 'Abû Yûsur'tan bahsederken onun İslâmda ilk defa uṣûl al-fıqh kitaplarını 'Abû Ḥanîfa'nin mezhebine uygun bir şekilde kaleme aldığını, söylemek istiyor[1]. Şâfi'î'nin bu mübeşşirinin eserlerine sahip bulunmuyoruz. Terceme-i hal kitapları ve diğer kaynaklar da 'Abû Yûsuf'un bu mevzua dair bir eserinden bahsetmiyor. İslâm hukukunun büyük tarihçisi Prof. Manâẓir 'Aḥsan Gilânî, İbn Ḫallikân'ın 'Abû Yûsuf hakkında kullanmış olduğu «uṣûl al-fıqh» tabirinin bu teknik ıstılâhtan normal olarak anlaşılan bir mana ifade etmediğini, bilâkis 'Abû Yûsuf için uṣûl al-fıqhın üstadı 'Abû Ḥanîfa tarafından istimal ve talim edilmiş metoda uygun bir şekilde bazı aslî mûtâlardan basit kanunlar talili manasına geldiğine hükmediyor. Her ne olursa olsun, Şâfi'î'nin *Risâla*'si hukukun cihanşümul tarihinde bir devir teşkil ediyor. Bu kitap bize kadar ulaşmıştır, bir çok yazmaları bulunmaktadır ve bir kaç defa tabolunmuştur.

Bu mühim eserin muhtevasını arzetmeden evvel, Şâfi'î'nin hukuk ilmiyle ne anladığını tesbit edebilmek için, ikinci plânda kalmak üzere, bir kaç kelime ile onun esas tezinden bahsetmek faydalı olacaktır.

İmâm Şâfi'î, sülâlece Peygamber'in akrabasiyle birleşiyordu. Hukuk tahsilini Mekke'nin mühim üstatları yanında yapmış ve daha sonra büyük hukukçu İmâm Mâlik'in yanında uzun seneler devam ettirmek için Medine'ye gitmişti. Sadece hukuku değil, hadis bilgisini de derinleştirmek için, devrinde islâmiyetin merkezi halinde bulunan Bağdad'a koşmuştu. Irak mektebi, Peygamber'in eshabından olan büyük hukukçu 'Abdallâh b. Mas'ûd'dan 'Abû Ḥanîfa'ye kadar nesilden nesle intikâl eden kendine has rivayetlere sahipti. 'Abû Ḥanîfa İmâm Şâfi'î'nin doğduğu yılda ölmüştü. Fakat 'Abû Yûsuf, Muḥammad aş-Şaybânî ve diğer talebeleri orada bulunuyorlardı. 'Abû Ḥanîfa'nin bir müslüman hukuk külliyatı telif edebilmek için kırk azalı bir akademi tesis ettiği malûmdur. Şâfi'î orada da tam manasiyle tatmin olunmamıştı. Kendini tam manasiyle muazzam bir ilmî faaliyete terketmiş olduğundan Mısır'a geçmişti. Orada İslâm hukukunun, Peygamberin ileri gelen eshabından 'Abdallâh b. 'Amr. b. al-'âṣ'ın rivayetlerine tevarüs eden ve kendilerine ait bir çok hususiyetleri bulunan üçüncü bir mektebi vardı. Şâfi'î eserlerini bir kaç sefer yeni baştan

---

[1] İbn Ḫallikân, Bulak, 1299, II, 402.

ele almıştı. Mevzuu bahsettiğimiz *Risâla*'si dahi eski ve yeni olmak üzere iki versiyona sahiptir. Henüz bu iki ayrı metin birbiriyle mukabele edilmiş değildir. Böyle bir mukayese teşebbüsü burada bizi mevzuumuzdan uzaklaştırmış olacaktır. Şâfiʿî'nin bu gelişmesi bizim dikkatimizi bir bakımdan çekiyor.

Ayrıca, hicretin birinci asrı İslâm için ancak temellerin kazılması mahiyetinde bir neşvünema devresinden ibaret olmuştur. Yazılı bir edebiyattan mahrum bulunan arap dili bu müşkül vaziyete çare bulmak üzereydi. Sadece elde *Qur'ân* metni ve bazı hadis mecmuaları vardı. Diğer bir çok mahsuller daha ortaya çıkmalıydı. Gerçekten hemen bir ihtisas işinin ortaya çıkışı pek şaşırtıcı olmamalıdır. Mütekellimini takip edenler, ancak akidenin felsefî tarafıyla meşgul olup *Qur'ân* ayetlerini kendi tarzlarında tefsir ediyorlardı. Muhaddisler her yerde Peygamber'in hadislerini ekseriyetle muayyen bir irtibat ve kronolojik sıradan mahrum bir şekilde topluyorlardı. Şayet bir hadiste hukukî bir meseleye her hangi bir işaret mevcut ise, onlar diğer unsurların her türlü ta'lil ve aklî neticelerini bir tarafa atıyorlardı. Ve nihayet gittikçe kendilerine has bir etüde sürüklenmiş olan hukukçular da -yani muhaddislere mukabil «ra'y» mensupları- en manasız hal ve vakayiin her türlü kaidelerini, Peygamber'in ekseriyetle hiç farkında olmadıkları sözlerini hesaba katmadan *Qur'ân*'dan veya kendileri tarafından ileri sürülmüş olan prensiplerden çıkarıyorlardı. Tabiatiyle taraflardan her biri her hakikatın kendi inhisarında bulunduğunu iddia ediyordu. Arada bir çok münakaşa ve zaman zaman kanlı hadiseler oluyordu. Hadis bilenler hukuk ilminden mahrum idiler ve ayni zamanda ta'lil, tefsir, tatbik ve saire için kullandıkları metodları yoktu. İşin felsefî tarafıyla alâkalanan kimse Peygamber'e atfolunan «*Allah, dehre küfretmeyiniz, zira dehr benim diyor*» sözünü duyunca bunu memnuniyetle karşılıyor, halbuki ayni hadis felsefî düşünceden mahrum kimsenin dikkatini hiç çekmiyordu. Hukûkî kaideleri, *Qur'ân* ve hadisten ibaret iki kaynağından çıkarabilmek için ayni zamanda tarih bilgisi gerekliydi. Yani *Qur'ân*'daki her âyetin ve Peygamberin her sözünün kendinden evvel ve sonrakilerle irtibatını bilmek lâzımdı. Kaideleri çıkarabilmek, ayni mevzu üzerinde varit birbirine zıt iki mûtânın çatışması halinde en mühim unsuru seçebilmek için mantık bilgisine sahip olmak lâzımdı. Şâfiʿî'nin meziyeti kelâm ilmini iyi bilmesinde idi. Peygamberin sözlerine taalluk eden mûtâları tam manasiyle elde etmiş bulunuyordu. Hukukun mücerret ilmini

devrinin en büyük mütehassısları yanında öğrenmiş olmak suretiyle derinleştirmişti. O her mektebin diğeri aleyhine ileri sürdüğü ithamları karşılaştırmak suretiyle, her birinin abesliklerini ve her ikisinin en haklı taraflarını tesbit edip kendine has bir hukuk mektebi kurabilecek seviyeye gelmişti. ᵓAbû Ḥanîfa'nin sadece sünnî üstadların değil ayni zamanda Zeydiye mektebinin müessisi Zayd İbni ᶜAlî'nin ve «isnâ ᶜaşariyya şia» hukukunun müessisi İmâm Caᶜfar Sâdıq'ın tilmizi olduğu bilinmektedir. Şâfiᶜî hem İmâm Mâlik'in hem de ᵓAbû Ḥanîfa'nin, uhdelerinde pek muhtelif rivayetleri cemeden, en yakın tilmizlerinin, bütün sistemlerden bir sistem çıkaracak mahiyette değil de bunlar arasında birleştirici bir rabıta tesis eden talebesi idi. Muhaddislerin eline Peygamberin mahfuz sözlerinin hayatında olduğu kadar güvenilir ve kıymetli olduğunu isbat edebilmek için en kuvvetli silâhı vermişti. Muhaddisler ona hudutsuz bir minnettarlık hissi duyuyorlardı. Akla en yakın kanunlar çerçevesinde neticeler çıkarmak için hukuki metodları Peygamber'e atf olunan söz yığınına tatbik etmişti. Ondan evvel, hadis mecmualarının gerçek değerini kale almayan pür hukukçuların bütün itimatsızlığını birdenbire giderdi. Kolaylıkla anlaşılabilir ki, artık eski mesai daha evvel hesaba katılmamış olan yeni unsurlar muvacehesinde bir daha gözden geçirilmeliydi.

Muhtelif mekteplerin müteassıp taraftarlarını, daha iyi intibaha sevk için kendi hocalarından İmâm Mâlikin, Muḥammad aş-Şaybânî'nin ve diğerlerinin eserlerine karşı ciddî tenkidler kaleme aldı. Delilleri gayri kabili inkâr bir derecede kuvvetli ve mukni idi. Tenkit etmiş olduğu müellifler veya onların tilmizleri, ağır ta'yib ve tenkitleri red edebilmek için, bunları hesaba katmak mecburiyetinde idiler. Bunun bilvesile hayırlı diğer bir neticesi olmuştu. Bazı muhitlerin meslek tarafgirliğindeki taassubunu sarsmış, fikir ve araştırma hürriyeti daha bir zaman için temin olunmuştu. Hanefîler kadar, malikîler de mevzuubahs idi. Burada zikr edeceğimiz iki haber Şâfiᶜî'nin karşılaşmış olduğu durumu takdir için kâfi gelecektir. Ḥaṭîb Bağdâdî anlatıyor: *«Şâfiᶜî Bağdad'a geldiğinde orada 40 ilâ 50 ders halkası (= kürsüsü) vardı. O bu halkalara iştirak ediyor ve o, Qur'ân şöyle söylüyor, hadis şöyle söylüyor diyordu. Onlar ise, bizim üstadlarımız şöyle söylüyor, diye cevap veriyorlardı. Bu hal, mescidde onun ders halkasından başka hiçbir ders halkası kalmamasına müncer oldu*[1].

[1] *Târîḫ Bağdâd* II, 69.

Bayhaqî şöyle söylüyor: «*Şafiʿî Mâlik'i tenkid eden kitaplarını, Endülüs de Mâlik'in sarığının yağmur dualarına çıkarılacak kadar takdis edildiğini öğrenmesi ve Endülüs fakîhlerine Peygamber'in sözünün her hatırlatılışında onların: Mâlik'in görüşü şöyledir, şeklinde cevap verdiklerini duymuş olması üzerine kaleme aldı. Şâfiʿî bu fakîhlere: Malik ancak bir beşerdir yanılabilir, derdi. Bütün bunlar Şâfiʿî'yi, Mâlik'ten ayrıldığı noktaları belirten eserini te'life sevketmişti. Şâfiʿî bu te'life teşebbüsten önce bütün bir sene zarfında: Allâhtan beni doğru yoldan ayırmamasını diledim, diyor*»[1]

Şâfiʿî'nin metodunun hiç değişmediğini, yalnız görüşlerinin zaman zaman değişikliğe uğradığını hatırlatmak yerinde olur. Bazıları bunun Şâfiʿî'nin tenkit usulünü tatbik ettiği Hicâz mektebinin doktrinlerini, önceleri bilmemiş olmasından ileri geldiğini düşünüyorlar. O, ayni zamanda Irak mektebinin delillerini de bilmiyordu. Bağdad'a gittiği zaman eski görüşlerinin bazılarına dönmek mecburiyetinde kalmıştı. Kahire'de de Mısır mektebi üstadlarının delilleri tesiriyle bazı görüşlerini yeniden değiştirmek zaruretini duymuştu. Şöyle ki, bu keyfiyet bir taraftan bize, daima hataları teslime müheyya bulunan Şâfiʿî'yi besleyen adalet fikrini gösteriyor. Ayrıca, bunun diğer bir hayırlı neticesi olmuştu. Şâfiʿî'nin tilmizleri de kendi hesaplarına, körü körüne birer mukallit olmaktan kurtulmağa çalışıyorlardı. Zira, bir çok defa kendilerini muayyen bir mesele üzerinde üstadın birbirine zıt iki fikri karşısında buluyorlardı, bu onları kendi hükümlerini tatbik mecburiyetinde bırakıyordu. Şâfiʿî'nin devamlı fikir değişikliğinin mümkün olan diğer bir izahı vardır. Şöyle ki, hukukçular «ʾaṣḥâb-ar-raʾy» adıyla adlanan kimseler Peygamber'in sözleriyle fazlaca ilgileniyorlardı. Şâfiʿî'nin, hadise hukukun bir kaynağı olarak atfettiği ehemmiyet evvelce elde edilen bütün mûtâların yeni baştan değerlendirilmesini icab ettirmişti. ʾAhl al-ḥadîs̱ ile «ʾaṣḥâb ar-raʾy» in her gün biraz daha büyüyen teşriki mesaisi, mütemadiyen, hukukî ehemmiyeti haiz yeni mûtâlar ortaya koyuyordu. Bu yeni kaynak üzerinde bir çok müelliflerin iştirak ettiği bir mesai, muhakkak ki, her gün yeni bir safhayı aydınlatıyor, karşılaşılan yeni malzemelerin yeni izahlarını mümkün kılıyordu.

Şimdi de biraz, önderi Şâfiʿî olan bu yeni ilimden bahsedelim. Şafiʿî'ye göre ʾUṣûl al-fıqh sadece bugün hukuk ilmi tabirinden anladığımız şeyi ifade etmiyor, ayni zamanda kanunların teşri'

[1] İbn Ḥacar, *Tawâliyu't-taʾsîs* s. 76.

izah, tatbik ve nesh prensiplerini içine alıyordu. O, İslâm hukukunun kaynağı olarak, *Qur'ân*'ı, hadisi, fukahanın icmâ'ını ve hukukçuların ferd olarak ortaya koydukları mantıkî kıyası tanıyordu. Bununla beraber, «ammenin mesâlihi» prensibi ona göre ilmî bir kıyasa tefevvuk etmeliydi. Çok alâkaya değer bir keyfiyet de, uzun uzadıya fukaha arasındaki görüş ayrılıklarını müsamaha ile karşılamak imkânından bahsetmesidir. Bu sahada mevcut ayrılık sınırlarını ele alır. Onun şerh ve izah prensiplerine ve bunların mahdud değerlerine gelince, o umumî kaidelerle hususî kaideleri gayet vazıh bir şekilde birbirlerinden ayırır. O, birbirlerine tezad teşkil eden hallerde nâsih ve mensûh'un ve diğer şeylerin mümeyyiz farklarından da bahseder. Şâfiᶜî tarafından kullanılmış olan ıstılâhların büyük bir kısmının, günümüze kadar ayni mevzudaki etütlerde kullanılacak kadar, nasibleri büyük olmuştur.

Müteakip gelişme

Daha önce bu yazının baş tarafında, İslâm cemaatının sinesinde, Şâfiî'nin devrinde, dinin etüdü bakımından birbirlerinden ayrılan üç disiplin bulunduğunu izah etmiştik: Muhaddislerin saf akideciliği, hukukçuların, (ʾaṣḥâb ar-ra'y'in) liberalizmi ve mutezilenin rasyonalizmi. Muhaliflerini şiddetle tenkit eden belli başlı bu üç ülema gurubu arasında birleştirici bir vasıta yoktu. Şâfiᶜî'nin gayretleri sayesinde, hukukçularla muhaddisler arasındaki ihtilâf o derece takyid olundu ve intizama girdi ki, artık bu iki ilim yanyana yürüyebiliyordu. Mutezile kolay kolay itaat edebilecek değildi. Burada tam manasiyle islâmlaşmamış yeni mühtedilerin tesirinden de şüphe ediliyor. Mutezile mensuplarının Halife Ma'mûn ve haleflerinin ehli sünnete karşı giriştikleri şiddetli ve kanlı hareketler az zaman sonra öyle geniş çapta bir aksülamel davet etti ki, sadece mutezile mensuplarının İslâm aleminden silinmesini değil, mutezile ulemasının yazmış olduğu kitaplardan da hemen hemen tamamen mahrum kalmamızı intac etti. ʾAbû'l-Ḥasan al-Başrî (öl. 463 h.) 'nin *ʾUṣûl al-fıqh*'ı tarafımdan bulunmuştur. Bu kitabın bir hülâsasını Yemen'de Bayt al-Fakih şehri müftüsünün bir hediyesi olarak elde etmiş bulunuyorum. Onun şerhinin, San'a'da bir prens kütüphanesinden gelme nüshasının fotokopisi ve esas eserin birinci cildinin fotografları (Topks.) bana Arap Birliği Yazma Eserler Enstitüsü tarafından temin edilmiştir. İkinci cildini Lâleli Kütüphanesinde buldum. Bu kıymetli vesikalar bize sadece mühim bir kitabı bahşet-

mekle kalmayıp ayni zamanda mutezile hukuk sisteminin büyük bir kısmının yeniden ortaya konmasını mümkün kılabilir.

Mevzuumuza dönelim: Şâfiʿî'nin yazıları devrinin mutezile mensupları arasında büyük bir telâş yaratmıştı. Şâfiʿî'nin h. 204 yılındaki ölümünden sonra ʾAbû ʿAlî al-Cubbâ'î ve oğlu ʾAbû Hâşim, Şâfiʿî'nin doktrinlerini reddedebilmek için mühim eserler ortaya koydular. ʾAbû ʿAlî'nin «*Kitâb al-ʾahd*» i bugün için kayıptır. Bununla beraber İbn Haldûn ʾAbû'l-Hasan al-Başrî'nin yazmasının da bulunduğunu işaret ettiğimiz- *al-Muʿtamad*'inin, ʾAbû ʿAlî'nin kitabının şerhinden başka bir şey olmadığını söylüyor. Şu halde, Mutezileye ait kaybolmuş kitabı kısmen inşa edip ortaya koymak mümkündür. Şâfiʿî için emr ve nehyin temelleri Allâhın *Qur'ân*'da ve Resulü Muhammadin sözlerinde ifadesini bulan iradesinden başka bir şey değildir. ʾUsûl al-fıqh'a dair daha sonraki eserlerde iyi ve fena «ḥ u s n» ve «q u b ḥ» meselesi üzerinde daima uzun münakaşalara raslanır. Bu nerden ileri geliyor? Mutezile ile ehli sünnet mensupları arasında ilâhî adalet ve bir insanın günah işlemiş olmak ile beraber mü'min kalması meselesi etrafında dönen geniş çapta akidevî münakaşaların meydana geldiği bilinmektedir. ʾUṣûl al-fıqha dair mutezile eserlerinin tarafımdan yapılan, derinleştirilmiş bir etüdü emr ve nehyin temelleri olarak «ḥ u s n ve q u b ḥ» meselesinin münakaşasının, bu devirde arap diline tercüme edilmiş Yunanca ve Hindçe felsefî etüdlerin tesiri altında kalmış bulunan mutezileye, menşeini borçlu olmadığını belki de gösterecektir.

Adı geçen mutezilî ʾAbû Hâşim'in muasırlarından biri Samarkand'da doğmuş olan İmâm Mâturîdî idi. Bütün hayatı boyunca mutezile ile mücadele etmiş ve bu mevzuda bir çok kitaplar yazmıştı. ʾUṣûl-al fıqha dair polemik bir eserle (*Kitâb al-cadal*) ve Maʾḫaz aş-şarâʾiʿ (= kanunların kaynağı) adlı diğer bir kitabın İmâm Mâturîdî tarafından telif edilmiş olduğu söylenir; fakat bunlar da onun *Bayân wahm al-muʿtazila* (= Mutezilenin esassız doktrinlerinin izahı) adlı eseri gibi kaybolmuşlardır. Ayni müellife atfolunan ʾusûl-i fıkh'a dair bir eserin bir çok nüshaları bize intikal etmiştir. Ezcümle Kahire'de, Bodlian'da ve önce Gotha kütüphanesinde olup sonradan Moskova'ya götürülen nüshaları bulunmaktadır. Şu kadar var ki, bu ilim, müessisi Şâfiʿî'den beri kaydettiği gelişmenin tesbitini sağlayacak olan bir etüde tabi tutulmamıştır.

Mâturîdî'nin muasırlarından biri, devrin büyük hukukçularından olan al-Cassâs ar-râzî idi. ʾUṣûl al-fıqh kitabı Kahire yazmaları ara-

sında bulunmaktadır. Hukuka dair büyük eseri *Şarḥ muḫtaṣar aṭ-Ṭaḥâwî*'ye üç cild halinde bundan bir müddet evvel Türkiye yazmaları arasında rasladım. Cassâs ayni zamanda büyük bir muhaddisti ve muhaddislerle hukukçuları yani «ʾaṣḥâb al-ḥadîs» ile «ʾaṣḥâb ar-ra'y» i birbirlerine yaklaştırmak işine geniş çapta iştirak etmişti. Ölümü hicretin 370. yılına raslamaktadır.

Üç yıl evvel Samarqand civarında meşhûr İmâm Dabûsî doğmuştu. Cassâs'ın tilmizlerinin talebesi olan İmâm Dabûsî, daha evvel İmâm Maturidî tarafından başlanmış olan Merkezî Asyâ mektebinin an'anesini devam ettirmişti. Onun *Kitâb al-ʾasrâr*'ı tashih edilmemiş alelâde bir fıkıh kitabıdır. Ölümü hicretin 430. yılına raslar. Şarkî islâm alemi bu nev'in etüdünü daha ileriye vardırmamış görünüyor. Fakat Endülüslü meşhur hukukçu İbn al-ʿArabî Bağdâd'a gelip Dabûsî'nin eserlerini kopye etmiş, İslâm âleminin garbine yaymıştı. İbn Ruşd'ün hukukî eserlerinin Dabûsî'-den mülhem olduğu düşünülebilir. Bir kaç defa basılmış olan *Bidâyat al-muctahid*'i ve yukarıda adı geçen İbn al-ʿArâbî tarafından kopye edilmiş bir nüshası iyi bir tesadüf eseri olmak üzere Afyonkarahisar Kütüphanesinde iki cild halinde bulunan *Nihâyat al-muctahid*'i kendine has bir ehemmiyeti haiz olup İslâm hukukunun mukayeseli teşriini mündemiçtir. Onun diğer bir eseri bize kadar gelmiştir. *Taqvîm al-ʾadilla* nam eserin yazmaları İstanbul'un muhtelif kütüphanelerinde[1] ve Kahire'de bulunmaktadır. Bu, öğrenmeğe çalıştığımız ʾuṣûl al-fıqhı kendine mevzu edinen, fakat bugüne kadar hiç okuyamamış olduğum en iyi kitaplardan biridir. Müellifi, biraz evvel gördüğümüz vechiyle, mukayeseli tetkiklerin üstadlarından bi idir. Bu geniş bilgilerin mes'ud bir şekilde, İslâm hukuk ilminin mühim mahsulünün münakaşalarını zenginleştirmiş olmasına hayret etmeyelim. Diğer taraftan eserleri maalesef mahfuz kalmamış olan eski üstadların büyük bir kısmının noktai nazarları muhtelif iktibaslar halinde bize kadar intikal etmiştir. *Taqvîm al-ʾadilla*'nin de mukayeseli ʾuṣûl al-fıqha dair eserlerden biri olduğu da söylenebilir.

Dabûsî'nin ʾuṣûl al-fıqha dair görüşlerinin reddini mevzu edinen Mervli Manṣûr b. Muḥammed as-Samʿânî aş-Şâfiʿî (öl. 489 h.)'-nin *al-İstiʿlâm fî radd ʾAbî Zayd ad-Dabûsî* adlı eseri tetkik edilmeğe değer. *Taʾsîs an-naẓar*'ı hilâfiyât (= ihtilâflar ilmi) diye adlanıp mukayeseli teşri'in bilinmesine yarayan müstakil bir ilim

1 Yeni Câmi nr. 310, Kılıç Ali nr. 690, Topk. III, Ahmed nr. 1106).

olup İslâm hukukunun bir branşını teşkil eder. Müellif bir meseleyi ele alır ve ona dair muhtelif fakihlere atfolunan hal şekillerini sayar ve böylece menşe'deki basit bir ihtilâfın muhtelif mektepler arasında ve tesirleri altında yüzlerce nokta-i nazar ayrılığının esas sebebini teşkil ettiğini gösterir.

Merkezî-Asya mektebinin ışığı henüz sönmemişti. Dabûsî'den hemen sonra ᵓuṣûl al-fıqh tarihinde fazlaca parlayan üç muasır Şams al-ᵓAᵓimma as-Saraḫsî ve hicrî beşinci asrın son dörtte birinde ölmüş olan iki kardeş Fahr al-İslâm Pazdawî ve Sadr al-İslâm Pazdawî'yi buluyoruz. Bunun üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır.

Saraḫsî

Saraḫs, Meşhed ile Merv arasında eski bir şehirdir. Bu şehrin yetiştirmiş olduğu büyük alimlerden ᵓAbû Bakr Muḥammad b. ᵓAḥmad b. ᵓAbî Sahl as-Saraḫsî İslâm hukukçularının en meşhurlarından biridir. Hicrî beşinci asrın (11 m.) başlarında doğmuş olup hukuk tahsilini Buhara'da meşhur hukukçu ᶜAbdalᶜazîz al-Ḥalwa'î (öl. 448) 'nin yanında yaptı. Hayatı çok hareketli geçmişti. Devri, bir taraftan Haçlı seferleri ile diğer taraftan bir çok küçük devletler halinde parçalanmış İslâm aleminde günden güne artan gayri adilâne vergilerle huzursuzluk arzediyordu. Böyle bir durumda, kendisinin hâkaan olduğunu iddia eden, Harkânîlerin meliki bir gün Saraḫsî'ye karşı gazaba gelmiş ve onu hapse attırmıştı. Bunun sebebi vazıh bir şekilde bilinmiyor. Heffening (*L'Encyclopédie de L'Islam*'da), Emir Ḥasan'ın boşanmış bir kadınla tekrar evlenmeden önce verilmesi lâzım gelen «mühlet» ameliyesine riayet etmediğini, Saraḫsî'nin de bunun aleyhine halkın muhalefetini davet ettiğini düşünür. Buna, uzun araştırmalar neticesinde Prof. Manâzir ᵓAḥsan Gilânî tarafından daha mukni sebepler ileri sürülmüş olup, Saraḫsî'nin siyasetle uğraşmakta olduğu, ammenin gittikçe artan ihtiyaçları ziyanına Emirin şahsı uğrunda harcanan fahiş vergilere karşı halkın muhalefetini temine çalıştığı mülâhaza edilir.

Her halde, şurası dikkate değer bir husustur ki, Emir, Saraḫsî'nin ilmine karşı derin bir hürmet duyuyordu ve ona fikrî hayatını devam ettirebilmek için bazı kolaylıklar bahşetmişti. Bir kuyuda hapsettirmiş fakat talebelerinin her gün kuyunun etrafında toplanıp üstadın aşağıdan onlara hukuk derslerini söylemek su-

retiyle yazmalarına mani olmamıştı. Terâcim-i ahval kitapları Sarahsî'nin, yanında kitap bulunmadığını ve sadece hafızasından talebelerine yazdırdığını beyan ederler. Bu devre ait, kuyunun dibinden dikte ettirilen dört kitaba sahip bulunuyoruz: (1) İslâm hukukunun hey'eti umumiyesine dair bir külliyat olan *Kitâb al-mabsûṭ*(2) devletler hukukuna dair *Şarḥ as-Siyar al-kabîr*. (3) *Ziyâdât* ve (4) hukuk ilmine dair *ʾUsûl al-fıqh*. Onun ilminin vus'ati hakkında bir fikir verebilmek için, bundan yarım asır kadar evvel, Kahire'de basılmış olan 30 büyük cildlik ve 10000 sayfa civarında bir hacim işgal eden *Kitâb al-mabsûṭ*'una işaret etmek kâfi gelecektir. *Şarḥ as-Siyar al-kabîr*'i Haydarabad'da 4 cild halinde basılmış olup 2000 sayfa tutacak bir hacimde ve bundan bir asır önce Munib ʿAynṭabî tarafından türkçeye çevrilmiştir. Bizi daha fazla alâkadar eden sonuncu eser *ʾUṣûl al-fıqh* Haydarabadda İḥyâ al-Maʿârif al-ʿUsmaniya'nin ihtimamiyle neşre hazırlanmış Kahre'de iki cild halinde basılmıştır; indexlerle birlikte bin sayfa kadardır. Sarahsî metodik, vazıh bir düşünce ve insan hayatına dair derin bir bilgi sahibiydi. Hukukun umumî esaslarını meydana koymak hususundaki arzusuyla temayüz etmişti. Hukuk ilmine ait binlerce sayfalık kitabının genişliği de bize müellifden oldukça yüksek seviyeli bir hukuk nosyonu bahşediyor. Onun diğer eserlerinden de, gelişi güzel münakaşalardan ne kadar çok hoşlanmadığını ve her kelimenin ne dereceye kadar tam yerlerinde kullanılmış olduğunu görebiliriz. Müellif pratik hayata teveccüh ettiği zaman eserleri hassaten selçukiler devrine ait tarihî haberlerin daha önce raslanamıyan bir hazinesini teşkil eder. Onun görüş sahasının genişliğinin bir misali olmak üzere, gayri müslimlerle yapılan mütareke meselesine işaret edeceğim.

Bu hususta, Peygamber devrinde meydana gelen meşhur Hudaybiye Müsalâhasına işaret ediyor, buna daha başka bir yerde raslamamış olduğum ve Peygamber'in hayatını yazanların Zuhrî'-nin otoritesine dayanarak yapmış oldukları izahtan daha mukni ve daha derin bir mana veriyor. Sarahsî: «Peygamber Hudaybiye'de hiç de mecbur olmadığı halde mütevazi bir müsalâhayı kabul etmişti, ortada bir harp mevcut değildi, Mekke'liler bu devirde ona zarar veremezlerdi. Bununla beraber Mekke'lilere istediklerini vermeğe razı olmuştu. Zira, Medine bu sıralarda birbiri kadar kuvvetli iki düşman, şimâlden Haybar, cenuptan Mekke arasında bulunuyordu. Bir evvelki sene, her ikisi birden Hendek Muharebesinde Medine'yi kuşatmışlardı. Her ikisiyle

birlikte çarpışabilecek kadar kuvvetli değildi, biri karşısında tamamiyle serbest kalabilmek için diğer biriyle her ne bahasına olursa olsun bir sulh yapmaya karar vermişti. Mekke için sulh ihtiyar olunmuş, müslümanların düşmanlarla yaptığı harpte bitaraf kalmak şartiyle her istedikleri verilmişti. Mekke'lileri müttefikleri Hayberlilerden ayırmak Peygamberin en parlak diplomatik zaferi, *Qur'ân*'ın ifade ettiği veçhiyle «Fatḥ mubîn» ve «Naṣr ᶜazîz» olmuştu» diyor[1].

Saraḫsî eserlerinin muhtelif bahislerinde, hapsedildiği kuyunun dibinden imlâ ettirmekte olduğunu kaydediyor. Bu kayıtlar 466 ila 477 seneleri arasında geçen zamana işaret ediyor ki, hapis müddeti onbir yıl sürmüş bulunuyor. Bu, büyük Sultan Melikşâhın Küçük Asya'da Antakya'dan Maveraunnehir'de Özcend'e kadar uzanan bir ülkeyi kendi idaresi altında birleştirmiş olduğu devirdir. Bu hükümdarın fetihlerinin ve tarafından tatbik olunmuş malî islâhatın Saraḫsî'nin hürriyetini temin ettikleri düşünülebilir. O, ilmî faaliyetine 483 h. yılına kadar devam etti. Fargana'da yine Emir Ḥasan'ın himayesinde, daha evvel hapsedildiği kuyunun dibinden dikte ettirmekte olduğu kitaplarının geri kalan kısımlarını tamamladı. Onun talebe ve halefleri arasında, Orta-Asya mektebinin hukukî an'anelerini devam ettirmiş olan meşhur büyük bir hukukçu gurubu ortaya çıkmıştır.

İki Pazdawî kardeşler

Nesef havalisinin Pazdeh mevkii, Oküs nehri ötesinde Saraḫsî'ye muasır iki büyük hukukçu yetiştirmişti. Büyük kardeş, «*Faḫr âl-ᵓİslâm*» lakabiyle meşhur olmuştu. Ḥalwâᶜî tarafından idare edilen mektepte Saraḫsî'nin arkadaşıydı, Saraḫsî'den daha evvel 482 h. yılında ölmüştü. ᵓUṣûl al-fıqh çalışmaları oldukça ehemmiyetli bir seviyeye ulaşmıştı; artık genç talebeler için muhtasar kitaplar meydana getirmek gerekiyordu. Faḫr al-ᵓİslâm bu mahiyette, iycâzın mükemmel bir örneği addedilen bir eser meydana getirdi. Onun bu eserinin muhtevasını anlatabilmek için bir çok hacimli şerhler yazılmış durmuştur. ᶜAbdalᶜazîz b. ᵓAḥmad al-Buḫârî (öl. 730) tarafından yazılan şerh 4 cild halinde neşrolunmuştur (1). İlim âleminin büyük kardeş Pazdawî'yi «ᵓAbû'l-ᶜUṣr» (= Zorluk üstadı) lâkabiyle adlandırmış olmasına şaşmamalıyız. Aksine, kü-

---

[1] *Mabsûṭ* X, 86; *Şarḥ as-Siyar al-kabîr* I, 201).

çük kardeş ᵓAbû'l-Yusr (= Kolaylık üstadı) unvanını almıştı, zira «uṣûl» ilmini pek vazıh ve kolaylıkla anlaşılabilecek bir şekilde tanzim etmişti. O, büyük kardeşinden on sene sonra Buhârâ'da öldü. «Kolaylıklar üstâdı», mevzuumuzun etüdüne yeni bir istikamet vermekten geri kalmamıştı. Talebesi ᵓAlâᵓaddîn Samarqandî gençlerin çok sevdiği «*Tuḥfat al-fuqahâ*» yı telif etmişti. Bu zatın kızı Faṭıma da devrin meşhur hukukçularındandı ve bütün İslâm tarihinin belki de en vazıh hukukçusu olabilen Kâşânî'yle evlenmişti. Ayni devirde, ᵓİmâm al-Ḥaramayn al-Cuwaynî'yi (öl. 478 h.) meşhur talebesi Ġazzâlî'yi ve ayni şekilde meşhur olan Taftâzânî (öl. 792 h.) Râzî (öl. 606 h.), ᵓÂmîdî (öl. 631 h.) gibi muasırları görüyoruz. Bunların hepsi metodlu, sistemli ve ibhamdan uzak kimselerdi. Fakat selefleri mesaiyi o derece ilerletmişlerdi ki, halefler için bu ilme ilâve edilecek bir şey kalmamıştı. Hassaten burada, daha önce Prof. Manâzir ᵓAḥsan Gilânî tarafından işaret edilmiş olan bir keyfiyeti, mutezilî ᵓuṣûl al-fıqh'a dair yapılan polemik münakaşaların hukukçulara geniş ölçüde tesir etmiş olması meselesini tekrar ele alacağım. Ġazzâlî Yunan felsefesini iyi biliyordu. Râzî daha uzaklara varmış, sünni ᵓuṣûl al-fıqh'a dair eserini telif etmeden önce uzun seneler boyunca, devrin büyük filozofu Macd al-Cîlî 'nin yanındaki derslere devam etmişti. ᵓAmidî'ye gelince, felsefeyi ve meselelerini doğrudan doğruya tetkik edebilmek için yunanca ve süryânîceyi öğrendiği bilinmektedir.

İbn Ḥaldûn, İmâm al-Ḥaramayn'ın *Burhân*'ını ve Ġazzâlî'nin *Mustaṣfâ*'sını mutezileden Cubbâ'î'nin *al-ᵓAhd*'ile ᵓAbûl-Ḥasan al-Bıṣrî'nin *Muᶜtamad*'ini zikrettikten sonra şöyle söylüyor: «*Bütün bu eserler müteakip iki büyük üstad tarafından yani Râzî'nin Maḥṣûl'ünde ve ᵓAmidî'nin Kitâb al-ᵓaḥkâm'ında temsil ve teksif olunmuşlardı*». Şayet Şafiᶜî, mutezile ile ehl-i sünnet, hukukçularla hadîs taraftarları arasında bir sentez yapabilen ilk kimse olmuş idiyse, daha sonraki asırlar, arab dilini dinî olmayan felsefeyle dinî ilimden ibaret iki sahadaki mesailerle zenginleştirmişti. Artık bu iki disiplini yeniden birbirleriyle uzlaştırmak gerekiyordu. İbn Ḥaldûn'un bildirdiği vechiyle Râzî ve ᵓAmidî bu işi yapmışlardı.

Bu üstadlardan sonra bir kaç asır orijinalite akim kalıyor. Râzî'nin *Maḥsûl*'ünün orta seviyeli alâkalıların hiç temas etmiyecekleri kadar hacimli ve istidratlarla dolu olduğuna işaret yerinde olur. Meşhur Bayḍâwî (685 yılında ölmüş olup meşhur *Qur'ân* tefsirinin müellifidir) tam bir tefritle hareket ederek *Maḥṣûl*'ün bin-

den fazla sayfasını yalnız yirmi sayfa içinde hulâsa etti. Altı asırdanberi bu mevzuda İslâm mekteplerinde okunan kiraplar Bayḍâwî'nin adı geçen kitabı etrafında ortaya konan şerh ve haşiyelerdir. Bu şârihlerden biri olan ʾAsnawî, adı geçen eserin kaynaklarının tarihçesini şöyle izah ediyor: *«Baydâwî eserini ʾArmawî'nin Ḥâṣıl'ında hulâsa etti; Ḥâṣıl da Râzî'nin Maḥṣûl'unun hulâsasından başka bir şey değildir. Maḥṣûl'e gelince: o da hemen hemen iki esere Ğazzâlî'nin Mustaṣfâ'sına ve mutezileden olan ʾAbû'l-Ḥasan al-Bıṣrî'nin Muʿtamad'ine dayanmaktadır... Hakikaten ben, bu iki kitabı ezberlemiş olan Râzî'nin zaman zaman bu eserlerin birinden veya diğerinden hemen hemen bir sayfayı olduğu gibi nakletmekte olduğunu gördüm».*

Sünnî ʾuṣûl al-fıqh'ın muhtelif mektepleri

Burada, sünnî adı altında toplanan muhtelif mekteplere hanefi, mâlikî, Şâfiʿî ve hanbelîlere kısaca işaret edip zahirî, zeydi, hâricî ve imâmiye mekteplerinden ise hiç bahsetmiyeceğim. Başlangıçta ehemmiyetli denilebilecek şekilde aralarında bir fark vardı. Fakat bu sünnî mektepler sonraları birbirlerinin tesiri altında kalmış olup, müteakip mümessillerinin cedel tarzı sebebiyledir kimetod bir tarafa bırakıldığı takdirde esasta tamamiyle birbirlerine benzerler. Bunların hepsi, meselâ, hukukun temel kaidesi olarak *Qur'ân*'ı, hadîsi veya Peygamberin emirlerini kabul ederler. Şayet bu kaynaklar ortaya çıkan bir veya bir kaç mesele hakkında bir işaret ihtiva etmiyorlarsa veya mevcut işaretleri arasında tezat görünüyorsa bu takdirde beşerî unsur kendi rolünü oynamaya başlar. Bu keyfiyet de diğer iki kaynak meydana getirmiştir: İcmâʿ al-ʾumma yâni bütün fukahanın bir mesele etrafında ittifakı, ve «kiyâs» diye adlanan ferdi görüş. Hukukun bu ta'lilden ibaret olan kaidesi hukukçular arasında muhtelif mekteplere göre ayrılır. Bununla beraber, hepsi «istiḥsân», istiṣlâḥ», «istiṣḥâb» v. s. gibi bir çok isimler alan ammenin maslahatının kuru bir medresevî mantıktan çok daha üstün olduğu hususunda müttefik idiler. Peygamberin şehrinin âdetlerine bir ehemmiyet atfeden bu hususiyeti, Medine'de talim ve tamim eden İmâm Mâlik, sarîh mûtâlaların yokluğu karşısında, Medine sakinlerinin âdetlerinin bir nevi Peygamber'in tasdikine sahip olduğuna ve bunların mantıkî ta'lilleri reddettiklerine inanmak lâzım geldiğini iddia ediyordu. Böyle bir «consuetudo pobuli romani» şeklindeki muhalif görüş, hassaten Roma hukukunun bir tesirini ilham etmiyor, bilâkis bütün in-

san topluluğu arasında raslanabilen bir gurup dindar tabaka arasında mevcut düşünce mevzuu bahsedilebilir.

Hanefî ve şâfiʿî ʾuṣûl al-fıqh kitapları mebzuldür. Mâlikî ve hanbelîler tarafından telif edilmiş olanlar ise daha az sayıdadır. Mâlikî mektebinin en eski eserleri arasında, Kâtib Çelebi tarafından işaret edilmiş olan ʾAbdalvahhâb aṯ-Ṯaʿlabî (öl. 422)[1] 'nin *al-ʾÎfâda*'si ve İbn ʾİdrîs al- Qarâfî (öl. 684 h.) 'nin *at-Tanbîhât*'ı vardır. Bunlara şimdiye kadar işaret edebilmiş değiliz.

Bütün bu eserler mevzuu bahs ilmin daha önce diğer mekteplerin üstadları tarafından en son tafsilâtına kadar işlenmiş bulunduğu oldukça müteahhir bir devirde meydan getirilmişlerdi. Mâlikî ve hanbelî âlimler ise, diğer mekteplerin ileri gelenleriyle kendi mekteplerinin noktai nazar ayrılıklarına dair bazı malûmatı şuraya buraya serpiştirmiş olmakla beraber, hakikatte kendilerinden önce meydana getirilmiş eserlerden iktibas olunmuş müttefekun alyeh meseleleri hulâsa etmekten başka bir şey yapmamışlardı. Meselâ, İbn Qudâma, hanefîlerin mevzuu bahsettiği «qiyâs»ı reddedip yerine sadece zahirî bakımdan hafif bir ayrılık gösteren diğer bir ameliyeyi ikame ediyor.Hanbelilere gelince, en eski eserleri olarak ʾAbû Yaʿlâ'l-Farrâ (öl. 485 h.) 'nın al-*ʿUdda*'sini ve al-*Kifâya*'sinin sadece dördüncü cildini biliyorum. Her ikisinin yazmaları da Kahire'de (Uṣûl 76, 365) bulunuyor. Ayrıca, büyük bir hanbelî müellifin, Muvaffaqaddîn b. Qudâma'nin, nüshasını tanımakta çok geç kalmış olduğumuz *Kitâb ʾuṣûl al-fıqh* adlı eserine sahip bulunuyoruz. (Konya Yusufağa Kütüphanesi VIII, 34).

Şiîlere gelince, büyük âlim al-Muṭahhar al-Ḥillî (öl. 726 h.) 'nin telif etmiş olduğu *Mabâdiʾal wuṣûl ʾilâ ʿilm al-ʾuṣûl*'unun sadece ismine işaret edelim. Bizzat müellifin asrı, onun, imamiye mektebi ihtiyaçlarına cevap veren bir eser kaleme alabilmek için seleflerinden faydalanmıya mecbur kaldığını gösteriyor. Mamafıh bu keyfiyet, bu ilmin diğer sünnî mektep müdekkikleri tarafından yanlış anlaşılmış olan bir ciheti üzerine telif edilmiş bulanan eserin ehemmiyetini küçültmez.

Yakın devrin mesaileri

Son beş asır zarfında bu mevzu üzerinde bütün İslâm memleketlerinde, Hindistan'dan -belki de İndenozya'dan- Fas'a kadar

[1] Yazma nüshası İskenderiye nr. 3171/1 e de bulunuyor.

gerek arapça gerekse diğer dillerle, yeni ve pek çok eserler meydana getirilmiştir. Mamafih şunu da itiraf etmek lâzımdır ki, mevzuu bahs eserler herhangi bir orijinalite ve terakkiden mahrum olup sadece eski teliflerin muhtevasının bir tekrarından ibarettir. Bu mevzuda, günümüze gelinceye kadar eskilerin yaptıklarına yeni şeyler ilâvesini beklemek lâzımdı. Bu sözümle 1952 yılında Karaşi'de ölen ᵓAbdurraḥîm'i kasdediyorum. Onun mevzuu bahs faaliyete iştirâkinin ehemmiyetini anlayabilmek için şunları göz önünde bulundurmak lâzımdır:

Bu yazının baş taraflarında, Yunan ve Romanlarda hukuk ilminin bulunmadığını söylemiştik. Burada, ilk Avrupalı müelliflerin hangi tesirler altında bu mevzuyla uğraşmaya koyulduklarını tesbit etme meselesi üzerinde durmayacağım. Diğer sahalarda olduğu gibi hukuk ilmi sahasına da garbin orijinal iştiraki yalnız büyük bir kıymet değil ayni zamanda gayri kabili inkâr bir hususiyeti de haizdir. Bengal'li Abdurrahîm ingiliz formasyonuna sahipti, Madrâs ve Kalkütta'da temyiz mahkemesi hakimliği gibi mühim mevkilerde bulunduktan sonra uzun seneler boyunca Delhi'de Hindistan'ın teşriî merkez meclisinin başkanlığını yapmıştı. Madrâs'ta hakim olarak bulunduğu sırada Kalkütta Üniversitesinde, Tagor tarafından «Law Lectures» diye adlanan kürsüde bir seri konferans vermişti. Bu konferanslar «*Principles of Muhammadan Jurisprudence*» adı altında ingilizce olarak neşrolunmuş sonra diğer dillere, ezcümle italyancaya tercüme olunmuştur. Garbin hukuk bilgisine ait tam bir vukuf peyda ettikten sonra benim akrabamdan birinin yanında ᵓuṣûl al-fıqh'ı öğrenip klasik islâmî formasyonunu tamamlamak istemişti. Neticede, sadece müslüman hukukçular tarafından kabul olunmuş mefhumlara tahsis edilmiş bir eser meydana getirmişti ki, başlıca hususiyetlerinden birisi de eskilere ait bazı münakaşaları bertaraf edip yerlerine yenilerinin konulmuş olmasıydı. Diğer bir şekilde ifade edilmek istenirse, o, eskilerin ᵓuṣûl al-fıqh dedikleri şeyi anlamıyor, fakat hukuk ilmine dair garplilerin eserlerinde münakaşa edilmiş mevzular üzerindeki islâmî fikirleri ele alıyordu. ᵓUṣûl al-fıqh kitapları onun için kıymetli bir kaynak olmuştu, fakat o telifini tasarladığı muayyen bir tip eserde ortaya koyacağı bütün meseleleri cevaplandırabilmek için diğer kaynaklardan da faydalanmalıydı. Bir pişdârın, neticesi büyük olan çalışması. Ümit edelim ki, o bu yolda yürüyen sonuncu kimse olmasın.

Bu muhtasar yazıyı diğer iki yeni esere işaretle bitireceğim.

Birincisi: bundan az bir müddet evvel (1954) bir otobüs kazasiyle hayatı fecî bir şekilde sona eren, benim eski talebelerimden Qâḍî Muḥammad ʾAbdurraḥmân bir kaç sene evvel, Osmaniye Üniversitesinde «*Tadwîn ʾuṣûl al-fıqh*» (yahut müslümanlar arasındaki İslâm hukuk ilminin tarihi) adı altında, bir kaç münasebetle zikri geçen Prof. Manâẓir ʾAḥsan Gilânî'nin nezaretinde orduca olarak yapmış olduğu tezini neşretmişti. Bildiğime göre, bu, mevzuunda yazılmış olan ilk ve yegâne eserdir. Bu travayın intihabında tavsiyeme uyulmuş olmasından dolayı şahsen bahtiyarlık duymaktayım. Daha mütevazi bir mesai de burada sadece kendisinden bir işaret kabilinden bahsedilecek olandır. Bununla İslâm hukukunun kaynakları üzerindeki yeni bir etüd kasdolunuyor. İstanbul da toplanan Beynelmilel Müsteşrikler Kongresi'nde (1951) tebliğ olunmuş ve daha sonra türkçeye tercüme edilmiş «*İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*» nin birinci sayısında «*İslâm hukukunun kaynaklarına dair yeni bir tetkik*» adı altında neşrolunmuştur. Müellif bu makalede İmâm Şâfi'î'denberi ʾuṣûl al-fıqh kitaplarının yalnız İslâm hukukunun dört kaynağını, yani Qur'ân, Hadîs, İcmâ ve qiyâs'ı zikrettiklerini fakat menşeden itibaren çok koyu sünnî müellif ve hukukçuların da diğer bir çok kaynaklardan faydalandıklarını söylemektedir. Bu kaynaklara, uṣûl al-fıqh kitaplarında işaret edilmez, fakat İslâm hukukunun şu veya bu kaidesinin kaynağına işaret için kendilerine sık sık müracaat olunur.

Garp medeniyetiyle İslâm cemaatının temasının, bu cemaatın en ehil mensuplarının dikkkatini iktiza eden bir vaziyet yaratmış olduğu bütün memleketlerin müslüman sakınleri arasında hukukî mesailer bakımından yep yeni bir devrin arifesinde bulunuyoruz. Mazimizden ayrılıp bizim için tamamen yabancı olan yeni bir şeyi yerine koymak kolay bir şeydir, şu kadar var ki, her kolay şeyin -hakikatte güç olmaktan başka- bir hukuk sisteminin cari bulunduğu bir cemiyetin sinesinde mevcut bir tekâmüle daima tercih edilmesi doğru bir şey değildir. Gençlerimize eskiyle yeninin mukayeseli bir etüdünü yapmalarını teklif ediyorum. Böyle bir hareket belki bir gün, daha evvel kayd ettiğimiz vechiyle Şâfiʿî ve Râzî tarzında yeni bir sentez yapmayı kolaylaştıracaktır. Bilinmiyen bir şeyin tenkidi daima ihtiyatsızca yapılan bir şeydir. Bu, garp hukuk ilmini bilmiyen ülemamız için olduğu kadar ʾuṣûl al-fıqh'a ve fıqha tamamen yabancı olan modern hukukçularımız için de mevzuu bahstir. Bu her iki disipline ayni zamanda hakim olan âlimleri bulmak kolay olmuyor, fakat bu maksatla

hareket ederek yakın bir gelecekte bu tip âlimleri yetiştirmek mümkün olacaktır. Biz Haydarabad'da kırk senedenberi bu güçlüğü duymaktayız. Üniversite'de eski tarz hocalarla modern öğretmenleri bir araya topladık. Her iki taraf başlangıçta birbirlerine hiç emniyet etmiyorlardı, fakat az zaman sonra birbirlerinin meziyetlerini anladılar. Gerçekten, maziyle istikbal arasında kurulması istenen köprüyü ve cemiyetin selâmetini böyle iki taraflı bir formasyona sahip nesil arasında aramalıdır.

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINA AİT İLKELER

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

1. Kur'an Allah'ın kitabıdır. Kur'an kendi sahibi Allah'ı nasıl anlatıyorsa Kur'an'ın kendisini ve Allah'ı da öyle anlamak gereklidir. Çünkü hem Allah Kur'an'ı anlatıyor ve hem de Kur'an Allah'ı anlatıyor.

Bu, bir yazar ile kitabı arasındaki ilişkiye benzer. Yazar diyor ki, bu benim kitabımdır. Kitap da diyor ki, ben falancanın kitabıyım. O halde kitabı tanımak yazarını bilmek ve yazarını bilmekte kitabı tanımaktır.

Buna göre Kur'an'ı Allah'ın Kitabı ve Kur'an'daki sözleri Allah'ın olduğunu kabul etmek gerekir. Biz, bir kitabın yazarını öğrenmenin en sağlam yolu olarak, kitabın içinde bu kitaba şu adı verdim ve bunu ben falanca yazıyorum, demesini biliriz.

Şimdi Kur'an'ın içinde Alah diyor ki, bu Kitabın adı Kur'an'dır ve Muhammed b. Abdullah adındaki insana bunu ben dikte ettirdim, yazdırdım ve elçimle gönderdim. O halde kim olursa olsun, ister dinsiz, Tanrı tanımaz, ister herhangi bir dinden olursa olsun, Kur'an'a Allah'ın Kitabı gözü ile bakması ve ona Allah'ın Kitabı olarak muamele etmesi ilmin ve metodik ilmin gereğidir. Bunun neticesi olarak Kur'an'ı, Kur'an'ın anlattığı Allah kavramına göre anlamaya çalışmalıdır. Her yazar kendi kitabında kendisi gibi konuşur. Allah da kendi kitabında Allah olarak konuştuğu için, Kur'an'ı Allah'a layık ve yakışacak bir şekilde anlamaya çalışılmalıdır. İlmin ve ilim zihniyetinin gereği budur. Ama bu, Kur'na'a inanmayı gerektirmez. Adam, ilim ve tarafsız bir zihniyetle inceler, kavrar ve anlar, ondan sonra onların hakikat olup olmadığını kabullenmesi, benimsemesi ayrı bir konudur ve o iman olur ki, ilimden sonra vuku bulur. İlimden önce inanmak gerçek inanç sayılmamaktadır. İşte bundan dolayıdır ki, vakıa olarak

Kur'an Allah'a isnat edilmektedir ve ona göre onu anlayıp değerlendirerek hükmü verilecektir. Böyle bir ilmî inceleme yapmadan peşin ve militan, ideolojist, tarafgir olarak hüküm vermek ilmî zihniyete ve Kur'an'ın zihniyetine aykırıdır.

2. Kur'an'ın, Kendisinin doğru anlaşılması için koyduğu ilke çelişiksizlik ilkesi yani adem-i tenakuziyet - tenakuzsuzluk ilkesidir. Kur'an vakıalar ve olaylar kitabıdır. Bunların bir kısmı tarih boyunca değişik zaman ve çeşitli toplumlarda meydana gelmiş ve bir kısmı da Hz. Muhammed zamanında vuku bulmuştur. Kur'an bu olaylara cevaptır. Bunlara cevap verirken çoğu kez sebeplerini ve sonuçlarını da açıklamaktadır. Bu olayların zamanları, toplumları ve yerleri çok değişik olduğu için cevapları da ona göre değişiktir. Kur'an okuyan kimse bu olayların sebep ve neticeleri üzerinde düşünmez ve kafa yormazsa Kur'an'da zıt fikirlerin ve hükümlerin bulunduğunu iddia edebilir. Ama kafasını çalıştıran Kur'an'da çelişiklik, birbirine zıt ve ters hüküm bulamaz. Bunda önerilen tutum ve davranış insanın ilmî metodu ve mantığını kullanarak ayetlere yaklaşmasıdır. Çelişik gördüğü hükümleri biraraya toplar, onların zaman ve mekanlarını, sebeplerini ve neticelerini araştırır, sonra karşılaştırır ve ikisi ya da üçü arasındaki orta noktayı ve gayeyi bulur, böylece evrensel bir ilkeye ve hükme ulaşır. Bu ilmi metoddur, istikra ve tüme varımdır. Aralarında olan farklardan da ikinci derecede hükümler ve ilkeler çıkar. O halde böyle kafa yormayan bir kimse Kur'an'da çelişkilerin olduğunu söylemesi saçmalamak olur. Ancak önemli bir husus şudur. Bazı kimseler kafalarını çalıştırmadan, Kur'an'da tenakuz ve çelişiklik yoktur, diye ortaya atılır ve sonra birbirine ters düşen iki veya üç hüküm ileri sürer, aralarında çelişiklik olduğunun farkında olmazlar. Ama ayetlerin arasını uzlaştıramazlarsa nasih (ilgi - iptal) metodunu kullanarak sorunlarını çözdüklerini sanırlar. Çünkü düşünmedikleri için hükümlerin çelişik olduğunu kavrayamaz ve anlayamazlar. Bunların iyi niyetleri (!) cehaletlerini örtmemeli ve iyi niyetlerine aldanmamalıdır. Böyle bir durum karşısında -inansın, inanmasın- Kur'an'da Kur'an'ın kendisi için koyduğu çelişiksizlik ilkesini hatırlayıp ona göre araştırmasını ve ilmî çalışmasını sürdürmelidir.

Kendisinin Anlaşılması İçin

3. Kur'an'ın koyduğu başka bir ilke birşeyi anlamadan, kavramadan gelişigüzel o şey hakkında birşey söylememek. Bu ilmî

bir metot ve Kur'an'ın önerdiği bir ilmî tutumdur. Birşey ortaya atıldığı veya ileri sürüldüğü zaman, daha önce bilinen bilgilerle tartışmaya girmek, karşı koymaya kalkışmak ilmî bir davranış değildir. İnsanın o şey üzerinde gereke nbilgiyi toplaması, deneylerde bulunması, araştırması ve bütün bunları değerlendirmesi lazımdır. İnsan yeni birşey duyduğu veya öğrendiği zaman ,yahut da bildiği birşeyi tekrar okuyup ya da duyduğu zaman acaba doğru mu, yanlış mı? sorusunu aklına getirmeli ve onun doğruluğunu ortaya koyacak tarafsız bir çalışmayı yapması lazımdır. Kur'an'ın istediği metot ve ögretisi budur.

4. Kur'an'ın koyduğu anlama ilkelerinden dördüncüsü sağlam ve şaşmaz bilgidir. İnsan birşeyi anlatacak, savunacaksa, sağlam bilgiye ve ilme dayanmak zorundadır. İlim, bilinenden bilinmeyeni bilmektir. Çünkü ilim, alâmetten türemiştir. Delil, belirti ve alâmet ile ulaşılan manaya, kavramaya veya anlama ve kavrama işlevine ilim denir. Böyle bir zihnî işlev ile varılan, algılanan, kavranılan şeye de bilgi, bilinen ve malum denir. İşte ilim bir delile, alâmete dayanılarak bilmek demektir. Hiçbir delili, alâmeti yani ilim olduğuna belirti olmayan şeye ilim denmez. Ona vehim ve zan, tahmin denir ki, ilimden yana, ilmin karşısında bir değeri bulunmaz.

Sonra delilin kuvvetli ve sağlam olmasına göre götüreceği sonuç, bilgi ve kavram değerlendirilir. Eğer delil kesin, sağlam ise ulaştırdığı ilim de kesin olur. Eğer, delil zayıf, tahmin, vehim ise götüreceği netice ve hüküm ilim olmaz. İlim olmayınca kesin bir hükme kaynak teşkil etmez.

Kur'an, dört ilim kaynağı zikreder. Bu ilim kaynakları, ilmin, bilginin delilleri sayılır. Onlar vasıta ve bilmeye götüren yollardır. İlim onlara dayanılarak yapılır.

4.1 — Beş duyu organı insana dışarıdan izlenimler, algılar temin eder. Kur'an bunları ilim kaynağı kabul etmiş ve verdikleri bilgilerden ve izlenimlerden onlara güvenilebileceğini söylemiştir.

4.2 — Haberleri de ayrı bir kaynak kabul etmiştir. Aslında haber başkasının bilgisidir. Beş duyudan ayrı bir kaynak teşkil eder. Beş duyu ile elde edilen bilgiler doğrudan doğruyadır. Oysa haberle elde edilen bilgiler dolaylıdır, başkasının vasıtasıyladır. Ama o başkası bu bilgileri beş duyu ile elde etmiştir. Onun bilgisi

doğrudan olur. Şüphesiz doğrudan olan bilgi dolaylı olan bilgiden daha sağlam olur. Bu haber iki şekilde meydana gelir. Ya ağızdan sözle, şifahi olur veya kitap vasıtasıyla yazı ile olur. Kur'an kitabı da bilgi kaynağı saymış ve karşısında olandan bir ilim veya kitap getirmesini ister. Kitap okuyanları yanlış yaptıkları için tenkit etmesi kitabı bilgi kaynağı kabul etmesinin sonucudur.

4.3 — Kur'an, Yüce Allah'tan peygamberlere gönderdiği bilgiyi de kesin bilgi kabul eder. Bu, peygamberlere gelen vahiydir. Bu vahyin kaynağı Allah olduğu için verdiği bilgi kesin ve hakikattir. Yalnız, bunu gerçek peygamber olan Kişi gerçekten Allah'tan gelen vahiy olduğunu ifade etmesi şartına bağlamak lazımdır.

4.4 — Kur'an aklı da bilgi kaynağı kabul eder. Aklın iki görevi vardır. Biri, ilim yapmaktır. İnsanın beş duyu ve haberle elde ettiği bilgileri, algıları ilim haline getiren ve onları ilim yapan akıldır. Akıl olmazsa onlar ilim olamaz. Bunun için onları anlama, kavrama ve onlara mana verme, aklın onlar üzerine yaptığı ilk işlevidir. Bunlar üzerine dayanarak başka anlamlara ve bilgilere gider. Aklın asıl ilim yapma işlevi, böylece bilinenden bilinmeyeni anlamak ve kavramaktır. Ben bu işlevi daha basit olarak anlatmak isterim. Kitapta olanı anlamak bir bilgidir. Bu bilginin ilk derecesidir. Asıl ilim kitapta olanı anladıktan sonra kitapta olmayanı anlamaktır.

4.5 — Aklın ikinci görevi hiçbir şeye dayanmadan ilim yapmasıdır. Bunlara aklî ilimler veya diğer deyimle aklî ilkeler denir. Böylece akıl müstakilen ilim yapma gücüne sahip ve görevi vardır. Kur'an, bu kaynakların, beş duyu, haber ve aklın verdikleri bilgilere ve yaptıkları ilimlere değer verir ve onlara dayanarak hükmünü bildirir.

Kur'an'da kalp sözü çok kullanılır. Akıl fiil halinde kullanılır. Akledesiniz, akletmez misiniz? Aklınızı kullanın gibi. Akıl somut güç olarak başka kelimelerle ifade edilir. Onların kökleri aklın işlevi ve fiillerinden birine delalet eder. Lüb=öz, nüha=önleme gücü, hicr=sınırlama gücü gibi. Aslında kalp ile akıl arasında sıkı bir ilişki var. Kalp hayat kaynağı, duygulanma merkezi, akıl beyinde mevkii sahibi olur. Kalp beyni besler, ona hayat verir, böylece akıl da çalışır. Akıl bu bakımdan kalbe bağlıdır. Ama bazen kalp çalıştığı halde beyni besleyemediği için akıl işlevini yapamaz

ve işlemleri felce uğrar. İnsan da insanlık vasfı olan düşünmeyi ve ilim yapmayı sürdüremez. Bu da kalbin anlama ve düşünme yeri olmadığını ortaya koyabilir.

İşte insanı, insan yapan, onun ilim yapması ve düşünmesi ise, bunları aslında insanda gerçekleştiren akıldır. Kur'an bu akla serbestçe hüküm verme selahiyetini tanır. İşin doğrusu, akıl Kur'an'ın Kur'an'lığını ortaya kor. Böylece Kur'an aklı destekler ve onu yardıma çağırır, ona dayanarak diyeceğini der ve anlatacağını anlatır. Akıl giderse Kur'an kalmaz, ama Kur'an giderse akıl kalır. Bunun en açık misali, Kur'an'ı olmayanların akıllarının bulunmasıdır.

5. Kur'an'ın amacı insana yol göstermektir. Bunu yaparken insanın anlayacağı şekilde ona seslenmesi ve hitap etmesi, amacının gerektirdiği bir ilkedir. Yoksa istediği tebliği ve iletişimi yapamaz. Kur'an tebliğ kelimesini kullanır ve bununla günümüzde bir ilim haline gelen iletişimi (communication) kasteder. Seslenilen ve hitap edilen kimse kendisine verilen bilgiye tam olumlu veya tam olumsuz, iki karşıt cevaptan birini vermemiş ise, tebliğ edilmemiş ve iletişim vuku bulmamış sayılır. Kur'an tebliğini yaparken değişik ifadeler ve uslûplar kullanır. Kur'an'ın davası gayesini anlatmak ve benimsenmesini temin etmektir. Yalnız sırf soyut bir anlatma ile gayesini benimsetmesi imkânsız olabileceği için canlı, duygulu ve düşündürücü bir şekilde anlatması, insanın duygusal ve düşünsel yapısına uygun düşmektedir. Kur'an bu iki karakteri bir arada gözönünde bulundurur. O, bir anda hem şu'ura ve düşünceye hitap eder, yani hem kalbe ve hem de akla bir anda seslenir. Bunun için dil yönüde çok ağır, etkili ve bu iki görevi birden yapacak güçlü ifadeye sahiptir.

6. Kur'an kâinatı ve insanları yaratan Allah'ın kitabı olduğu için bütün insanlara şamildir. Bu açıdan, nasıl ki bir usta ve sanatkâr kendi eserini anlatırsa ve nasıl yaptığını en iyi kendisi anlatabilirse Allah da yarattığı insanı anlatıyor ve böylece bu insana birşeyin nasıl anlatılması gerekeceğine de yol göstermiş oluyor. İşte buna göre Kur'an'ın ifadelerini anlama ilkesi kendiliğinden ortaya çıkıyor. Kur'an'da Allah insanların ne olduklarını şöyle anlatıyor. Bu çok önemli bir noktadır. Kur'an insanların mahiyetlerine, yapılarına göre onlara bilgiler ve hükümler verdiği için, önce insanın mahiyetini ve yapısını bilmek gerekir ki, Kur'an ona göre anlaşılsın. Buna Kur'an terimiyle fıtrat ve yaratılış denmek-

tedir. İnsanın tabiatına ve bu tabiatın gerektirdiği işlere ve ortaya sürdüğü sonuçlara uygun çözümler gerektirdiğini anlamak kolaylaşır ve doğruluk derecesi sabit olur.

7. İnsanın nasıl bir varlık olduğu ilkesi: Allah insanı yaratıp kılığına koyunca ona iki zıt şeyi ve birçok şeyi yapma kabiliyeti vermiştir. Mesela hayvanlara tek bir yönde iş yapma kabiliyeti vermiştir. Yılan zehir üretir. Yılan hem zehir ve hem onun ilacını, devasını üretemez. Ama insan birşeyi ve onun zıddını yapacak kabiliyettedir. Bir kimseyi öldürdüğü gibi, bir kimseyi de ölmekten kurtarabilir. Zehir ürettiği gibi onun devasını da üretir. Adam öldürecek bir silah yapabildiği gibi o silahı etkisiz kılacak silahı da yapar. Bunun için insan hem kötülük, işkence yapabilir ve hem de zevkli, neşeli, hoşa giden şeyler yapabilir. Bir insanı isterse, canı çıkana kadar üzüntüye sokar, isterse en üzüntülü kimseyi sevince boğabilir. İşte insan böyle çok yönlü ve zıt yönlü işler yapabilecek ve davranabilecek bir karakterde yaratılmıştır. Kendisine bir iyilik ve bir nimet gelirse ve fırsat eline geçerse, onu herkesten meneder ve pek cimri davrandığı gibi, başına bir felaket gelir ve zarara uğrarsa dünya gözüne zindan olur, büyük umutsuzluk içinde huysuzlaşır. Kur'an gene insanın huylarını anlatırken onun çok aceleci olduğunu, birşeye hemen, aceleden, düşünmeden taşınmadan sarıldığını veya ondan kaçtığını anlatır.

Allah Kur'an'da insanları kabiliyet ve iş görme bakımından da iki ana sınıfa ayırmaktadır. Bunları hergün toplumda görmekteyiz. Öyle insan vardır ki, bir iş beceremez, bir işe gönderilse, yapmak yerine tahrip eder. Bu onun kötü niyetinden değil, beceriksizliğindendir. Kötü ve iyi niyet ayrı bir konudur. Bunun için beceriksizin kötü niyeti olmadığı için veya tespit edildiğinde yaptığı zararın cezası hafifletilir veya tamamen kaldırılır. Böylece beceriksizler olduğu için gibi dünyaya adaletiyle nizam verenler de vardır. Şüphesiz bu iki uç arasında çok değişik derecede insanlaı bulunmaktadır. Elbette bunların hepsine bir arada veya gruplar halinde, ya da fert olarak seslenmek ve hitap etmek, birşey anlatmak, değişik uslüp ve ifade ile olacaktır. İşte insanları böyle tanıdıkça Kur'an'ı daha iyi anlama imkanı doğar.

Bu hususta şöyle demişimdir: İnsanlar standart, tek ayar ve biçimde değildir. Nasıl ki, hayvanlar dünyası, onların içinde de yılanlar alemi, böcekler alemi, aslanlar vesaire alemi varsa insanlar dünyası da bir alem sayılmaktadır. Fakat yalnız bir insanlar alemi

yoktur, her insan başlıbaşına bir alemdir. Birine uyan ötekine uymaz değil, birine bir anda uygun düşen birşey başka bir anda ona uygun düşmez. İnsanoğlu -kadın ve erkek aynı- her an değişmekte ve bir an birşeye evet demiş ise, ikinci an ona hayır diyebilir. Bu kadar değişken istekte olabilen ve bu kadar değişken isteğe kabiliyetli olan bir varlık ve bireyden meydana gelen toplumları bir düzene koymak ve onların kendi kendilerine bile karşıt olan isteklerini bir sisteme bağlamak tek bir sistemle ve tek bir düzenle olmaz. İşte Kur'an'ı büyük ve ortak bir sistemi kurarken alt sistemlere de insan tabiatına nasıl yer verdiğini hesaba katarak anlamaya çalışmak, Kur'an'ın insanı anlatışında ve anlayışındaki metot ve gayeye dikkat etmek gerekir. Bunun için tek insan veya tek standart müslüman tipi meydana getirmeye çalışmak Kur'an'ın ruhuna ve felsefesine aykırıdır.

8. Kur'an insanlara değişik şekilde ve üslupta hitap etmekte ve seslenmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz :

8.1— Çok genel ve bütün insanlara şamil olan bir terimle insanlar veya insan kelimeleriyle hitap eder. İnsan kelimesi, bütün insanları, renkleri, dinleri, ulusları, kadın ve erkek olan cinsleri, yaşları, tahsilleri ve toplumdaki yerleri, işleri ne olursa olsun, hepsini içine alır. Bunun peşinden gelen hükümler ve tebliğler, bütün bu insanlara şamil ve onların sorumluluğuna girer. Bu, Kur'an'ın genel ilkesi ve hedefidir. Bütün insanlar Allah'ın kulu ve yaratığı olduğu için, hepsine hepsinin yaratanının böyle eşit davranması, seslenmesi Kur'an'ın felsefe sistemidir. Kur'an insanların eşit olduğunu iki temel esasa bağlamaktadır.

Birincisi ve en önemlisi, insanları yaratan Allah'ın bir ve tek olduğu fikridir. Bunu Kur'an en kuvvetli bir fikir haline insanın zihnine yerleştirmesi için onu inancın birinci temel taşı saymıştır. İnsanların yaratanı Allah olunca, hiçbirinin diğeri üzerine yaratana sahip olma açısından bir fark olmadığı ve herbirinin Allah katında eşit olduğu ve insanların kendilerine bu şekilde bakmaları gerektiği, insanlık ve Allah açısından biribirinden üstün veya aşağı olmadıklarını iyice kavramaları sonucuna inanmaları gerekir. Bunun dışına çıkmayı putperestlik saymakta olduğunun şuurunda olmaları böylece sağlanmış olur.

İkincisi eşitlik fikrini, insanların menşe ve aynı mahiyetten yaratılmalarını bildirmekle ileri sürmüştür. Yaratanları bir ve

Tanrıları da bir olur ama, bazılarını, başka mahiyetlerden yaratabilir ve böylece menşeleri ayrı olabilir diye insanlar arasında fark koymaya çalışır ve insanlığın birliğini ve bir noktada birliğe ve eşitliğe gitme inancını baltalayabilirler. İşte böyle bir fikre karşı insanların, hepsinin menşeinin bir olduğu menşe'de de eşit olduklarını açıkça ortaya koymaktadır. Kur'an'ın genel ve ortak hitapları, insanları bu birliğe ve eşitliğe çağırarak onları, ortak ve müşterek oldukları hususlarda biraraya getirmek ve evrensel bir düzen kurmaktır.

8.2 — Kur'an, insanların menşe ve mahiyetlerinin bir ve aynı olmasına rağmen, bu mahiyetin değişik ve karşıt işlere de eğilimli olmasından ortaya çıkan ve çıkacak olan işlerine ve kazandıkları niteliklere göre de sınıflara ve gruplara ayrılabilecekleri ve ayrılageldiklerine göre onlara ayrı ayrı hitap etmek ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bunların şu gruplar altında toplandığına göre Kur'an onlara ayrı ayrı seslenmekte ve hitap etmektedir.

8.2 — a) İnkar, kafirler grubunu teşkil eden insanlara olan seslenme ve hitaplar onların değişik durumlarına göre çeşitlilik arzetmektedir. Kur'an'ın onlara hitabını onların nitelik ve davranışlarına göre anlamak doğrudur. Bazen sert, bazen yumuşak ve ılımlı olması onların durumuna göredir. İnkarcı ve kafirler hakkında sözü uzatmadan Kur'an'a başvurmakla anlaşılabilirler. Bunların genel karakteri Kur'an'ın getirdiği insanın yaratılış gayesine uygun hükümleri reddetmeleridir. İçinde bulundukları toplumların fıtrata zıt ve insanlığa aykırı gelenek ve görenek etkisinde kalan sapmalara bağlı kalıp onları düzeltmek istemeyen olanlar, kafir, inkarcı veya inatçı kimseler olarak bilinirler.

8.2 — b) İnanmış insanlar grubuna da Kur'an ayrıca özel şekilde hitapları, gene bunların da her türlü yöne eğilimli tabiatlarının değişik davranışlara sebep olmasına göre değişiklik ve çeşitlilik arzetmektedir. İnananlar grubu, Kur'an'ın getirdiği insanın tabiatına ve yaratılışına uygun olan hükümleri, yönlendirmeleri içtenlikle kabul eden kimselerden teşekkül eder. Bunlar, daha önce toplumda cereyan eden ve geçerli olan insan tabiatına zıt gelenek, görenek ve fikirlerden vazgeçebilen ve onların yerine en doğru, akla, mantığa, ilme en uygun olanı kabul eden kimseler olarak ortaya çıkarlar. Bu nitelikler Kur'an'ın tanımladığı inançlılardır. Böyle olmayıp toplumdaki alışkanlıklara, geleneklere, -bunlar din kisvesinde de olabilir- bağlı kalarak gerçekleri kabul etmeyen kim-

seler Kur'an'ın tanımladığı inançlılar dışında kalırlar. Kur'an, kendisine inananlara hitap edişinde kullandığı metot ve üslûbu; Kur'an'ın inanç ilkeleriyle kıyaslayarak anlamak doğru bir anlayışa götürür.

8.2 — c) Kur'an'ın hitap ettiği üçüncü grup insan kâfirlikle inançlılık arasında gel git davranışını sürdüren bazen kâfir ve bazen de mümin (inanmış) görünümü veren ancak Kur'an deyimiyle fikren, kalben, inkârcı ve şeklen, dış davranışı ile imanlı gözüken kimselere -ki bunlara ikiyüzlü- münafık denir- olan hitabı da gene onların değişik davranışlarına ve niteliklerine göre değişiklik gösterir. Onlara Kur'an'ın hitabını bu şekilde anlamak isabetli olur.

8.2 — d) Kur'an'ın Peygamberlere de ayrı hitabı bulunmaktadır. Kur'an'da zikredilen tarihî peygamberler ile Hz. Peygamber Muhammed de ayrı bir insan grubu teşkil ederler. Bu peygamberler diğer insan gruplarına yapılan hitap içine de girerler. Bunu daha başka bir ifadeyle söylersek, her grupda ayrı ayrı olan hitap bütün gruplara da hitap sayılır. Bu noktadan, bütün gruplar genel hitabın içinde birbirinin hitabı ile muhatap sayılırlar.

Ayrıca peygamberlere hitap bütün insanlara hitap kabul edilir. Eğer sırf peygamberin kendisine ayrı özel bir hitap olursa, peygamberliğin özelliği olarak değil, peygamberin içinde bulunduğu toplumun başkanı olarak gözönünde bulundurularak, toplumun başkanına ve Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed gibi devlet başkanı sıfatı olan peygamberlerin, -peygamberliklerinin dışında- bir de devlet başkanına hitap olarak görülmeli ve öyle anlaşılmalıdır. Buradan iki sonuca gelinir. Hz. Peygambere olan hitap bütün insanlara ve inananlara hitap sayılır. Kur'an'ın Hz. Peygambere hitaplarının böyle anlaşılmasında ihtilaf yoktur. İkinci olarak Hz. Peygambere özel hitaplar, onun özel şahsı için olmayıp toplum başkanı olduğu için, böyle hitaplar toplumların, devletin başkanı olarak anlaşılması Kur'an'ın felsefesine ve ruhuna daha uygundur.

9. Kur'an'ın anlatış felsefesi ve semantiğinin gerektirdiği -iktifa veya takâbuliyet ilkesi- gözönünde bulundurularak Kur'an'ı anlamak gerekmektedir. Burada iktifa kelimesini kullanmamız, eski bilginlerin terimi olduğunu göstermek içindir. Kur'an'ın anlatış metodunda bir ismi ve kelimeyi zikredince onun karşıtı ve

zıddı olan veya benzeri olan bir kelimeyi zikretmez, ama manasını kasteder. Mesela sıcaktan koruyan giysiyi zikredince, soğuktan koruyan giysiyi zikretmez ve sözü tekrar olacağı için birini zikretmekle yetinir.

Biz bu kuralı biraz daha genişleterek bir ilke haline koyduk ve buna tekâbuliyet ilkesi diyoruz. Tekâbul-karşıt, karşılıklı olma anlamına gelir. İşin içinde dengeli olma, birine verilen karşısındakine verilme esasını kabul eden ilke ve kuraldır. Bu da konuyu, meseleyi, kelimeyi veya hükmü tekrar etmemek içindir. Bir insan için verilen bir hüküm başka bir insan için de aynı derecede geçerlidir. Bu ilkenin sebebi şundur :

Bilindiği gibi Türkçe'de olmayan, ama başka dünya dillerinde olan ve hele Arapça'da daha geniş bir şekilde kullanılan dilin özelliklerinden biri de canlılarda olan dişilik ve erkeklik gibi cinsiyet farkı her kelimede öyle kullanılır ki, cansız varlıkların isimlerine varıncaya kadar dilde yaygın bir kullanım ve kuraldır. Böyle erkeklik ve dişilik farkını kullanan batı dillerinde bir de erkeklik ve dişilikle nitelenmeyen varlıklar için -bu özellikle zamirlerde belli olur- üçüncü tip bir zamir kullanılır. (İngilizce'de «it» gibi). Arapça'da bu üçüncü nötr şahıs kullanımı bulunmamaktadır.

İnsan iki cinse ayrılmaktadır. Dişi ve erkek. Arapça'da bütün ve her türlü fiil çekimlerinde ve zamirlerde mutlaka bunların kullanılması şarttır. Eğer yanlış kullanılırsa, erkek dişi ve dişi erkek olarak algılanır ve anlaşılır .Hem erkek ve hem kadına işaret etmek veya hitap etmek istenildiğinde her ikisini de teker teker zikretmek zorunluluğu bulunur. a) Yalnız kadınlar sözkonusu ise yalnız kadın sıgası ve zamiri kullanılır, b) Yalnız erkekler sözkonusu ise yalnız erkek siga ve zamirleri kullanılır, c) Her iki cins sözkonusu ise her iki cinsin sıgası ve zamiri kullanılır. Bu üçüncü durumda hem erkek ve hem kadın aynı hükümde birleşecekleri için her ikisini zikretmek hem tekrar ve dile ağırlık vereceği için edebî ve fasih sayılmamaktadır. Bunun için yalnız erkek siga ve zamiri zikredilerek onun karşıtı olan kadın da kastedilmiş olur. Erkeği zikretmekle yetinilir ve onun dişisi de zikredilmiş hükmünü alır. Biz buna tekâbuliyet ilkesi diyoruz. Eskiler buna iktifa sanatı veya kuralı diyerek işaret etmişlerse de bizim gibi onu bütün Kur'an'ın benzer ifadelerine teşmil ederek ilkeleştirmemişlerdir.

Bunu misallerle biraz daha açıklayalım :

9. 1— Mesela Kur'an'da genellikle bütün emirler ve yasaklar erkek sigası ile vuku bulmaktadır: İnanınız, namaz kılınız, oruç tutunuz, iyilik yapınız, zekât veriniz, zina yapmayınız, adam öldürmeyiniz gibi. Kur'an'a düşman olan ve Hz. Muhammed'le bundan dolayı savaşıp ölmeyi göze alanlar, çok fasih Arapça'ya vakıf olan putperestler bu tür ifadelere hiç itiraz etmemişler, erkeklere olan bu emirlerin kadınlara ait olduğunu da anlamışlardır. Yoksa, işte Kur'an hep erkeklere hitap ediyor ve onlara önem veriyor, kadınlara hitap etmiyor ve onlara aldırış etmiyor diyebilirlerdi. Ama bu gibi ifadenin Arap dili edebî sanatı olduğunu bildikleri için birinin zikri ile yetinilmiş ve öteki de zikredilmiş sayılmıştır. İşte erkeğe verilen hüküm onun mukabilinde, karşı cinste olan kadını içine aldığından dolayı buna tekâbuliyet, karşılıklı hükümle dengelenmiştir.

Burada, batı dillerinde olduğu gibi erkek (man) kadın karşıtı olarak alınmamış, insan anlamında (human) alınmış olduğu ve böylece insan hem kadına ve hem erkeğe şamil olduğu da söylenebilir.

9. 2— Bazı durumlarda yalnız erkeğe özelmiş gibi ifadeler vuku bulmaktadır. Bunlarda en açık misal boşanma ile ilgili ayetlerde rastlanır. «Kadınları boşadığınızda» gibi Kur'an'ın ifadelerinde de tekâbuliyet ilkesinin uygulanması gerekmektedir. Boşama emri erkek sigası iledir diye boşamak yalnız onun hakkı değildir. Burada da iktifa, yani bir ibare ile yetinip öteki ve zıddı da kastedilmiş demektir. Buna göre kadın da boşayabilir. Aslında her ikisi boşama isteyebilir, anlamına alınmalıdır. Ama pek nadir fakihlerin dışında herkes boşamanın erkeğin hakkı olduğunu kabul etmiştir. Bu yanlıştır, ileride bunun tafsilatı gelecektir. İşte tekâbuliyet ilkesi veya iktifa sanatı bu gibi ayetleri açıklamakta ve anlamakta gereklidir.

9. 3— Kadın sözkonusu edilerek verilen bir hüküm de iki kadın şahidin bir erkek şahidin yerini tutması meselesidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kadının kadın olmasından ve dişi olmasından kaynaklanan bir hüküm değildir bu. Kadın şaşkın, dalgın olursa öbürü ona hatırlatır. Böylece birinin hatırlaması ile o bir tanesi yine erkeğe denk oluyor. Çünkü hatırlayanın şahitliği kabul ediliyor ve o şahit oluyor. Ancak unutma ve şaşır-

ma ihtimaline binaen aynı cinsten iki kadın şahit olmuş görülüyor. Şimdi buradaki tekâbuliyet ilkesi şöyledir. Burada zikredilen kadın cinsi, unutma veya şaşırma ihtimalinden dolayı iki kadın bir şahit tutuluyorsa, aynı şekilde unutan ve şaşıracak olan iki erkek de bir şahit yerine konur. Çünkü unutmak, yanlış yapmak kadının kadın olmasından değil, insan olmasındandır. Erkek de erkek diye unutmaz ve yanlış yapmaz değildir. O zaman unutabilen ve şaşırabilen iki erkek de bir şahit yerini alır.

Eğer kadının biri hatırlatır da öteki gene hatırlamazsa, o zaman tek kadın şahit olmuş olacak. Burada tekâbuliyet ilkesi uygulandığı takdirde kendisinden şüphelenilen bir erkek de yalnız başına şahitliğe yetmez. Ayrıca bir kimse şahit tutulurken nasıl bir kimse olduğu da önceden tanınmış olmalıdır. Kur'an'ı Kerim'in ifadesi çok naziktir. Delalete düşerse ,yani şaşırırsa, bu geniş anlamlıdır .Bunun içine rüşvetle veya başka sebeplerle yalan, yanlış söyletilebilirler. Bunun içine dediğimiz gibi tekâbuliyet ilkesine göre zayıf karakterli erkek de girer, kadın da.

9. 4— Cennette zevk ve neşe içinde olacak insanlar hep erkek sigası ile zikrediliyor. Kadınlar, erkekler için bir zevk kaynağı vasıtası olarak anlatılıyor diye Kur'an'a inanmak istemeyenler itirazda bulunuyor ve bazı inanmış kimselerin de aynı soruları sormalarına sebep oluyorlar.

İşte burada tekâbuliyet ilkesi daha açık olarak ortaya çıkıyor. Bir erkeğin kadından zevk almasının derecesi kadının erkekten zevk alma derecesine bağlıdır. İşte burada Kur'an erkeğin zevk almasını zikretmekle yetiniyor ve kadının zevk almasını da içeriyor, Erkek de kadının zevk alacağı niteliklere haiz olacaktır. Ancak dünyada evlenmiş, ya da evlenmemiş, yahut birkaç defa evlenmemiş ,yahut birkaç defa evlenmiş kadın veya erkeğin ahiretteki durumu ne olacaktır? sorusuna cevap vermek Allah'a aittir. Kur'an'da bu hususta tafsilat olmadığı için Kur'an'dan başka sağlam bir kaynak da olmadığına göre Kur'an'da olanla iktifa etmek yerinde olur. Çünkü bu bize bildirilmemiş Gaib ilimlerine girer. Bilinmesi gereken kadın ve erkek iyi insan, inanmış ve Allah'ın rızasını kazanmış iseler cennete girecekler ve orada herbiri dünyadaki kazandığı derecesine göre zevk-u sefa ve neşe içinde olacaklardır.

Cennette olan insanların zevk ve neşe içinde olacakları hep erkek sigası ile zikredilmesi kadınların zevk ve neşe içinde olma-

larından bahsedilmemesi (kadın sigası şeklinde) Kur'an'a itiraz ederek Kur'an'ın kadınlara önem vermediği propagandasını yapanlara ikinci cevap şudur: Cehennemde de erkekler ceza görecekleri kadın sigası ile olmadığını hiç düşünmemişlerdir. İşte orada da tekâbuliyet ilkesi şamildir. Bir erkeğe aynı günahtan ne kadar ceza verilecekse kadına da aynı suçtan o kadar ceza verilecektir. Kur'an'ın dünyada da kadın ve erkeğe aynı cezayı verdiği halde toplumun saçma geleneği tersini yapmaktadır. Buna ileride temas edeceğiz.

İşte Kur'an'ı doğru dürüst ve Kur'an'ın felsefesi ve ruhuna göre, bütün insanlığa şamil olmak üzere anlamak için bu tekâbuliyet ilkesine önem verip onu incelemeli ve geliştirmelidir. Kur'an bu gibi ilkelere dayandığı için çok veciz ve çok manalı ve çok fesih ve hem de en beliğ bir kitaptır.

10. Kur'an, fertleri, toplumları ve ulusları nitelerken sosyal kanunları o yolla anlatmaktadır. Yoksa gayesi, tarihî bilgi vermek veya bir ulusu övmek ve yermekten ibaret değildir. Onlar, anlatmak istediği sosyal kanunlara birer misaldir. Kur'an olaylarla misal vererek anlatmanın en iyi anlatım metodu olmasını vurguluyor ve uyguluyor. Bu kanunlarda psiko-sosyal sebepler hakimdir. Bu hem fertler ve hem toplumlar için böyledir. Mesela kitaplılardan öyle kimseler var ki, bir kantar altın versen onu sana öder, öyleleri de var ki, bir lira versen, başına dikilmedikçe sana ödemez, derken bu tutum bütün insanlarda bulunabilen bir kanundur. Müslümanlar içinde de her iki türlüsü vardır. Başka milletlerde de. İşte Kur'an böylece bir sosyal kanunu anlatıyor, sadece kitaplılar hakkında bilgi ve hüküm vermiş olmuyor. Geçmişten geleceğe örnekler ve mesajlar veriyor. Kur'an kimden bahsederse etsin, asıl gaye geçmiş, vuku bulmuş bir olayı bildirmek olmayıp bir ahlâkî ilke ve davranışı sergilemek istiyor. Kur'an'ı doğru ve geleceğe ışık tutacak şekilde anlamak için onu zikrettiği ve örnek verdiği olayların üstüne yükseltmek ve dışına çıkarmak şarttır. Böyle yapılmazsa, geçmiş olaylar içinde kalır, gelecek için geçerliliğini yitirir. Şimdiki müslümanların durumu buna en canlı kötü örnektir. Böylece Kur'an-ı Kerim geçmişin olaylarıyla donup kalmaz, geleceğe doğru akıp gider ve insanlığın beklediği hareketliliği ve mutluluğu vermeye devam eder.

11. Kur'an'ın her ayetinin bulunduğu yere göre anlamak ve her ayetin anlattığı durumu insan toplumlarının ve toplulukların-

dan birini anlattığını düşünerek ve hesaba katarak anlamak bir ilke ve kaide olarak uygulanmalıdır.

Toplulukları ve toplumları ayrı ayrı anlatan her ayeti bir birim ve ölçü kabul edip onun nitelediği topluluğu veya toplumu ayrı özel bir durum olarak değerlendirmelidir. Böylece her âyet değişik durumda olan her toplumu ele almış ve onun hakkındaki hükmünü ona uygulamakla, bütün insanlık topluluklarını ve toplumlarını kuşatmış olur. Bu, değişik zamanda tek bir toplumun değişmesine de uygulanabilir.

Kur'an'ın değişik olaylara ve değişik zamanlara göre değişik ifade ve üslûpla inmesinin hikmeti ve felsefesi bu olabilir. Değişik zamanda aynı veya değişik toplumların durumlarına göre değişik hükümlerin öğretilip bildirilmesinin en güzel örneği verilmiş olur, böylece...

Bir konuda olduğu görülen ayetlerin hepsini biraraya getirerek, tek bir durum tespit etmek, o durumu niteleyerek bir çerçeve içine almak, ayetlerin bulundukları siyak ve sibak (context) felsefesine ve ruhuna aykırı olur ve her ayet birden çok durumu ayrı ve müstakilen açıklarken, bu sefer bütün ayetler tek bir duruma bağlanıp inhisar altına alınmış olurlar.

Bütünleştirme, birçok ayetin hükmünü bire indirme suretiyle de o ayetlerin hükmünü iptal etme gibi bir durumla karşılaşılmış olur. Ayetlerin anlam ve hükümlerini birleştirmeden, onların felsefesini ve ruhunu, amaçladıkları hedefi birleştirmekle gayede asıl evrensel bütünlüğe gidilmiş olur.

Ayrıca böyle bir anlayışın getireceği sonuç, her ayetin anlattığı ve ele aldığı toplumun her an var olması gerekmez. Başka ayetler, mevcut toplumları çerçevesine aldığı gibi başka bir zamanda ortaya çıkacak bir toplumun durumunu da, öteki ayet karşılamış olacaktır.

İmanla ilgili birkaç ayeti örnek vererek bu ilkeyi açıklamak istiyorum.

Mesela «Rabbim Allah deyip dürüst olan kimseler cennete girecekler» (1).

(1) Fussilet 41/30

Bu ayet, dünyada insan toplumlarından uygun düşeceği bir toplumu anlatıyor. Böyle olan bir toplumdan İslam'ın diğer emirleri istenmiyor. Böyle bir topluluk da bulunabilir.

Başka bir ayet de;

«İnananlar, Yahudi olanlar, hıristiyanlar ve sabiîlerden Allah'a ve Ahiret gününe inanıp yararlı iş işleyenlere korku ve üzüntü olmayacaktır» (2).

Bu ayet de açıkladığı toplulukları belirlediği niteliklerle bir insan toplumu ve insanların bir durumu olarak değerlendiriyor ve bunlardan başka birşey istemiyor. Yalnız Allah'a ve Ahirete inanmak isteniyor.

Başka bir ayette de;

«Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize itaat ve kulluk edin ki, ona saygı göstermiş olursunuz» (3).

Bu ayet bir bakıma bütün insanların içeriyor ve diğer yandan onlardan tek birşey isteniyor. Allah'a saygılı olmaları. İnsanlar ifadesi ve hitabı her ne kadar çok geniş ve bütün insanları içine alıyorsa da vakıada Allah'a sadece saygılı olabilecek kadar bir bilgiye ve kapasiteye sahip olan bir topluluğu ve toplumu hedeflemiş ve onun durumunu belirlemiş oluyor. Demek sadece Allah'a inanmak yeterli oluyor. Bunun da uygulanacağı toplum var.

Diğer bir ayette;

«Ey inananlar! Allah'a, elçisine ve elçisine indirdiği Kitaba ve daha önce indirdiği Kitaba inanın, Allah'ı, meleklerini, Kitaplarını, elçilerini ve Ahiret gününü inkâr edenler, pek yanılmış olurlar» (4).

Bu ayet de anlattığı ve anlattığına uyan topluluğa ve topluma sesleniyor ve onların durumunu bildiriyor. Bu toplum ile önceki ayetlerin toplumları ayrı ayrıdır. Ama dikkat edilecek olursa, herbirinin hedeflediği felsefe ve amaç aynıdır. Herbiri değişik topluluklar oldukları halde hepsi aynı yöne ve felsefi ruha yön-

(2) Bakara 2/62
(3) Bakara 2/21
(4) Nisa 4/136

lendiriliyorlar. İşte bütünleşme ve evrensellik böylece ruhta ve felsefede gerçekleşiyor. Demek ki bu ayette zikredilenlere inanması gerekli olan toplum var.

Konuyu daha fazla uzatmadan bir ayet daha zikretmek istiyorum.

«İyi insan, Allah'a Ahiret gününe, meleklere, kitaba, peygamberlere inanıp sevgisi üzerinde olduğu malı, yakınlara, yetimlere düşkünlere, yolda kalanlara, muhtaçlara, boyunduruktan kurtarma uğruna veren, namaz kılan, zekât veren, sözlerini tutanlar, zorda, darda ve savaş anında sabredenler dürüst ve saygılı kimselerdir» (5).

İşte bu ayet de bir topluluğu ve toplumu anlatıyor. Bu toplum, bunları öğrenecek durumda olan bir toplumdur. Bunların hepsini yaparsa, tam olgunluğa eren mutlu ve iyi insanların teşkil ettiği toplum olur. Bunların içinde ne kadarını yaparsa, o ölçüde iyi toplum ve ne kadar az yaparsa, o derecede düşük, aşağı bir toplum olur. Bu sırf bir fıkıh, kelâm ve hukuk kuralı değil, bir sosyal kanundur. Burada, başka ayetlerde olduğu gibi inanma öne alınmış ve temel esastır. Ama toplumu meydana getiren ondan sonraki amelî niteliklerdir. Temelsiz ev olmayacağı gibi evsiz temelin de ne kadar faydalı olacağı tartışma konusudur. Onun için iman temel esası, ameller binayı teşkil eder.

Burada inanç ve amel esaslarını anlatan bu ayet de bu bilgilerin kendisine doğru olarak ulaştığı toplumdur. Önceki ayetler ise kendilerine ancak o kadar bilginin ulaştığı toplumlardır ve o kadarla zorunludurlar. O bilgileri de ancak akılları ile elde edebilirler. Kur'an onları bu bakımdan sorumlu tuttuğu için mükâfatlandırıyor.

12. Kur'an'da zikredilen bir meseleyi anlamak için, o konuda ne kadar fikir ileri sürülmüş ve araştırma yapılmış ise, imkân nisbetinde onları okuyup anlamak, onları sınıflamak, ihtimalleri sıralamak lâzımdır. Bunlar, müslüman âlimler tarafından yapılmış olan çalışmalar olabileceği gibi müslüman olmayan âlimler tarafından yapılan ilmî çalışmalarını ve fikirlerini de ihtiva eder. İlmin özel vasfı tarafsız ve denetlenebilir olmasıdır. Herkes bunda birleşir. Herhangi bir kimsenin inancını ve ideolojisini ilmine

---

(5) Bakara 2/177

karıştırır ve ona göre ilme yön verirse, kolayca anlaşılır. Bunun için ilimdeki yanılmaları düzeltmek kolay ve mümkündür.

Böylece tarafsız bir çalışmayla ilim ve fikir verilerini derleyip inceledikten sonra o hususta, Kur'an'da mevcut ayetleri de biraraya getirip önce kendi aralarında mukayeseli bir anlamaya ve incelemeye gitmek gerekir. Sonra onlardan elde edilen neticeleri ilim verileri ile karşılaştırmak suretiyle Kur'an'ı anlamak daha sağlam bir ilkeye dayandırılmış olur.

Kur'an'ın aynı konuda birkaç ayeti varsa, onlardan herbirinin, ilmî veriler veya fikrî ihtimallerden hangileri ile beraberlik gösterdiği, yardımlaşıp birbirini desteklediği ve tersine zıt olduğu da şüphesiz değerlendirilmeli ve incelenmelidir. Bu hususta bir önceki ilkeyi de gözönünde bulundurmalıdır. En sonunda varılmış olunan sonucu, Kur'an'ın maddi, (lafzî) ve manevi (ruhî-felsefî) bütünlüğü içine yerleştirmelidir ki, Kur'an'ın felsefî ve amacının bütünlüğü kendi ilkeleri arasında mantıklı ve tutarlı bir sistem oluştursun.

13. Dil yönünden Kur'an'ın anlaşılması için takip edilmesi gereken dil çalışmalarındaki esaslar :

a) Dilin öğesini teşkil eden kelime olduğuna göre kelimenin aslını, kökünü, ilk vazedilişinde kulanıldığı manaları ve zamanla aldığı manaları, kendisinde tüketilen kelimeler yoluyla kazandığı manları, türemişlerini ve çekimini, etimolojik yapısını iyi incelemek ve öğrenmek lâzımdır.

b) Kelimenin cümle içindeki yerine göre aldığı manaları, kullanılabildiği farklı anlamları iyi tespit etmelidir.

c) Ayrıca cümlenin içinde bulunduğu metnin bir önceki ve sonraki cümlenin anlamına göre aldığı anlamın ne olabileceğini, siyak ve sibak (context) durumuna göre kazandığı kavramı bilmeye ihtiyaç vardır.

d) Bunların hepsinin bilinmesinden sonra ortaya çıkacak sonuç, mananın, Kur'an'ın diğer sözlü (lâfzî-nassi) ilkeleri ve manevi ilkeleri ile karşılaştırılmalıdır. Kur'an'da açıkça ifade edilen ilkelere sözlü (lâfzî) ilkeler diyoruz. Bunun dışında Kur'an'ın bü-

tününden anlaşılan ve çıkarılan Kur'an'ın ruhunu temsil eden ilkelere de manevi ilkeler diyoruz. Sözlü ilkeler yorumlanabileceği için yüzde yüz kesinlik ifade etmeyebilirler. Ama manevi ilkeler, yorumlanmadıkları için yüzde yüz kesinlik ifade ederler. (Yalnız bunlarda uygulama esnasında katı ve sert değil esneklik gösterilebilir.)

14. Kur'an'ı doğru ve gerçek gayesine uygun anlamak için ilmî metòt ve zihniyete sahip olmak lazım. İlmî metot ve zihniyet herşeyden önce tarafsız olmayı ve sonra bir hükmün amacını iyi öğrenip ona göre onu incelemeyi ve ondan sonuçlar çıkarmayı ve bu ikisini de içine alan samimi, iyi niyet sahibi olmayı ve düşmanca tavır ve tutum içine girmemeyi gerektirir.

İnsanoğlu için, burada ileri sürülen şartlara uymak çok zordur. Bu zorluğundan dolayıdır ki, Kur'an bu şartlara uymayı dinî hüküm ve ilkeler içine koymuş ve ona en büyük ibadet sevabı vermiştir.

Çünkü böyle dürüst davranmayan, doğru ilim yapmayan, ilmi kindarlığını, düşmanlığını tatmin için kullanır ve insanları felâkete, yalana, yıkıma, zihnen ve bedenen anarşiye sürükler. Kur'an-ı Kerim, hiç kimseden taraf değildir. O haktır ve herkes haktan yana olur. Gerçek ve hak, kimseden yana olmaz. Gerçek ancak sabit ve değişmez olduğu için, herşey ve herkes gerçekten yana oldukça, doğruluğa ve değerli olmaya layık olur.

İnsanoğlu gerçekleri yanıltmaya ve sapıtmaya çok yeteneklidir. Bildiği gerçeği olduğu gibi anlatmaz. Onu daha önce, ana babadan, çevresinden, eğitim ve öğretiminden öğrendiği yanlış, kötü niyet ve düşmanca fikirlerine ve bunlara göre hayatta sağlamayı düşündüğü şahsî menfatlere göre anlar, yorumlar ve başkasına anlatmaya, telkin etmeye çalışır. Hakkı batıl, batılı hak göstermek için elinden gelen mahareti ve hüneri gösterme temayülünde olan insanın yola gelmesine, kendi aleyhine de olsa doğruyu söylemesine ve dürüst davranmasına, sözünde ve işinde iffetli ve namuslu olmasına Kur'an en büyük önemi vermiştir.

Bu ilke, hakkında teker teker çeşitli terim ve kelimelerle mevcut açık ayetlerden ayrı olarak, Kur'an'ın bütününden çıkarılan en genel anlamda bir ilke olup başka şekilde yoruma, tevile imkân vermeyecek kadar, açık ve kesindir. Bunun için biz diyoruz

ki, Kur'an'da sözle ifade edilen ve anlatılan ilkeler olduğu gibi ayrıca sözle anlatılmayan fakat, Kur'an'ın bütününden çıkarılan, anlaşılan manevi ilkeler de bulunmaktadır. Bu doğruluk ve iyi niyet ilkesi bu iki tür ilkeyi kaplamaktadır.

Bundan dolayıdır ki, Kur'an hakkında ve herhangi bir ayeti hakkında fikir ileri sürecek kimse Kur'an'ın bütünlük ilkelerini iyi öğrenip onlara göre diğer ferdî, bireysel ve cüzi meseleleri anlamaya çalışmakla yükümlüdür. Bu davranış, yalnız Kur'an için olmayıp her türlü kitap ve her türlü ilmî meselenin incelenip öğrenilmesi için, ilmî metodun gereğidir.

Herhangi bir kimsenin dürüst, iyi niyetli ve ilmî zihniyet ve metot sahibi olduğu, kendi sözüne kanarak tespit edilemez, yazdığı, yaptığı işe göre başkası tarafından değerlendirilmelidir.

15. Kur'an'ın doğru ve iyi anlaşılmasında takip edilmesi gereken metotlardan biri de Kur'an'da neshin bulunmadığını gözönünde bulundurmak esas alınmalıdır.

Kur'an'da neshin bulunduğunu kabul edenler, iki gruba ayrılabilir. Birincisi, neshin çok az olduğunu ve birkaç ayete inhisar ettiğini ileri sürenlerdir. İkinci grup ise neshi alabildiğine çoğaltanlardır. Neshin terim manası, bir sonraki ayetin bir önceki ayetin manasını, hükmünü ilga etmesi, kaldırması, ve yok saydırmasıdır. Hükmü kalmayan bir önceki ayetin Kur'an'da tekrar zikredilmesinin hikmetini, teberrük yani bereketlenme olarak veya başka bir ifadeyle tarihî bir olay olarak, hükümlerin seyrini ve gelişmesini değerlendirme kabul ederler.

Kur'an'da neshin olmadığını kabul edenler, Kur'an'ın her söz ve kelimesinin anlamının ve hükmünün her an geçerli ve yürürlükte olduğunu, Kur'an'da hükmü ve anlamı ilga edilmiş bir ayetin bulunmasının Kur'an'ın felsefesine ve görevine aykırı olduğunu savunurlar.

Biz de Kur'an'da neshin bulunmadığını savunuyoruz. Burada şuna işaret etmekle, doğru ve yanlış anlaşılmaya fırsat vermemiş olur. Dinde nesih vardır. Ama bugün bizim elimizde olan Kur'an'ın içinde nesih yoktur. Yani manası, anlamı iptal edilmiş, kaldırılmış hiçbir ayet yoktur.

Kur'an'da nesih olduğunu ileri sürenler ,Kur'an'ın ayetleri arasında çelişiklik ve hükümlerinde tenakuz buldukları için, bu görüşe gitmektedirler. Çünkü, çelişiklik olmalı ki, iki ayetin hükmü ve anlamı birbirine zıt olmalı ki, biri diğerini götürsün, kaldırsın. Burada tarihi bir sorun, neshi savunanların başına dert olacaktır. Birbirine zıt olan ayetlerin iniş tarihleri bilinmelidir ki, sonra gelen öncekinin hükmünü kaldırsın. Birçok ayette bu sorunun cevabı yoktur. Eğer, neshi kabul edenler, akıllarını biraz çalıştırmış olsalar ayetlerin arasında çelişiklik olmadığını görecekler dir. Çünkü her ayetin kendine göre bir anlamı, sebebi ve hükmünü verdiği ayrı bir durum bulunmaktadır. Her ayet bir sorunu çözmekte ve bir duruma ışık tutmaktadır.

Kur'an'da neshin olmadığını kabul edenlere göre her ayet bir duruma hitap ediyor olunca, bütün ayetler, bütün durumlara hitap etmiş oluyor ve onların hükümlerini belirtiyor ve onlara açıklık getirerek sorunlarını çözüyor.

Burada çok önemli bir noktaya işaret etmek gerekiyor. Ayetleri birleştirip tek bir durum tespit etmek yanlıştır. Aynı konuda imiş gibi görünen ayetler bile kendi aralarında başka ve değişik durumları ele alıyor ve onlara açıklık getiriyor ve hükmünü ona göre veriyor. Bu, insanın bütün toplumlarını tek bir duruma sıkıştırmak yerine, ayrı toplumlara ve onların da değişen durumlarına cevap vermiş oluyor.

Başka yerde açıklama fırsatı bulana kadar, şuna değinmek istiyorum. Kur'an'ın toplumla ilgili bütün ayetlerinin her toplumda bir anda uygulanması şart değildir. Bu, ayetin hükümsüz ve geçersiz olduğu anlamına alınmamalıdır. Yoksa, nesih fikrine gidilir. Ama ileride ve gelecekte ya da o anda bilinmeyen herhangi bir toplumda veya şimdiki toplumun gelecekte değişecek durumunda uygulanabilecektir. Bu önemli bir ilke anlayışıdır. Böylece Kur'an zaman aşımına da uğramaz. O, zamanı ve mekanı ancak bu suretle kolayca aşar.

16. Kur'an'ı doğru anlamanın ilkelerinden biri de din kültürü ile Kur'an'ı birbirinden ayırma şartıdır.

Kur'an'ın ne olduğu bilinmektedir. Elde Kur'an diye bilinen ve tanınan kitap hiç başka bir kitapla karıştırılamayacak şekilde bellidir. İşte o kitap Kur'an'dır.

Din kültürü ise, din adına insanların söyledikleri sözler, verdikleri hükümler, ileri sürdükleri fikirler, uydurdukları hikayeler, masallar vesairedir. Bunlar içinde Kur'an'dan veya sağlam hadislerden çıkarılan, anlaşılan, içtihatla çıkarılan hükümler ve fikirler de din kültürüne girer. Bunlar birer dini kültürdür. Din adına ve dini bir hava verilmeyen kültürü, dini kültürden ayırmak gerekir. Gerçek dinin bu, laik kültür diyelim, kültür hakkında bir değer hükmü vermesi ayrı bir meseledir. Bu değer hükmü onu din kültürü yapmaz.

Din kültürü, din değildir. Her an ve her zaman değişebilir genişler ve gelişir. Hz. Muhammed'in zamanından günümüze kadar Hz. Peygamber'in içtihatlarından başlayarak kim olursa olsun, söylediği söz, verdiği hüküm, ileri sürdüğü görüş -Kur'an'a da dayansa- dini kültüre girer ve din adını almaz, din kültürü adını alır.

Din kültürü ile din arasında şu fark vardır :

a) Din Kültürü, zamana, mekana, şahıstan şahısa, topluma ve toplumun gelişmesine, sanatının bilgisinin artmasına ve ilerlemesine göre değişir, gelişir ve temelden de değişikliğe uğrayabilir. Dini yönden bu değişime hiçbir engel bulunmaz. Çünkü kültür, dini de olsa, insanın ürünü ve ortaya koyduğu iştir, fikirdir.

d) Din, nas (ve metin) olarak değişmez. Şüphesiz, bu değişmezlik yalnız Kur'an'ın lafızları ve sağlam hadisler için sözkonusudur. Kur'an'ın bir ayetini ve bir kelimesini değiştirmek ve yanlış olduğunu düşünmek, Kur'an'ı bütün ile kabul etmemek sayılır. Aslında hiçbir kitabın hiçbir cümlesi ve kelimesi müellifinden başkası tarafından değiştirilemez. Kur'an'ı da ancak peygamber göndererek Allah değiştirebilir. Kur'an'da artık peygamber gönderilmeyeceği söylendiğine göre Kur'an değişmez olarak kalacaktır.

c) Bunun için din kültürünü din sayıp dinden ayrılmaz bir öğe olarak kabul etmek, İslam'a göre yanlıştır. Bu durumda beşer ürünü olan birşeyi Allah sözü ile aynı ayarda tutmak olur ki, Kur'an'ın ifadesine göre bu Allah'a eş ve eşit bir Tanrı ortaya koymak sayılmıştır.

d) Din metni, değişmez ve değişikliğe uğramaz derken, bilginin, kültürün ilerlemesi, gelişmesine göre insanların ihtiyaçları

çoğalır, anlayışları genişler. Buna göre de dini yeniden anlamaya ve yoruma yönelirler. Dinî metni anlama değişir, gelişir ve genişler. Buna din izin vermektedir. Çünkü din, insanlar beraber yaşayacağı için onun günlük ihtiyaçlarına cevap vermek ve sorunlarını çözmek zorundadır. Yoksa değişen insan hayatına ayak uyduramaz ve hayattan çekilir. Böylece insanoğlu ruhî bakımdan bunalıma girer. Oysa, din, insanın yalnız öteki dünyada değil bu dünyada da mutlu olmasına yardım için gelmiştir. Dinin herzaman insanın yardımında olabilmesi için insanla beraber ve onun gelişen anlayışına göre esneklik göstermek durumunda olacaktır.

e) İslâm dininin Kutsal kitabı olan Kur'an hiç insan sözü karışmadan ayakta durduğu için, İslâm'da din kültürü ile Kur'an'ı birbirinden ayırmak çok kolay olduğunu söylemek bile gereksiz bir söz olur. Vahye dayanan Yahudiliğin Kutsal Kitabı Tevrat ile Hıristiyanların Kutsal Kitabı İncil vahiy aslını olduğu gibi muhafaza edemeyip insan sözü ile karıştıkları için, bu iki dinde din ile din kültürünü birbirinden ayırmak imkânı kalmamıştır.

f) Müslüman olanlar din kültürü ile dini birbirinden iyi ayırdetmeleri gerekir ki, din kültürüne din diye sarılıp kültürün değişmesi gereken kısımlarının değişmeyeceğini iddia ederlerse, toplumun her yönden ilerlemesine engel olurlar ve dini dünya işlerinden ayırmak zorunda kalırlar. Din düşmanlarının dine saldırmalarına sebep olurlar. Din düşmanlarının, din kültürünü din sayarak dine saldırmaları halinde, onlara, saldırdıkları meselenin din olmadığını ve insanların kültürü olduğunu söyleyerek cevap vermelidir.

17. Şeriat ve Fıkıh ayrımı yapıldıktan sonra, arı yalın ve yansız bir zihinle Kur'an'ı anlamaya gayret etmelidir.

Şeriat kelimesi Kur'an'da geçmekte ve Kanun anlamında kullanılmaktadır. Hangi kimseye isnat ediliyorsa onun Kanunu demek olur. Fransız şeriatı, İngiliz şeriatı, Türk şeriatı, Hamurabi şeriatı denebilir. İslâm'a ve Allah'a isnat edildiği zaman da İslâm şeriatı, Allah'ın şeriatı yani Allah'ın Kanunu anlamına gelir. Kur'an'da şeriat Allah'ın, insanların hür iradelerine göre hareket etmelerini anlatan kanunu demektir. Kur'an'da şeriat karşılığında veya paralelinde Allah'ın sünneti tabiri de geçmektedir. Bu sünnet terimi şeriatın dışında tabiat ve sosyal kanunları anlatır. Bu sünnet kanunlarını insanlar kendi lehlerine veya aleyh-

lerine çevirebilirelr, ama onları kendileri yapmaz. Şeriatı iradelerine hitap eden kanunları kendileri işler ve fiilleştirirler. Bunlar, insanın hür iradesine bağlıdır.

Bu bakımdan şeriat her ne kadar bazı kimseler tarafından iman esaslarına teşmil edilmek istenirse de, Kur'an'ın kullanılışı amelî hükümlerle ilgilidir. Bundan anlaşılan şudur. İnsanın bedeni ile yapabileceği veya kaçınacağı işler ve fiillere ait hükümleri gösteren İslâmî sisteme ve kanunlara şeriat denir.

Fıkıh ise sözlük anlamında anlayış demektir. Sözlük anlamında Kur'an'da kullanılmıştır. Aynı kökten gelen türemiş bir kelime olan tefakkuh, öğrenmek ve anlayarak öğrenmek manasını ifade eder.

İslâm'ın ilk döneminde -Hz. Peygamber'den sonra-, fikir ve görüş anlamında görmekten gelen «rey» kelimesi kullanılmıştır. Biri diğerine, fikrin ve görüşün nedir, diye sorardı. Sonradan ikinci ve üçüncü nesilde, Hz. Peygamber'den yüz ve yüzelli seneden sonra bu «rey» kelimesi terkedilip fıkıh (anlayış anlama) kelimesi kullanılmaya başlamıştır.

Bu kelime müctehitler tarafından ayrıca terimleştirilerek özel bir manaya hasredilmiştir. Buna göre fıkıh: Kur'an'dan ve sağlam hadislerden çıkarılan, anlaşılan hükümlere denmiştir. İnsanların sosyal, dini, siyasi, iktisadî vesaire gibi işlere dair dinin hükmünün ne olduğunu öğrenmeleri için, müctehitlerin, imamların Kur'an'dan ve sağlam hadislerden anlayabildikleri ve çıkarabildikleri hükümlere ihtiyaçları vardı. Şüphesiz, herhangi bayağı bir kimse kendini ilme vermiş biri gibi anlayamazdı. İşte âlimlerin Kur'an ve sağlam hadislerden anladıkları bu hükümler fıkıh adını aldı ve yazıldıkları kitaplara fıkıh kitabı dendi. Söylemeye gerek yoktur ki, bu fıkıh kitaplarında bazen hükümleri çıkardıkları ayet veya hadisleri gösterirlerdi.

İşte fıkıh bundan sonra şeriat yerine geçti. Fıkıh kitaplarındaki her hüküm ayete ve hadise de dayanmıyor ve başka sebeplere dayanıyordu. Ama imamlar, müctehitler ve âlimler ister ayet ve hadis olsun, isterse başka kaynaklar olsun, aynı kaynağı kullandıkları halde, anlamakta ve hüküm çıkarmakta ayrılıyorlardı. Herbirinin anlayışı bazen birleşiyor idiyse de çoğu kez birbirinden ayrı idi. Böylece mezhepler ortaya çıktı ve her mez-

hebin fıkıh kitabı ayrı oldu. Bu suretle fıkıh şeriatın yerini alıp şeriat sayılınca fıkıh (anlayış) da ayrılınca her mezhebin şeriatı da ayrılmıştı.

Yalnız fıkıh metodunda fakîhlerin (hüküm çıkaran), âlimlerin affedilmez bir hatası oldu. İlk imam ve müctehitler herzaman Kur'an'a ve hadise başvurdukları halde, sonra gelenler bu ilkeyi uygulamayı terkettiler. Artık Kur'an ve hadis kalmadı, sadece kendilerinden önce geçen kendi mezheplerinin imamlarının sözlerini şeriat saydılar ve onlara saplanıp kaldılar.

Bundan sonra ictihat yasaklandı ve önceki büyük imamlarda bile gerçekleşmeyecek şartlara bağlandı. Hayat akıp giderken İslâm toplumu çok değişik yerlere ve milletlere yayılırken, bu gelişmelerin ve değişmelerin hesaba katılmadığından İslâm toplumları aynı durumda donmuş kalmışlardı. Bu hususta yapılan çalışmalar, şartlara verilen cevaplar çok cüzî ve basit meseleler içinde sıkıştı kaldı ve bu durum zihnen bile her yerde ve fiilen bazı toplumda devam etmektedir.

İslâm toplumlarının bugünkü acıklı duruma düşmelerinin ana ve baş sebebi her zamana ve mekâna göre değişmesi gereken fıkhın şeriat olarak adlandırılmasıdır. Şeriat nasları çok geniş anlamlı ve az oldukları için onların her zaman ve mekâna göre anlaşılma esneklikleri ve kabiliyetleri bulunmaktadır. Ayrıca ayet ve hadislere verilen manalarının yanlışlığı ortaya çıkanı bulunduğu gibi, bazı ayet ve hadisler de fıkha alınmamıştır. Çoğu kez de hadis olmayan sözler hadis sayılmıştır. Bu yanlış hadislere dayanarak yanlış hükümler verilmiştir.

Şimdi yapılacak iş şudur :

a) Fıkıh şeriat sayılmayacaktır.

b) Şeriat yalnız Kur'an ve sağlam hadislerdeki hükümlere denecektir.

c) Fıkıh da okunur ama, temel dinî hüküm ihtiva eden anlamda olmayıp eski âlimlerin neler söylediğini sadece öğrenmek için olur.

d) Yukarıda dinî kültür ile fıkıh aynı anlamda olarak, onlardan istifade edilir. İstifade edilmeyen terkedilir ve onun yerine yeni hüküm çıkarılır. Doğrusu ve yanlışı ayırdedilir ve ayıklanır.

e) Fıkıh ve dinî kültür tenkit edilir, yani yanlışlığı söylenir ve yanlış olduğu ortaya konabilir. Bunda dinî bakımdan bir sakınca bulunmaz. Aslında her mezhep başkasına karşı bunu yaptığı gibi bazı akıllı ve bilgin mezhep âlimleri de kendi mezhepleri içinde bunu yapmışlardır. Ancak bunlar çok az olduklarından etkili olamamışlardır.

f) Kur'an ve hadis şeriat sayıldığı için, Kur'an ve hadisin yanlış olduğu bir müslüman tarafından söylenemez. Fakat, onları başka şekilde anlamaya, yorumlamaya ve bu hususta aklı kullanmaya imkân ve yol vardır. Yani onlar inkâr edilmezler, ama yoruma tabi tutulurlar. Onlarla alay edilmez ve küçümsenemezler.

g) Bunlardan dolayı dinî hüküm, gelenek veya ilke olduğu bilinen ve öyle kabullenilen bir hükmün hakkında daha ilmî ve sağlam konuşabilmek için önce onun kaynağını iyi araştırmak lâzımdır .Fıkhî içtihadî bir hüküm ise, yani bir müctehidin veya imamın anlayışı ve fikri ise, onun yanlış veya doğru olma ihtimallerinden yanlışlığı açık ise, hemen onu reddetmekte tereddüde ve şüpheye gerek yoktur.

Ama doğrudan ayete ve sağlam hadise dayanıyor ise, ayeti ve hadisi inkâr etme olanağı olmayacağı için onların iyi anlamaya ve zikrettiğimiz bu ve başka ilkelerin ışığında yorumlamaya çalışmak en doğru bir yol olur.

18. Kur'anı anlamada sünnet ve hadisin etkisi de incelenmelidir. Sünnet ve hadis sözcüklerinin bazen aynı ve bazen ayrı anlamda kullanıldıkları gibi bazen de birleştikleri vakıdır. Semantik olarak, sünnet, adet, gelenek, görenek, birkaç defa yapılan veya yapılagelen bir anlamdadır. Bunda iş, fiil esastır. Hadis ise söz söylenilen söz demektir. Sünnet işle ilgili, hadis dil ile ilgilidir.

Dinde sünnet dendiğinde Hz. Muhammed'in yaptığı iş, hadis deyince de söylediği söz anlaşılır. Bazen sünnet, hadise şamil olarak da kullanılır. Aslında hadis bir iş yapmaya ait olabilir. Bu durumda hadis bir işi, sünneti ifade etmiş olur. Sünnet, iş de ifade edilip anlatıldığında hadis ile sünnet birleşmiş bulunur. Çoğu kez, sünnet yani Hz. Peygamberin yaptığı iş veya yaptırdığı amel, sahabe tarafından anlatıldığı için, bunu sünnet saymak daha doğrudur. Çünkü sünneti sözle ifade eden Hz. Peygamber değil, sa-

habedir. Hadis bir defa söylenmiş olmasıyla hadis sayılır. Sünnetin sünnet olabilmesi için adet haline gelmesi, yani birkaç defa yapılması gerekir. Çünkü sünnetin semantik ve etimolojik anlamı bunu ifade eder.

Hz. Peygamberin bir defa yaptığı işi, ayrıca sözü ile de pekiştirmiş ise, o söz, hadis sayılacağı için, yaptığı işin kıymeti ameliyesini anlatmış olur.

Hz. Peygamberin yaptığı her iş dinî bir iş sayılmadığı gibi her sözü de din sayılmaz. Dinî sayılmamasının anlamı, o işi yapmayan veya o hadise göre hareket etmeyen kimse, dinî bir günah işlemiş veya dine karşı gelmiş olmaz.

Eski bilginler bunlar üzerinde durmuşlar ve ayrıntılarla anlatmışlardır. Daha çok Hz. Peygamberin bir insan olarak, yemesi, içmesi, gezmesi, uyuması, istirahat etmesi gibi işlerinde onun gibi yapmak, din sayılmadığı ifade edildiği halde, hadislerînden hangisinin din sayılmadığı üzerinde fazla durulmamıştır.

Burada Hz. Peygamberin bilgi kaynağı üzerinde birkaç kelime söylemek ihtiyacı ortaya çıkıyor.

Hz. Peygamberin bilgi kaynaklarını şöylece tasnif etmek doğrudur.

1. Allah'tan aldığı vahiy,

2. Kendisinin tecrübesi ile elde etiği bilgi. Bunu şu kollara ayırmak mümkün.

a) Beş duyu organı ile elde ettiği algılar ve bilgiler.

b) Başkasının tecrübelerinden veya başkalarını müşahede etmekten ve onlardan elde ettiği haberlerden kazandığı bilgi.

c) Kendi aklî muhakemesi ile ulaştığı bilgiler.

d) Kur'an-ı Kerim'i anlamak ve ondan istinbat ve istidlal etmekle ulaştığı bilgi. Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamberin bu bilgisine hikmet (anlama-sezgi-sünnet) demektedir. İşte sünnet ve hadis de bir yönden bu hikmete (Kur'an-ı anlayışa-sezgi) girmektedir.

Şimdi Yüce Allah'tan aldığı vahiy, asıl din ilmi ve Hz. Peygamberin ancak peygamber olduğu için elde ettiği ve ulaştığı bilgidir. Peygamber olmasaydı, böyle bir bilgiyi elde edemezdi. Şüphesiz, bu Yüce Allah'ın kendisini peygamber kılması için verdiği bilgidir.

e) Kur'an'daki bilgide ise insanlar Hz. Peygamberle beraber birleşebilirler. Ama Hz. Peygamberin vahiy alma tecrübesi ve vahiy alırken büründüğü manevi hava ve ortamın verdiği ruh ile daha iyi ve doğru anlayabileceğini de düşünmek ve hesaba katmak doğru olur.

Kur'an'ın dışında Hz. Peygambere vahiy veya ilham ile bilgi gelmesini inkâr etmeye imkân görülmemektedir. Kur'an'ın açıklanması ona verildiğine göre, bu açıklama herhalde Kur'an'dan ayrı birşey olmalıdır. Kur'an, Hz. Peygamberin bu açıklamasına değer verdiği için onun bu otoritesi hesaba katılmıştır. Bunu şöyle anlamak mümkün olabilir.

c—1) Hz. Peygamber gene vahiy yoluyla Kur'an'ı açıklıyordu. Burada da şunu açıklamak istiyorum. Bu gibi açıklamalar, ancak peygamberlik ve vahiy yoluyla açıklanması mümkün ve gerekli olan hususlardadır.

c—2) Hz. Peygamberin kendi beşeri tecrübe ve anlayışı ile yapmış olduğu açıklamalarda insanlar da ona ortak olabilir.

c—3) Peygamberliğin gereği olmayan birçok hususta ayet gelmiş olsa da onun uygulanması (savaş, antlaşma, sosyal, siyasi gibi işlerde) genellikle Hz. Peygambere bırakılmış olduğu görülmektedir. Bu gibi işlerde Hz. Peygamberin uygulaması, içinde bulunduğu ortamın gerektirdiği bir tatbikat örneğidir. Başka bir yerde ve zamanda başka bir uygulamaya gidebilir. Ancak burada gözetilecek husus, İslamın ana gayesidir.

Yine önemli bir noktayı açıklamak gerekiyor. Vahiy ile gelen hüküm ve bilgi, vahiy olmadan hiçbir insan tarafından ortaya konamayacak bilgi olması bakımından din, yalnız ve sadece vahiy ile gelendir, demek yanlıştır.

Vahiy, ancak peygamber yoluyla gelir ve bu da başka yerde açıkladığımız gibi insanın aklî düşüncesine ve ilim birikimine seslenir ve dayanır.

Yukarıda ikinci ve üçüncü (b, c) ve hatta dördüncü (d) sınıflarda zikredilen bilgi kaynaklarına göre Hz. Peygamberin yaptığı işler ve söylediği sözler de dinin içine girer. Fakat bunlar zamana ve mekâna göre değişebilirler. Aynı Hz. Peygamberin içtihadı gibi insanlar da ictihat edip bu üç bilgi kaynağına göre hüküm verdikleri zaman, o da din sayılır. Burada din sayılır'dan maksat, iyi, yararlı ise sevap, eğer zararlı ve çirkin ise günah kazanır anlamındadır. Yani ister vahiy ile bildirilsin ve ister insan aklı ile birşeyin doğru veya yanlış olduğuna hükmedilsin, her ikisine de uymak vahiy ile gelen dinî hükmün buyruğudur. O hususta dinin vahiy kaynağında bir bilgi ve hüküm olmasa da, aklın tarafsız olarak verdiği hüküm uyulması gereken dinî bir hüküm olur.

Sünnet ve hadis hakkında söyleceğim son söz şimdilik şudur: Kur'an'a Hz. Peygamberin bile sözü karıştırılmamıştır. Hz. Peygambere yol gösteren ve rehber oaln Kur'an'dır. Sahabe döneminde de ona rehber Kur'an'dı. Kur'an'da olmayan meselelerde sünnete ve hadise gidilirdi. Kur'an'da olan bir mesele de hadise ve sünnete gidilmezdi. Bu nokta çok önemlidir. Ancak tabiiler (sahabeden sonraki, dönemde) döneminde Kur'anda olmayan meselede sünnet ve hadise gidilmesinin yanında, Kur'an'da olan bir meselede de sünnet ve hadise gidilmeye başlandı. Böylece Kur'an bir dereceye kadar rehber ve bilgi kaynağı olmaktan kaydı. Üçüncü dönem olan mezhep imamlarının döneminde ise Kur'an'ın kaynak ve rehber olması biraz daha kenarda bırakıldı. Herhangi bir mesele Kur'an'da olsa bile mutlaka sünnet ve hadis arayışına gidildi ve böylece Kur'an istenmeden, kasıtsız olarak dinî bilgi kaynağı ve rehber olmaktan uzaklaştırıldı.

Mezheplerde, fıkıhta ve sünnetlerde olan yanlışların Kur'an'a göre düzeltilmesi gerekirken Kur'an onlara göre anlaşılmaya başlandı. Onların doğru veya yanlış olmalarının ölçüsü Kur'an'ın olması lâzım gelirken, onlar, Kur'an'ın doğru veya yanlış anlaşıldığının ölçüsü olmuştur. Böylece İslâm dininde bilgi kaynağı tersine çevrilmiş, bir ayetin manasının nasıl olduğunu tespit etmek için sünnet, hadis ve fıkıh ölçü alınmıştır.

İşte Kur'an'ı doğru anlamanın yolu, sünnet, hadis ve fıkıhsız, onların etkisinde olmadan Kur'an'a gidip Kur'an'ı Kur'an olarak anlamak esas olmalıdır. Kur'an hâkem olmalıdır. Sünnet, hadis ve fıkıh Kur'an'a hâkem olamaz ve onda olan birşeye ek yapamaz.

Kur'anın kasden boş bıraktığı yerleri, sahaları durumları, onun felsefesine, genel ve özel amacına yakın ve uzak hedefine uygun olmak şartıyla âlimlerin yapacakları ictihatlarla şartlar değiştikçe ictihatlar da değişmek üzere doldurmaya ve yorum götürmeye âlimler mezundur, yoksa onları değiştirmeye ve saptırmaya hiçbir şekilde izin verilmemiştir.

Şimdi yapılacak iş, günün kültürünü, ilmî verilerini toplumların ihtiyaçlarını gözönünde bulndurarak Kur'an'ı yeniden anlamaya ve bu yeni anlayışa göre günün sorunlarını çözmeye gitmek, Kur'an'ın ana gayesi ve evrensel ilkesidir.

19. Kur'an'ın Bilgi Teorisi :

Kur'an'ı anlamanın ilkelerinden bir başkası da onun dayandığı bilgi teorisinin esaslarını bilmek gerekir.

Hz. Muhammed'in bilgi kaynaklarında değindiğimiz gibi, Kur'an insana hitap ettiği ve ona birşey anlattığı, ona bir mesaj verdiği, tebliğde bulunduğu için, onunla diyaloğu ve iletişimi doğru yapması, ancak onun bildiği esaslardan başlamasını gerekli kılmıştır. Kur'an bu açıdan, insanın bildiği şeylere kıymet verir, onlar üzerine kendi önermelerini oturtur, ve ancak sonuç çıkarma metodunu ve hepsinden önce gelen gerçeği gösterir.

Herşeyden önce, Kur'an akla ve aklı kullanmaya, düşünmeye önem verir. Aklı kullanmakla ve aklı kullandırmakla Kur'an'ın hedef aldığı en önemli husus, insanı çelişkiden kurtarmak ve tutarsız olmasının önüne geçmektir. İnsanoğlu, iki öncülü doğru bilebilir. Kur'an bunu kabul ediyor. Ama sonucu yanlış çıkarıyor. Bunda rol oynayan öncelikle gayedir. Gaye metodu yönlendiriyor. İki öncül doğru olduğu halde, metodu yanlış kullanmakta hataya düşüyor. Çünkü, gayesi daha önceden sonucu tayin ediyor ve istediği sonuca varabilmesi için metodu o yönde kullanıyor.

Ayrıca, insanın istediği bir sonuca varması için, iki öncülden birini doğru kullandığı halde ikincisini yanlış kullanabiliyor. Bundan sonra elbet sonuç yanlış çıkıyor.

Düşünme, önermeler arasında bağlantı kurup birbirleriyle olan ilişkilerini ortaya koymak ve başka bir önerme (sonuç) elde etmektir. Bu sonuç yeni bir bilgidir. Ulaşılan bu yeni bilginin doğru olması için şu şartların bulunması zorunludur.

a) Önermelerden herbirinin, sağlam ve kesin delile dayanan bir bilgi olması esastır.

b) Önermelerden herbirinin diğeri ile olan ilişkisi iyi ve doğru bir şekilde tespit edilmelidir. Bu ilişkinin yönleri ve bağlantı derecelerinin kesinliği doğru ve sağlam bilgiye dayanmalıdır.

c) Bilgi kaynakları iyi tespit edilmeli ve alınan algının, ilk bilginin doğru olup olmadığını kontrol etmek gereklidir. Beş duyu ile elde edilen algılar ve izlenimler, bilginin ilk basamağını teşkil ettikleri için, onların algılanmalarında bir yanılma olmadığına dikkat etmelidir. Kur'an ,bunların algıladıkları bilgilerinin de kontrol edilmesini istemekte ve yanıldıkları takdirde sorumlu tutulacakları gereğini ortaya koymaktadır.

d) Kur'an, insanın hem bilgi kaynağından elde ettiği algılamalara önem verilmesini ister, hem de onlardan kurulacak önermelerin doğru kurulmalarını ister. Üçüncü olarak da bu önermelerden ulaşılacak yeni bilgilerin tarafsız bir gayeye göre işleme tabi tutulmasını ister.

e) Kur'an, insanların birbirinin bilgisinden istifade etmesini de tavsiye eder ve ona teşvik eder. Ancak sorumluluk yine o bilgiyi alıp kullanacak kimseye ait olacaktır. Böylece bilgiyi kullanma bakımından insana özdeşlik ve şahsiyet vermektedir. İnsanın kendisi sorumlu tutulur. İnsan nasıl kendisinin doğrudan elde ettiği bilgileri kontrol etmek zorunda ise, başkasından aldığı ve naklettiği bilgileri de kontrol etmek mecburiyetindedir. Ancak bu şekilde sağlam bir hükme varabilir. Hiçbir insan, başka birisi için -sırf o insanın sözüdür diye- asla sağlam bilgi kaynağı sayılmamaktadır.

f) Kur'an, kesinlik derecesine varmayan bilgilere dayanılmasını yermektedir. Kur'an, zan, sanı, vehim, kuruntu, tahmin, takdir gibi kesin bilgiye dayanmayan bulanık, zayıf, hayal ve ihtimallere kıymet verilmemesini, şüpheli şeylere ve tahminlere saplanılmamasını öğütlemektedir.

Kur'an bu esaslara dayanarak elde edilen bilgilere ve hükümlere ilmî ve dinî değer vermekte, bu şekilde varılan hükümleri uygulamayı dinî bir görev (farz, vacip, caiz) saymaktadır. Kur'an bu şekilde insana ve onun ilmine güvenmekte, ona hem hürriyet

ve hem yön vermektedir. Kur'an, akla dost ve arkadaş olarak yaklaşmakta, onu yanına alarak beraberce birbirinden yararlanarak doğru ve düz bir yolda yürümeye davet etmektedir.

20. Kur'an'ı doğru anlamada önemli ilkelerden bir diğeri de karşılaşılan durumu, olayı ve vakıayi her yönden inceleyerek iyi tespit etmek ve tayin etmek şart olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, değişik zamanda değişik olaylara cevap vermek üzere indiği gibi, doğrudan da fiilî bir sebebe ve vakıaya göre olmayan ve dayanmayan ayetler de ihtiva etmektedir. Aslında bu gibi ayetlerin iniş sebeplerini, biz buna gerekçeleri diyebiliriz, taşıdıkları ve işaret ettikleri manalarda ortaya koymuştur. Onların gayesini göstermiştir. Gayeleri onların gerekçeleridir.

O halde Kur'an'ı anlamanın bir yolu da uygulamak istediği, olayı, toplumu ve vakıayı iyi ve hem çok iyi incelemek ve anlamak, tanımak gerekmektedir. Hem Kur'an'ın metnini ve hem dışardaki konuyu ne kadar etraflıca anlamaya ve sebeplerine, sonuçlarına nüfuz etmeye çalışılırsa, Kur'an'dan çıkarılacak manaları da o kadar çeiştli ihtimallere ve görüşlere sebep olur ve böylece birçok ihtimalden hangisi daha uygun ve faydalı olacağı tespit ve tayin imkanı doğar. Bu ilim hürriyeti neticesinde olur.

Kur'an ile olaylar arasında bir paralellik kurulması ve karşılıklı bir muhakeme yürütülmesi ile ikisinin bağdaştırılması ve insanın yararına olan en iyi hüküm ve çözüm ortaya böylece konabilir.

İkisini veya birini iyi anlamadan ve tetkik etmeden, birini öbürüne cahilce, körü körüne hakem yapmaya girişmek sorunu gerçekçi bir çözüme götürmez.

Burada şu husus, bazı insanların zihinlerine takılabilir. Niye Kur'an'la uğraşılsın, Kur'an'ın muvafakatına niye ihtiyaç duyulsun, onun rızasına niye bu kadar titizlik gösteriliyor? Sanki ona ihtiyaç varmış gibi niye davranılsın?

Doğrusu, bu soru, dinin köküne ve temel felsefesine yöneltilmiş bir sorudur. Buna cevap, ancak din felsefesini yapmakla verilir. Bu da konudan bizi uzaklaştırır. Ancak şunu söylemekle bir nebze buna cevap verilmiş olur. Kur'an'dan hep söz etmemizin

manası, Kur'an İslam dininin şaşmaz Kutsal Kitabı ve İslam dininin temel felsefesini ve ilkelerini, diğer bir deyimle, insanoğlunun her yönüyle hayat felsefesini ele almakta, tartışmakta ve içermekte olmasıdır. Bundan dolayı, Kur'an'ın insan hayatına uygulanması için yapılacak -dediğimiz- çalışmalarla onun hayat felsefesi, yapılmış olacağından aslında din felsefesi de yapılmış olacaktır. Onun için bu soruya cevap vermenin en doğru yöntemi, zikrettiğimiz ilkelere göre muameleler ele alınıp incelenmesi ve sonuca varılması iledir.

Ayrıca şunu da söylemek doğal bir din felsefesinin temeline işarettir.

a) İnsanoğlu dinsiz ve toplumu dinden sıyrılmış olarak yaşamamıştır. Tarihte böyle olduğu gibi bugün de öyledir. En akılsızca uydurulan dini hurafelerden kurtulmak isteyen insan, başka bir hurafeye aday ve bağnaz bir militan oluyor. Bu da gösteriyor ki, bir batıldan başka bir batıla geçiyor. Batıldan hakka geçmek için Kur'an'a ihtiyaç vardır.

b) İnsanoğlu ruhen bir varlığa bağlanıp kendi varlığını teminat altına almak eğilimindedir. Maddi imkanları olmayanlar, o imkanları elde etmeye uğraşıyor. Maddi imkanları elde edenler de kendilerini tatmin etmiş olmuyor ve gerçek, ebedi ve şaşmaz bir varlığa bağlanmayı ruhlarının derinliklerinde hissediyorlar. Görünürde, bilgi verilerine ve akli muhakemelerine göre hiçbir faydası olmayan ve çok bayağı hurafelere saplanmamaları lazım gelirken, en akıl almaz ve çocukçadan daha saçma şeylerde bir sığınma umudu besleme ile içlerindeki, ruhlarındaki boşluğu doldurmaya çalışıyorlar. Manevi ve ruhi ıstırap içinde kıvranıyorlar. Maddi imkanların zirvesinde bulunmaları ve onlardan duyduklarından sonra, manevi ve ruhi açlıkları başlıyor. Bir de bakıyorsunuz ki, maddi imkanları olan bir kimse öyle saçma hurafelere saplanıyor ki, maddi imkanlarıyla paralellik arzetmiyor, hiçbir maddi imkanı olmayan bir insanın düşünce seviyesinden daha aşağı seviyede bir sürü hurafeye bağlanıyor.

c) Tarih boyunca, bütün dinler insanı, ruhen tatmin etmeye ve doyurmaya gelmiştir. İnsanoğlunun bu eğilimi ve zaafı onun, din namına iş görenler tarafından çok istismar edilmesine sebep olmuştur. En kötüsü, insanı istismar edenler, en çok dini alet etmişlerdi. Bütün dinlerde böyle olmuş ve olmaktadır. Müslümanların çıkmazları da bunlardan doğmaktadır.

d) Ne var ki, Kur'an'ın getirdiği İslam dininden şunu öğreniyoruz. Kainatı insan için yaratan yüce Tanrı, insanı bu durumdan kurtarmak için zaman zaman peygamberler göndermiştir. Toplumları irşat edecek ve onlara doğruyu öğretecek rehberler göndermiş fakat, insanoğlu alışkanlıkları ve bir sürü istekleri ve doğal dürtüleri ile karşı gelmiş ve kabul edenler bile bir süre sonra yoldan çıkmışlar. Bu rehber gönderme işi Kur'an-ı Kerim gelene kadar sürmüş. Kur'an-ı Kerim ile vahiy kesilmiş ve böylece Kur'an kendisine gelen Hz. Muhammed ölünce, gene Kur'an'ın ifadesine göre peygamberlik son bulmuştur. Artık bir peygambere gerek olmaması Kur'an'ın bozulmamasından dolayıdır.

e) Kur'an'dan önceki peygamberlerin miletleri nasıl bir müddet sonra bozulmuş ve dinden uzaklaşmışlarsa, Hz. Muhammedin ümmeti ,yani müslümanlar da bu sosyal tarihi geleneğe uyarak bozulmuşlar ve İslamdan uzaklaşmışlardır. Eski peygamberlerin milletleri bozuldukları halde gene de peygamberlerinin adını ve dinlerinin adını taşıdıkları gibi İslam dininde olanlar da bozulmuş oldukları halde gene müslüman adını taşıyorlar. Bunda bir tuhaflık olmadığı ortadadır. Tarihi gelenek ve yüce Allah'ın sosyal kanunu böyledir.

f) Ancak, eski peygamberlerin milletleri ile İslam peygamberi Hz. Muhammed'in milleti arasında önemli, temelden ve özden büyük bir fark bulunmaktadır. Eski peygamberler, milletlerine yüce Tanrı'dan getirdikleri mesajı milletleri olduğu gibi koruyamamışlardır. Kendi din adamlarının, bilgin ve cahillerinin ellerinde karma karışık olup gitmiştir. Elde olanlar da yüce Tanrı'nın mesajının kırıntılarını tespit edip cımbızla çıkarmak çok zordur. Hz. Muhammed'e yüce Tanrı'dan gelen mesaj olduğu gibi Kur'an'da muhafaza edilmiştir. Yüce Tanrı Kur'an'ı koruyacağına söz verdiği için artık başka bir peygamber göndermeye ihtiyacı böylece ortadan kaldırmıştır; ve Kur'an-ı Kerim müslümanların elinde aslı gibi bulunduğundan, ona her zaman başvurarak, sapıklıklarını, saçmalıklarını ve hurafeliklerini, ahlaksızlıklarını düzeltme imkanları bulunmaktadır. İşte biz bütün çabamızla bu imkanları kullandırmanın ve onları fiilleştirmenin mücadelesini veriyoruz. Asıl cihat işte budur. İslami kavramları alet edip istismar etmekte olanlar, gerçek müslümanlığın öğrenilmesine karşıdırlar ve ona doğrudan veya dolaylı olarak engel olmaktadırlar.

g) İslam dini ile diğer bütün dinler arasında tarihi bir karşılaştırma yapmak istiyorum. Bu da İslam dininin, ameli, pratik felsefesini ve daha doğrusu insanlık felsefesini ortaya koyacaktır.

1. Bildiğime göre diğer dinlerin din adamları ve dindarları hep krallarını ve idarecilerini müslümanların aleyhine kışkırtmışlar ve müslümanları kırdırmışlardır. İslam dünya tarihinde bulunan tam tersi vuku bulmuştur. Müslüman din adamları kendi padişah ve sultanlarına karşı diğer dinlerden olanların haklarını ve hukuklarını korumak için hayatlarını göze alarak mücadele vermişlerdir.

2. Yirmibeş sene önce genç müşteşriklerle (İslamı ve milletlerini inceleyen gayri müslimler) yaptığını tartışmada onlara şöyle dedim :

İslam tarihine bakın, müslüman bir köyde ve bir şehirde, kentte müslüman olmayan bir aile beş asır, on asır, malına, canına, namusuna bir zarar gelmeden hayatını sürdürmüş ve müslüman değildir, diye kimse kılına dokunmamıştır. Müslümanlarla beraber kardeş kardeş yaşamıştır. Bakın, İspanya'ya, Balkanlara, Ege adalarına, Kırım'a ve diğer yerlere, müslümanlar çoğunlukta oldukları halde elli yıl hayatlarını sürdüremediler, kovuldular veya dinlerini değiştirdiler. Bu tarihi vakıayı inkar edebilir misiniz? Doğrusun, dediler.

3. Günümüzde ve tarihte öyle idi, papazların dünya servetlerini harcayarak dinlerini yaydıkları yerleri sömürmek için yaptıklarını herkes bilir. Ama tarihte de, şimdi de müslüman din alimleri sömürmek için dinlerini tebliğ ettiklerini de kimse iddia edemez.

4. Müslümanların dinlerine çok önem vermeleri, onu çok iyi öğrenmeleri ve dünya milletlerine öğretmeleri yalnız dini bir görev yapmak için değil, insanlık için önemildir.

Şunu diyebilirim ki, her dinde iyi, doğru ve insanlığa faydalı kurallar, hükümler bulunmaktadır. Diğer dinlerde olan bütün doğruları ve iyi yönleri toplayacak olsak sonra onları birleştirsek ve onlardan bir sistem ve din meydana getirsek, gene de İslamın doğrularına ve iyi, yararlı yönlerine eşit ve denk bir sistem veya din ortaya koymuş olmayız. Çünkü İslam'ın getirdiği ve ihtiva ettiği doğrular, onların doğrularının toplamından daha fazladır. İşte İslamı gerçek ve tüm insancıl açısından, üçyüz altmış derecelik açı ile anlayan ve diğer dinleri bilen bu kanaate ve sonuca kolay-

ca varır. Bunun için İslamı sırf belli şekle bağlı bir din ve sistem olmanın dışında bir insanlık hayat ve memat düzeni ve sistemi olarak anlamak ve anlatmak gerekmektedir. Bu uğurda eliyle, diliyle, servetiyle, ilmiyle, gözü ve gönlü ile çalışan ve uğraşanlar, bütün insanlık uğruna çalıştıkları için Allah'ın en şerefli kullarıdır. Müslümanların bu yüce şerefe ermeleri için de büyük sorumlulukları ve yükümlülükleri bulunmaktadır. İmkanlarını sırf Allah rızası için bu uğurda kullanmayanlar büyük vebal altında olacaklarını bilmeleri en önemli bir şuurlanma sayılacaktır.

Onun için şunu ilan etmek gerekir: Müslümandan müslüman olmayana zarar gelmez, fayda daha çok gelir. Ama müslümanlardan müslümanlara daha çok zarar gelmiştir. Bu, İslam dininin gereği değil, kendi tinetlerinin ve gayri İslami tutumlarının sonucudur.

Müslümanların, bugünkü durumlarından kurtarılmaları kendi başlarına buyruk ve mutlu olmaları için, önce din kardeşlerinin esaretinden kurtulması şarttır. Müslümanları sömürenlerin ana nitelikleri ve özellikleri :

a) Rüşvet almak ve vermek .Çünkü verdiği rüşveti almayan adamı attırıp yerine rüşvet alacak adamı getirebiliyor. Böylece rüşvet almanın yanında rüşvet vereni de aynı kefeye koymak gerekir. İslam toplumlarını kemiren en baş hastalık günümüzde bu olup artıyor, eksilmek bilmiyor. Bu her iki işlevi hareretle ve fıyaka ile yapanlar halka kendilerini en iyi müslüman gösterme çabasında olmaları en büyük felaket! Aşılması güç bir ahlaksızlık bataklığı!

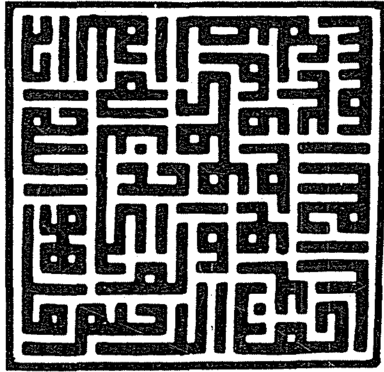
b) İkinci nitelik zulmetmek. Bunun çok çeşitleri vardır. Yalnız resmi işlerde değil, özel işlerde, halk arasında elinden gelen ötekine fenalık yapma peşinde ancak bu gelenek halinde ise de halk arasında tesadüfe bağlıdır. Zulmün en basit tanımı gerekli hakkı vermemek veya verilecek hakkı geciktirmektir.

c) Üçüncü nitelik, müslümanların adalet kavramından yoksunlaşmalarıdır. Adalet ile zulum karşıt iki kavram ve nitelik ise de birinin boşluğunu öteki doldurur ve birbirin tamamlar ve teyid ederler. Adaletten yoksun olmanın ilk ve çarpıcı görünümü görevini tam yapmamak, baştan savmaktır. Bunun içine ilk anda gene başkasının hakkını başkasına vermek, hak sahibini mahrum bırakmak.

İşte Kur'an-ı Kerim'e doğrudan ve yeniden yönelmek, yeniden müslüman olmayı sonuçlandıracak, müslümanlar önce iç sömürücülerden ve sonra dış sömürücülerden kurtulacak ve herkes Kur'an'ın dediği gibi kendi kazancına sahip olacak ve böylece saadete erecektir. Bizim bütün gayemiz müslümanları esaretten kurtarıp kendi hesaplarına buyruk olarak mutlu olmalarını sağlamaya yardımcı olmaktır. Gayretimiz, İslamı yeniden anlayıp hayata uygulamak, hayatı dondurmaktan kurtarmak, hayatı yaşayarak ona yön vermek, hem müslüman, hem çağdaş olmaya ve çalışmaya çağırmak, özendirmektir.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ



4. Sayı

Sevinç Matbaası — Ankara - 1980

KUR'AN'IN CEM'İ MESELESİ

Ass. Sadık KILIÇ

Mîladî tarih 610 u gösteriyordu Hz. Muhammed'e ilk vahiy geldiğinde. O, insanlığı kurtuluşa çağıran, karanlık dünyada yolları aydınlatan bir nur idi. Bu görev için ilahî bir terbiyeden geçmiş, ve nihayet kemâl döneminde görevlerin en yücesi ile görevlendirilmişti : «Oku! Yaratan Rabbinin adiyle, ki O; insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir (...)» (1). Çetin bir görev bekliyordu O'nu. Bir peygamberdi ve her şeyden önce görevi de «teblîğ» idi : «Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni teblîğ et. Eğer (böyle) yapmazsan risaletini teblîğ etmiş olmazsın. (Korkma) Allah seni, insanların şerrinden korur» (2). O'nun direktiflerinin kaynağını da elbette Kur'an-ı Kerim teşkil edecektir; O, ancak Kur' an'a uymakla yükümlüydü : «(Habibim) de ki, ben size Allah'ın hazineleri benim yanımdadır veya ben gaybı biliyorum demiyorum. Ben ancak bana bildirilene tâbi oluyorum (3)» (...) Deki, O'nu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak, bana bildirilene tâbi oluyorum. Eğer Rabbime isyan edersem, büyük bir günün azabından korkarım» (4).

Resulullah görevinde son derece titiz idi. Vahyi telâkki ederken ve sonraki davranışları bunu ortaya koyar. Vahiy hali vukû bulduğunda, bildirileni çabuk ezberlemek için dilini hareket ettiriyor (5), gelen vahiyleri özel katiplerine kaydettiriyor (6), buna

(1) 'Alaḳ, 1-3.
(2) Mâide, 67.
(3) En'âm, 50.
(4) Yûnus, 15.
(5) Ḳıyâme, 16.
(6) Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, I, 4.

mukabil Kur'an ile karışmasın diye kendi sözlerinin kaydedilmemesini ashabından istiyor (7), vahyin muhtevasını çeşitli şekillerde ümmetine açıklıyor (et-Tebyîn), sahabe tarafından yazılan kısımları kontrol ediyor ve Kur'an'ı her sene ramazan ayında baştan sona kadar Cebraîl'e arzediyordu. Karışıklığı önlemek için de, gelen vahyin nereye konulacağını belirtiyordu. Bu keyfiyyeti gelen haberler te'yid etmektedir: «İbnu 'Abbâs (ö. 68/687), 'Osmân b. 'Affân (ö. 36/656)'a Enfâl ile Tevbe surelerinin arasını niçin besmeleyle ayırmadınız da birbirine bitiştirdiniz? diye sorduğunda Hz. 'Osmân şöyle cevab verir: «Vahiy nazil olduğunda Resûlullah, katiplerinden birini çağırıyor ve; —Bu ayeti içinde şöyle şöyle zikredilen sûreye koyun» diyordu. Enfâl Medîne'de nazil olanların ilklerindendi. Berâe ise son inenlerden. Resûlullah Enfâl sûresinin Berâe'den olup olmadığını bize beyan etmeden vefat etti. Bunun için ikisini birbirine bitiştirdim, ikisi arasına besmeleyi yazmadım. Enfâl'i Tevbe'den ayırıp, sonra Berâe'yi yazdım» (8). Böylece sabit oluyor ki, Kur'an sûreleri bu şekilde bir araya getiriliyor ve yerlerinde konuluyordu (9).

Çeşitli yerlere yazılan vahiyleri bir kitap haline getirmek Resûlallah devrinde mümkün olmamıştı. Ancak şunu belirtelim ki, sahabenin, kendine ait ve tertip yönünden farklılıklar gösteren şahsî nüshaları eksik değildi. Sahabenin güzidelerinden olan 'Ömer b. Haṭṭâb, 'Ali b. Ebî Ṭâlib, 'Ubey b. Ka'b, 'Abdullâh b. Mes'ûd gibi şahsiyetlerin şahsî nüshalara sahip oldukları bilinmektedir (10). Bu şahsî nüsha sahiplerinin hepsi Kur'an'ı okumuş, Resûlullah'a da arzetmişlerdi. 'Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652) Mekke'de okumuş ve orada arzetmişti. 'Ubey b. Ka'b (ö. 20/641) ise hicretten sonra okumuş ve o zaman arzetmişti. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ise her ikisinden sonra okumuş ve hepsinden sonra arzetmişti. Son arz idi. Zira, Peygamber (s.a.v)'in vefat yılında olmuştu (11). Fakat özel nüshaların dışında, herkesin elinde dolaşan tek bir nüsha

---

(7) Ṣaḥîḥ-i Müslim, IV, 2298.
(8) İbnu Ebî Dâvûd (ö. 317/929), Kitâbu'l-Meṣaḥif, s. 31-32.
(9) ez-Zerkeşî, Bedru'd-Dîn (ö. 794/1392), el-Burhân fî'Ulûmi'l-Ḳur'ân, I, 234.
(10) Kitâbu'l-Meṣâḥif, s. 50, 54.
(11) er-Râfi'î, Ṣâdıḳ (ö. 1355/1936), I'câzu'l-Ḳur'ân, s. 32.

mevcût değildi (12). Ancak, vahyin yazıldığı sahîfelerin bir örneği de Resûlullah'ın evine bırakılıyordu (13). Şu var ki, az sonra zikredeceğimiz sebepler yüzünden Resûlullah'ın parça parça vahiyleri tek bir nüsha haline getirmesi, hayatında mümkün olmamıştı. Ama böyle bir şey işarî olarak mevcûttur. Kur'an'daki ayetler böyle bir mushaf fikrini zaten kafalarda uyandırıyordu: «(O) temiz sahîfeleri okuyan, Allah (tarafın)dan (gönderilen) bir peygamberdir» (14). Bu ayet-i Kerime varken dağınık haldeki ayet ve sûreleri tek bir nüsha halindeki sahîfelere yazmanın zorluğu nasıl tasavvur edilir? (15).

Resûlullah devrinde te'lif yapıldığına dâir olan habere gelince: Zeyd b. Sâbit diyor ki: «Biz Resûlullah'ın huzurunda kağıt parçalarından Kur'an'ı te'lif ediyorduk» (16). Fakat bu te'lif, Resûlullah'ın irşâdına göre ayetleri tertip etmekten ibaretti. Bu tertip Cibrîl tarafından bildiriliyordu. Varid olmuştur ki, Cibrîl, falan ayeti falanca yere koyun dedi (17).

Nazil olan vahiylerin tek mushaf halinde cem'inin geri bırakılmasının ise bazı sebepleri vardı. Bir kere Kur'ân toptan değil, çoğunlukla zaman içinde cereyan eden hadiseler ve olaylar vesîlesiyle kısım kısım iniyordu. Bundan ötürü de vahyin bitmesini beklemek gerekiyordu. Resûlullah, hayatta olduğu müddetçe vahyin tamamlanması söz konusu olamazdı. Şayet bu zaman bitmeden cem' işine başlansaydı, karışıklıklar çıkabilirdi. Zira tertip edilmesi halinde, oraya girebilecek yeni ayetler, bu tertibi değiştirebilirdi. Vahyin inkıtâına kadar Allah onu muhafaza etti ve daha sonra bu cem' işine halîfeleri muvaffak kıldı (18). Dağınık vahiylerin bir mushaf haline getirilmeyişinin sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür:

a) Bir mushaf halinde yazılmasını gerektiren Hz. Ebû Bekr zamanındaki hadiseler (Yemâme savaşları) ile, çoğaltılıp çeşitli

(12) ez-Zerkânî, Muhammed ʿAbdu'l-Azîm, Menâhilu'l-ʿIrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân, I, 247.
(13) ʿAbdu'llâh ez-Zencânî, Târîhu'l-Kur'ân, s. 22.
(14) Beyyine, 2.
(15) Zâhid el-Kevserî, Makâlât-ı Kevserî, s. 8, 9.
(16) Suyûtî, Celâluddîn (ö. 911/1505), el-Itkân fî ʿUlumi'l-Kur'ân, I, 62; Menâhil, I, 247.
(17) Menahil, a. y.
(18) el-Burhân, I, 253.

merkezlere gönderilmesini zorunlu kılan Hz. Osman zamanındaki sebepler (kıraat ihtilafları) bu devirde mevcût değildi.

b) Resûlullah'a inen vahiylerin hüküm ve tilavetinde nesh olma ihtimali mevcûttu.

c) Kur'an bir defada nazil olmadı. O yirmi küsur yılda parça parça (müneccemen) nazil oldu.

d) Ayet ve sûrelerin tertibi nüzûl sırasına göre olmayıp, vahyin nüzûlü sebeplere göre oluyordu (19).

Durum böyleyken Kur'an bir mushaf halinde bir araya getirilseydi, her nesih ve yeni bir sebep ortaya çıktığında yeniden bir düzenlemeye maruz kalacaktı. Fakat vahyin bitmesiyle ve Peygamber (s.a.v)'in irtihal etmesiyle durum açıklığa kavuşunca, nesihten emin olundu ve böylece tertip de kesinleşti. Artık dağınık vahiy malzemesini bir nüsha veya nüshalar halinde derlemeyi zorunlu kılan sebepler de ortaya çıkınca Allah (c.c) bu işe Hulefâ-i Râşidîn (r.a)'i muvaffak kıldı. Allah Teâlâ'nın: «Muhakkak ki O'nu biz indirdik, O'nun koruyucusu da biziz» (20) sözünün en büyük tasdikcisi olarak, Kur'an'ı muhafaza ve Şeriatın aslını korumak gayesiyle bu görevi yerine getirdiler (21).

Kur'an'ın Cem'ini Hazırlayan Sebepler:

Sahabe, harpde ve seferde iken yazılı Kur'an sahîfelerini yanlarında bulundurmaktan men'edilmişlerdi. Sahîfelerin düşman eline geçmesinden korkuluyor (22) ve bu husustaki Peygamber emrine uyuluyordu. Fakat Hz. Ebû Bekir zamanında zuhur eden Yemâme harbinde bir çok Kurrânın şehîd düşmesi, cem' için bir sebep oldu. Artık Kur'an'ı cem' etmek bir zarûret halini almıştı (23).

Bundan şunu anlıyoruz: Kur'an'ın tam muhafaza edilebilmesi için kitabet yeterli değildi. O'nu bizzat nazil olduğu gibi duyan,

---

(19) Menâhil, I, 248; Bedruddîn el-ʿAynî (ö. 850/1446), 'Umdetu'l-Ḳârî fî Şerḥ-i Ṣaḥîḥ-i Buḫârî IX, 303

(20) Hıcr, 9.

(21) el-Burhân, I, 248, 249.

(22) Ṣaḥîḥ-i Müslim, III, 1491; Sunenu Ebî Dâvûd, II, 35.

(23) Maḳâlât-ı Kevṣerî, s. 9.

Resûl'e arzeden ve öylece hafızalarında saklayan kimselere de büyük ihtiyaç vardı.

Kurrâdan çoğunun şehîd edilmesiyle ortaya çıkacak tehlikeyi ilk sezen Hz. 'Ömer olmuştu. Kur'an'ı cem' etmesini Hz. Ebû Bekir'e teklif ettiğinde halîfenin müteredddit olmasının sebebi bu işten kaçınmak değil, belki de insanların bundan böyle hıfz ve ezberde gevşeklik gösterecekleri endişesini taşımış olmasıydı (24). Fakat yine de Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işi yapmaktan kaçınmak istiyordu.

Cem' işini üstüne alan Zeyd b. Sâbit anlatıyor: «Yemâme savaşından sonra Ebû Bekir bana haber yolladı. Gittiğimde 'Ömer Ebû Bekir'in yanında bulunuyordu. Ebû Bekir bana: «'Ömer bana geldi, Yemâme harplerinde bir çok Kur'an hafızının şehîd düştüğünü, harb meydanlarında Kur'an hafızlarının şehîd düşmesiyle Kur'an'dan birçoğunun zayi olmasından korktuğunu, bu yüzden benden Kur'an'ı cem' etmemi istedi. Ben de: «Allah'ın Resûlünün yapmadığı bir işi nasıl yaparım?» dedim. 'Ömer yemin etti ve bunun hayırlı bir iş olduğunu söyledi. İsteğini tekrarlamaya devam etti.. Ve nihayet Allah bu işe aklımı yatırdı ve gönlüme ferahlık verdi. Böylece 'Ömer'in fikrine iştirak ettim. Sen ise gençsin (25), akıllısın, seni itham edecek bir söz de yok. Kur'an'ı araştırarak (tetabbu') topla!» (26). Zeyd b. Sâbit şöyle devam ediyor: «Vallâhi bir dağı taşımayı bana teklif etselerdi, dağı taşımak Kur'an'ı cem' etmekten daha zor olmazdı. Ebû Bekir bana ısrarda devam etti durdu. Nihayet Allah, Ebû Bekir ile 'Ömer'in kalbini nasıl ferahlattıysa, benim de göğsüme genişlik verdi. Ve Kur'ân'ı yazılı olduğu hurma dallarından, beyaz taşlardan ve insanların hıfzından araştırdım. Tevbe sûresinin son iki ayetini Ebû Ḫuzeymetu'l-Enṣârî'nin yanında buldum: «Andolsun size içinizden şerefli bir peygamber gelmiştir (...)» (Tevbe, 128, 129).

Bu haberlerden şimdilik şunu çıkarabiliriz: Kur'an ahd-i Resûl'de sahîfelere yazılmıştı, fakat dağınık bir haldeydi. Bu da-

---

(24) A.e., s. 8, 9.

(25) Zeyd, bu sıralarda 22 yaşındaydı. Hz. Peygamber Medîne'ye ayak bastığında ise 11 yaşında bulunuyordu (İbnu Keşîr, Ebû'l-Fidâ (ö. 774/1372) el-Bidâye ve'n-Nihâye, V, 346.

(26) 'Umdetu'l-Ḳarî, IX, 303.

ğınık sahîfeleri Hz. Ebû Bekir (r.a) bir araya topladı (27). Bu hususu te'yid eden rivâyetler, ondan önce bir cem' işinin olmadığını göstermektedir. Beyhâkî (ö. 458/1066) ise: «Kur'an'ı ilk cem' edenin Hz. 'Osmân olduğu meşhur olmuştur. Durum açıkladığımız şekilde, öyle değildir. Doğrusu şu: Dağınık sahîfeleri bir mushaf halinde ilk cem' eden, Ebû Bekir eş-Şıddîk'tir. Sonra 'Osmân halîfe olunca kıraat ihtilaflarından korktu ve neticede, daha önce cem' edilen mushafın çoğaltılarak istinsahını emretti» demektedir (28). el-Bâkillânî (ö. 403/1012) de: «Bir cemaat, Kur'an'ı iki kapak arasında ilk cem' edenin Ebû Bekir olduğunu söyledi. Meşhur olması ve haberlerin onu te'yid etmesi sebebiyle seçip beğendiğimiz görüş budur» der (29). Şi'iler tarafından ik cem'i yaptığı iddia edilen Hz. 'Ali (ö 41/661) ise: «Mushaflara hizmet hususunda insanların en fazla sevap kazananı —Allah'ın rahmeti üzerine olsun— Ebû Bekir'dir. Çünkü O; Allah'ın kitabını ilk cem' edendir» der (30).

Suyûtî'nin nakletttiği habere gelince: Buna göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir, Peygamberimizin evinde bulduğu Kur'an sahîfelerini bir iple bağlamıştı (31). Hz. Ebû Bekir'in bağladığı bu sahîfeler tam bir Kur'an nüshası değildi; öyle olsaydı Zeyd b. Sâbit'in başında bulunduğu Kur'an'ı cem' etme komisyonunu kurmazdı. Çünkü bu sahîfeler Peygambere ait idi. En çok itimat edilecek nüsha bu olmalıydı. Belki de Hz. Peygamber kendine ait bir Kur'an nüshası temin etmek istemiş ve bunu birine yazdırmış fakat tamamlamadan vefat etmişti. Muhtemelen bu fikir Hz. Peygamber'e çok sonraları gelmişti; önceden böyle bir düşüncesi olsaydı mushafı tamamlanmış olurdu (32).

Şimdi de cem'i ilk defa yapanın Hz. 'Ali olduğuna dair gelen haberleri inceleyelim:

---

(27) el-'Askalânî, İbnu Hacer (ö. 852/1448), Fethu'l-Bârî, IX, 10.
(28) el-Burhân, I, 235.
(29) Ebû Bekr el-Bâkilânî, Nuketu'l-Intisâr li Nakli'l-Kur'ân, s. 353, tah. Dr. Muhammed Zeğlûl Selâm.
(30) Menâhil, I, 253; 'Umde, IX, 304.
(31) el-Itkân, I, 58.
(32) Kur'an'ı Kerîm Tarihi Ders Notları, Muhammed Hamîdu'llâh, s. 42; çev. Doç. Dr. Suat Yıldırım, Erzurum - 1978.

İbnu Nedîm (h. IV. asır sonraları) «Fihrist»inde şöyle bir haber nakleder: «... ʿAli, insanları Resûlün vefatı esnasında şaşkın şaşkın gördüğünde, Kur'an'ı cem' edinceye kadar sırtından hırkasını çıkarmamaya yemin eder. Üç gün evine kapanır ve Kur'an'ı cem' eder. Bu; kalbden Kur'an'ın kendisinde cem' edildiği ilk mushafdır. Bu mushaf ca'ferîlerin elindeydi. Zamanımızda Ebû Ya'lâ Ḥamza el-Ḥüseynî'lerin yanında, Hasan evlatlarının elden ele dolaştırdığı, ʿAli b. Ebû Ṭâlib hattıyla yazılmış ve bazı sahîfeleri dökülmüş bir mushaf gördüm» (33). Bu haber hakkında Sâdık er-Râfi'î der ki: «Bu haberin şi'î bir haber olduğunu zannediyoruz; zira, bu haber meşhur olmamıştır» (34). İbnu Ebî Dâvûd, Kitabu'l-Meṣâhif'de buna benzer bir haberi, Muḥammed b. Sîrîn'den nakletmektedir: «Resûl-i Ekrem vefat edince, 'Ali (k.v), cum'a namazının dışında Kur'an'ı bir mushaf halinde cem' edinceye kadar hırkasını bürünmemeye yemin etti ve yaptı da. Ebû Bekir yanına geldiğinde: —Ey Ḥasan'ın babası, Emirliğimi istemedim mi, yoksa? diye sordu. Ali: —Hayır vallahi, ben ancak hırka bürünmemeye kasem ettim, dedi ve O'na bey'at etti. Ebû Bekir de geri döndü (35). Bu haber hakkında Ebû Dâvûd, ravîlerden Eş'as'ın «leyyinu'l-Hadis» olduğunu, buradaki cem'den maksadın; hıfzını tamamladı demek olduğunu; zira, Kur'an'ı hıfzeden kimse hakkında, «Kur'an'ı cem' etti» de denildiğini ifade etmektedir (36). Kitâbu'l-Meṣâhif'de tahriç edilen bu haber için Buḫârî (ö. 256/870) şarihi, el-'Aynî ise: «... Bu haber, isnâdı munkatı' olması dolayısıyla zayıfdır. Şayed doğruluğunu kabul etsek bile, burda cem' ile kastedilen; kalbde hıfz edildiğidir» der (37). Suyûṭî, İbnu Sîrîn'in 'Ikrime'den naklettiği şu haberi kaydeder: Ebû Bekir'in hilâfeti başladığında ʿAli b. Ebû Tâlib evine kapanır. Ebû Bekir'e, «Sana bey'attan çekindi» denilir. Ebû Bekir yanına geldiğinde: —Bana bey'at etmek istemiyor musun? diye sorduğunda, ʿAli: —Gördüm ki, Allah'ın Kitabı'na ziyadeler yapılıyor, kendi kendime Kur'an'ı cem' etmedikçe namazın dışında elbise giymemeye söz verdim, der. Ebû Bekir de: —Ne güzel düşünmüşsün, diye kar-

---

(33) İbnu Nedîm, Muḥammed b. İsḥâḳ, el-Fihrist, s. 42.

(34) I'câzu'l-Ḳur'ân, s. 32, 33.

(35) Kitâbu'l-Meṣâḥif, s. 10.

(36) A.e., a.y.

(37) 'Umde, IX, 304.

şılık verir. Muhammed b. Sîrîn, 'Ikrime (ö. 105/723)'ye: —O'nu, ilk inzal olunduğu şekilde mi te'lif ettiler? diye sorduğunda, 'Ikrime: —İnsanlar ve cinler bir araya gelseler buna kadir olamazdı, diye cevap verir. İbnu Eşteh, bu haberi İbnu Sîrîn'den başka bir şekilde nakleder. Bu haberde Hz. 'Ali'nin, mushafına nâsih ve mensûhu da yazdığı, İbnu Sîrîn'in bunu elde etmek istediği, bunun için Medîne'ye yazdığı, ancak elde edemediği kaydedilir (38). Bu haberlerde söz konusu edilen cem' ulemânın da ifade ettiği gibi, hıfzdır. «Cem'e ahdetti», yani; «hıfzını tamamlamaya ahdetti» demektir. Miktarı ne kadar olursa olsun, Kur'an'dan biraz yazan kimselere de câmi' denildiğini gelen haberlerden anlıyoruz. Şa'bî (ö. 105/723) : «O'nu altı kişi cem' etti: 'Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Sa'd b. 'Ubeyd, Ebû Zeyd, Mucemmi' b. Câriye ise, iki veya üç sûre cem' etmişti. Hülefâ-i Râşidîn'den ise ancak Hz. 'Osmân cem' etmişti» (39) demektedir. Görüldüğü gibi tamamını cem' etmediği halde Mucemmi' b. Câriye de Kur'an'ı cem' edenler arasında sayılmıştır. Kısaca, burada kullanılan cem' kelimesi, Kur'an'ın tamamını toplamak ve iki kapak arasında bir mushaf meydana getirmek değildir. Belki, ayetleri toplamaya teşebbüs eden bir şahıs olarak «toplayıcı» ünvanı verilmiş olabilir (40). Şi'îlerin naklettiği: «Resûlullah, Hz. 'Ali'ye: —Ey Ali, Kur'an düşeğimin altında sahîfelerde, ipek kağıt ve tomarlar içindedir. O'nu alınız, cem' ediniz ve zayi' etmeyiniz.» şeklindeki habere gelince (41); doğru olan daha önce işaret ettiğimiz gibi, Resûl-i Ekrem Refîk-ı A'lâ'ya irtihal ettiğinde Kur'an-ı Kerim'in bir yerde cem'edilmiş olmaması ve sûrelerinin tertip edilmemiş olmasıydı (42). Netice itibâriyle 'Ali ve bazı sahabe Kur'an'ı mushaflara yazmışlardı. Ancak bu mushaflara üzerinde icma' edilen el-Mushafu'l-İmâm'ın sıfat ve meziyyetleri aynen verilemezdi. Bunlar ancak ferdî mushaflardı, onlarda İmâm Mushafı'ndaki özellik ve meziyyetler yoktu (43).

---

(38) Suyûtî, Târîhu'l-Hulefâ, s. 85.
(39) İbnu Sa'd (ö. 230/844). Tabakât, II, 112.
(40) Prof. Dr. İsmâîl Cerrahoğlu, Tefsîr Usûlü, s. 66.
(41) el-Kâşânî, eş-Şâfî, s. 9.
(42) el-Itkân, I, 57.
(43) Menâhil, I, 255.

Zeyd b. Sâbit'in nasıl bir yol izlediğine geçmeden önce, O'nun kişiliği ve sosyal mevkiine değinmek istiyoruz.

Zyed b. Sâbit (ö. 45/665)

Zeyd b. Sâbit, Peygamber (s.a.v)'in özel olarak görevlendirdiği vahiy katiplerindendi (44). Daha Resûlullah hayattayken O'nun dikkatini çekmiş, hatta zekasından dolayı, Resûl-i Ekrem tarafından yazışmalarda kontrolcü olarak görevlendirilmişti. el-İşâbe'de bununla ilgili olarak şu haber nakledilir: Zeyd'den: Resûl-i Ekrem Medîne'de bana rastladı. Dediler ki bu genç Benû'n-Neccâr'-dandır. Peygamber onyedi sûre okudu, ben de aynısını hemen okudum. Bana teaccüb etti ve dedi ki: —Yahûdîlerin yazısını öğren. Çünkü ben, yazdığıma karşı onlardan emîn değilim (45). Yine Zeyd'den: Resûlullah bana; «Ben çeşitli kavimlere mektup yazıyorum. Ancak onların bu yazılarda fazlalık veya eksiklik yapmalarından korkuyorum; sen Süryâncayı öğren» dedi. Ben de Süryâncayı onyedi günde öğrendim (46). Tebûk Gazvesinde Peygamber (s.a.v) Benû'n-Neccâr'ın sancağını Zeyd'e vermiş ve: «Kur'an herkese sunulur, fakat Zeyd O'nu en çok alan ve hıfzedendir» buyurmuştur (47). Bu haberlerden, Peygamber (s.a.v)'in Zeyd b. Sâbit'e karşı tam bir güven içinde olduğunu anlıyoruz.

Bunlara ilâveten Zeyd aynı zamanda bir fakih idi. Enes b. Mâlik (ö. 91/710), Resûl-i Ekrem'in şöyle dediğini nakleder: «Sizin ferâizi en çok bileniniz Zeyd'dir.» Bu haberi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sahîh bir isnâdla rivayet etmiştir. İbnu Sa'd da sahîh bir isnâdla şunu rivayet etmiştir: «Zeyd b. Sâbit, altı kişi olan fetva eshabından birisiydi» (48). Şa'bî de: «Zeyd'in ferâiz ve Kur'an sahasında rütbesi yüksek idi» der. Zeyd defnolunduğunda Ebû Hureyre (ö. 59/679): «O, bu ümmetin büyük âlimiydi. Umulur ki Allah O'nun yerine İbnu 'Abbâs'ı halef kılar» demiştir (49). Süleymân b. Bişâr ise şunu söyler: «'Ömer ve 'Osmân

---

(44) A.c., a.y.

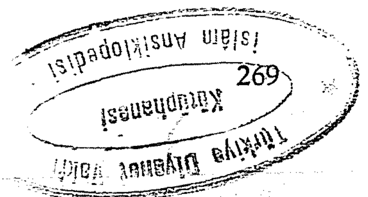
(45) İbnu Hacer, el-Işâbe, I, 561.

(46) A.e., a.y.

(47) en-Nevevî (ö. 676/1277), Tehzîbu'l-Esmâ we'l-Lügât, I, 201; Vekî' Muhammed Halef b. Hıbbân (ö. 306/918), Ahbâru'l-Kudât, I, 108.

(48) el-Işâbe, I, 562.

(49) Nuketu'l-Intişâr, s. 372.



ferâiz, Kur'an, fetvâ ve hüküm hususunda kimseyi Zeyd'e üstün tutmamaktaydılar» (50). İbnu 'Abbâs Zeyd hakkında: «O, ilimde rüsûh sahibi olanlardan idi» demektedir (51). Yine Şa'bî şöyle bir rivayet nakletmektedir: «... Zeyd binmek için ayaklarını özengiye attığında hemen İbnu 'Abbâs özengiyi tutar. Bunun üzerine Zeyd O'na: «Ey Peygamberin amcası oğlu çekil, diye söyleninice İbnu 'Abbâs: —Biz âlimlere - veya Peygamberimiz'in ehl-i beytine— böyle davranırız» der (52). Hz. Ömer hacca gittiğinde O'nu yerine bırakırdı. Şâm'a geldiğinde de Zeyd O'nunla beraberdi. Yermûk ganimetlerini taksime görevlendirilmiş, Yemâme harplerine katılmış ve ok atmıştır (53). Sa'îd İbnu'l-Müseyyeb (ö. 94/712) Medîne dışında bulunan sahebeden hiç bir söz nakletmezdi. Fakat: «Zeyd müstesna; O, insanların, ortaya çıkan hadiselerin hükmünü en iyi bileni, hakkında bir şey işitilmeyip de kendisine sunulan meseleyi de en iyi anlayan idi. Zeyd'in, bildiğim her sözünün doğruluğu hakkında, doğuda da batıda da ittifak edilmiştir.» der ve ondan nakledetdi (54).

Zeyd b. S âbit bunun yanında kıraat ilminde de temayüz etmişti. Resûlullah zamanında Kur'an'ın tamamını ezberleyenlerden idi. Ebû 'Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) şöyle der: «Ebû Bekr, 'Ömer, 'Osman, Zeyd b. S âbit, Muhâcirûn ve Ensâr'ın kıraatları birdir. Onlar yaygın kıraatle okuyorlardı. Bu kıraat Resûl-i Ekrem'in vefat ettiği yıl Cibril-i Emîn'e iki defa tekrarlayarak okuduğu kıraattır. Ve Zeyd (arza-i ahîre)ye şahid olmuştur. İnsanları arza-i ahîredeki kıraate göre okutuyordu. Bunun içindir ki, Kur'an'ı cem' işinde Ebû Bekr O'na itimat etti, Hz. 'Osmân da teksir işinde O'nu görevlendirdi (55).

Zikrettiğimiz haberler, Zeyd b. S âbit'in İslâm cemaatindeki mevkiinin son derece yüksek olduğunu, Resûlullah (s.av)'in O'na olan güveni yanında Ashâb'ın da O'na karşı son derece saygılı

(50) A.e., a.y.
(51) el-Haddâd Halef el-Huseynî, el-Kevâkibu'd-Durriyye, s. 18.
(52) Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 745/1344), el-Basâır we'z-Zehâir, I, 112.
(53) Tehzîb, a.y.; Ahbâru'l-Kudât, a.y.
(54) Nuketu'l-Intişâr, s. 371.
(55) el-Burhân, I, 237.

davrandıklarını ortaya koymakta ve böylece cem' işinde Zeyd'in görevlendirilmesinin tam bir isabet olduğunu göstermektedir.

Ebû Bekr O'na : — Sen genç bir adamsın, akıllısın seni hiç bir şeyle itham edemeyiz, hem de Peygamber'e vahiy katipliği yapıyordun, derken O'nun şu sıfatlarla muttasıf olduğunu kasdediyordu :

a) Genç olması, dolayısıyla kendisinden isteneni daha şevkle yapması,

b) Akıllı olması, dolayısıyla Kur'an'ı daha çok ezberlemiş olması,

c) İtham edilemez olması, dolayısıyla gönlün O'na güvenmesi,

d) Vahiy katipliği yapmış olması, dolayısıyla Kur'an'a diğerlerinden daha çok vakıf olması (56).

Zeyd, yapılan müracaatlardan sonra «bir dağı taşımaktan daha ağır» dediği Kur'an'ı cem' etme teklifini kabul etti. Zeyd b. Sâbit Kur'an'ı cem' ederken nasıl bir yol takip etti, hangi prensiplere bağlı kaldı? Şimdi bunu inceleyelim.

Zeyd B. S âbit'in Kur'an'ı Cem' Etme İşini Yürütmesi :

Zeyd b. S âbit, Kur'an'ı cem' ederken son derece ince ve sağlam bir yol izledi. Çok titiz ve geniş bir araştırma gösterdi. Yalnız kalplerde hıfzedilene güvenmedi, sadece yazılan ve işitilenlerle de yetinmedi. Cem' işinde iki kaynağa beraberce güvenerek araştırma (tetebbu)'sının sahasını geniş tuttu : Birincisi; Allah'ın Resûl'ü huzurunda yazılan, ikincisi; insanların göğsünde muhafaza edilen. Tedbir ve ihtiyatta öyle itina gösterdi ki, getirilen ayet veya sûrenin Allah'ın Resûl'ü huzurunda yazıldığına dair âdil iki şahid getirilmedikçe, asla kabûl etmedi. İbnu Ebî Dâvûd'un Yaḥyâ b. 'Abdirraḥmān tarîkiyle rivayet ettiği şu haber buna delalet eder : ... 'Ömer geldi ve «Kim Resûlullah'dan Kur'an'a dair bir şey almışsa onu bize getirsin.» dedi. Sahâbe, duyduklarını sahîfelere, ince taş levhalarına ve hurma dallarına yazıyordu. İki şa-

(56) Lebîb Sa'îd, el-Musḥâfu'l-Murettel, s. 65.

(57) Menâhil, I, 252.

hid olmadan hiç bir şeyin kabûl edilmediğine İbnu Ebî Dâvûd'un bu sefer de Hişâm b. 'Urve'den, O'nun da babasından naklettiği şu haber, aynı şekilde, delâlet eder: «Ebû ekir; 'Ömer ve Zeyd'e: —Mescidin kapısına oturun. Size, kim iki şâhid ile Allah'ın Kitab'ından bir şey getirirse, onu yazınız» der. Bu haber munkatı' dahi olsa râvîleri sikadır (58). İbnu Hacer el-'Askalânî, iki şahidden muradın hıfz ile kitabet olduğunu söyler (59).

Bundan anlaşılıyor ki, Zeyd b. S âbit kitabettekini hıfzdan, hafızalardakini de kitabetten takip edip kesin olarak Kur'an'dan olduğu anlaşılmadıkça, hiç bir şeyi kaydetmedi. Sonra O, bu büyük işi yaparken kontrolsüz de değildi. Ebû Bekir, 'Ömer ve Sahâbenin uluları O'nu murakabe ediyor ve bu büyük da'vada O'na yardım ediyorlardı (60).

Ancak S ahîh-Buhârî'de de nakledildiği gibi (61) Zeyd b. S âbit Tevbe sûresinin son ayetini Huzeyme b. S âbit'in yanında bulmuş ve O'nun şehâdetiyle bunları, Kur'an'a derc etmiştir. Haber şöyledir: «'Abdullâh İbnu'z-Zubeyr'den: Hâris b. Huzeyme Berâe sûresinin sonundaki iki ayetle beraber 'Ömer'e geldi. 'Ömer O'na: —Bunların Kur'an'dan olduğuna dair başka şâhid var mı? dedi. Huzeyme de: —Hayır, dedi. Olup olmadığını bilmiyorum vallahi. Yalnız şehâdet ederim ki, bu ayeti Resûlullah'dan işittim ve ezberleyip kalbime yerleştirdim... 'Ömer de: —Ben de şehâdet ederim ki, bu ayeti Resûlullah'dan ben dahi duydum, dedi. Sonra da: —Eğer üç ayet olsaydı, onu bir sûre yapardım. Kur'an'dan bir sûreye onları ilhâk edin, diye ilâve etti (62). Bir başka haberde, Ahzâb sûresinin 23. ayetinin yine Huzeyme b. S âbit e-lEnsârî'nin yanında bulunduğunu gösteriyor. Zührî (ö. 124/742)'nin Hârice b. Zeyd b. S âbit'ten O'nun da babası Zeyd b. Sâbit'ten naklettiğine göre: «Mushafı yazdığımda Resûlullah'dan duyduğum bir ayeti bulamadım. Onu, daha sonra Huzeyme b. S âbit'in yanında buldum: «İnsanlardan, Allah'a verdiği ahdi yerine getiren adamlar vardır. Kimi, bu uğurda canını vermiş, kimi de beklemektedir. Ahdlerini hiç değiştirmemişlerdir».

(58) A.e., a.y.
(59) İbnu Hacer el-'Askalânî, Fethu'l-Bârî, IX, 11.
(60) Menâhil, a.y.
(61) Sahîh-ı Buhârî, VI, 225; IX, 92, 93.
(62) Kitâbu'l-Mesâhıf, s. 30.

Huzeymetu'l-Enşârî, «Zü'ş-Şehâdeteyn» —iki şehâdet sahibi— olarak çağrılıyordu. Zührî şöyle anlatır: « Huzeyme, Sıffîn'de 'Ali ile beraber savaşırken öldürüldü (63). Tevbe sûresinin son iki ayetiyle, Ahzâb sûresinin 23. ayetinin Kur'an'a derc ediliş şekline bakılarak, iki şahit şartının burada çiğnendiği ve Kur'an'ın tevatüren nakledilme şartının burada cârî olmadığı söylenebilir. Kısaca şunu söyleyebiliriz: «Tevatür vardır, yoktur meselesi Peygamberin ashabından sonraki devreye aittir. Tâbiîn ve etbâ-ı tabiîn devirlerine nisbetle tasavvur olunur. Ashaba gelince, onların Peygamber'den herhangi bir ayetin Kur'an olduğunu işitince, onun Kur'an'lığını kat'î olarak bilirlerdi (64). Ahzâb ve Tevbe'deki ayetlerin Huzeyme gibi yüksek bir şahsiyeti haiz sahabînin yanında bulunması ayrıca bir itibar ve emniyet medarı olmuştur (65).

Çünkü Huzeyme, gözde bir kişiydi. Haberlerden bunu anlıyoruz: Ebû Ya'lâ'nın Enes b. Mâlik (ö. 179/795) den rivayetine göre iki kabile, Evs ve Hazrec, birbirlerine karşı tefahura kalkıştılar. Evs'liler dedi ki: —Bizde Resûlullah'ın, şehadetini iki kişinin şehadetine denk kıldığı kimse (Huzeyme b. Sâbit) var (66). Ensardan olup, Evs kabilesine mensub olan Huzeyme'nin Bedr harbine ve daha sonraki hadiselere şahit olduğunu, Mekke'nin fethi günü Benî Hatme'nin sancağının O'nun elinde olduğunu öğreniyoruz (67). Hz. 'Ali ile beraber Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılmış, ancak bunların ikisinde de kıtale iştirak etmemişti. 'Ammâr b. Yâsir Sıffîn'de katlolununca, Huzeyme Resûlullah'ın: «'Ammâr'ı sapık bir taife öldürecek» dediğini duydum der, sonra kılıcını çeker ve ölene kadar savaşır (68). Huzeyme'yi iki şehâdetli yapan olaya gelince:

Resûlullah (s.a.v), Sevâ b. el-Kays el-Muhâribî'den bir at satın almıştı. Fakat Sevâ bunu inkar eder. (Her halde daha fazla paraya satacağına inanıyordu). Huzeyme b. Sâbit ise, atı Peygamber'e

(63) A.e., s. 92.
(64) Tecrîd-i Şarîh, VIII, 274.
(65) A.e., a.y.
(66) el-Işâbe, I, 426; el-Bağavî (ö. 510/1116), Me'âlimu't-Tenzîl, s. 175.
(67) İbnu'l-Esîr, (ö. 630/1233), Usdu'l-Gâbe, II, 133.
(68) Usdu'l-Gâbe, a.y.

sattığına dair Resûl'ün lehinde şâhidlik yapar. Bunun üzerine Peygamber O'na: —Bizimle beraber bulunmadığın halde seni şâhidlik yapmaya sevkeden ne idi? der. Ḫuzeyme ise: —Ben seni getirdiğin şeyle tasdik ettim ve bildim ki, sen ancak doğruyu konuşursun. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem: — Ḫuzeyme, kimin lehinde veya aleyhinde şâhidlik yaparsa, O'nun şehâdeti yeter, buyurdu (69).

Zeyd b. Sâbit, bu ayetleri Kur'an'dan sayarken Resûlullah'ın Ḫuzeyme hakkındaki bu sözünden haberdardı ve bu habere dayanarak ayetleri Kur'an'a dahil etmiş olmalıydı. Yani Zeyd b. Sâbit, işinde çok titizlik göstermiş, mesnedsiz hiç bir şey yapmamıştı.

Bir başka rivayete göre, Kur'an'dan olan recm ayeti Kur'an dışında bırakılmıştır. Bu rivayete göre; Hz. 'Ömer (ö. 23/644)'in şöyle dediği naklolunmuştur: «Bir hakîkattır ki, Allah, Muhammed'i hak Peygamber gönderdi ve O'na kitab indirdi. O'na indirdiği ayetler içinde recm ayeti de vardı (70). Recm ayeti olarak gösterilen lafzın, Kur'an'ın nazm ve siyakıyle bir uyum halinde olmadığı, dolayısıyle Kur'an'dan sayılamayacağı söylenmektedir: «Bak! Nasıl nazım bu? Biz « » nazmının «Kur'an'ın alışılan nazım halinden olmadığına yemin etmekten çekinmeyiz. Yine bu, Kur'an lügâtının sağlamlığına, nazmının inceliğine, yapısının kuvvetine ve akıcılığına benzemeyen ham bir söz ve lâfdır (71). Bu hususta Muḥammed Ḥamîdullâh şunları der: Bu husustaki rivayetleri bütün hadis kitaplarında, itina ile gözden geçirdim. Gördüğüm şudur: Buḫârî ve diğer hadis kitaplarında Hz. 'Ömer'in; «Recm ayeti Kur'an'dan bir ayet idi» dediği nakledilmiyor. Aksine O-'nun şöyle dediği nakledilyor: «Bu (yani recm hükmü), Allah'ın kitabında vardı». Bunun manası çok önemlidir. Çünkü «Allah'ın kitabı» Kur'an'dan ibaret değildir. Kur'an'ın bir çok ayetlerinde, kitab ismi ve «K-T-B» kökü «hüküm» manasında kullanılmaktadır. Meselâ:

---

(69) A.e., a.y.

(70) Tecrîd-i Şarîḥ, XII, 409; Recm ayeti (...) dir.

(71) Sadık er-Râfi'î, I'câzu'l-Kur'ân, s. 29.

(72) ayetinde «kitab»; farz hüküm «manasındadır.» Namaz; kitabdır, diyemeyiz. (...) Binâenaleyh Hz. 'Ömer'in sözü şu anlama gelir: «Allah'ın farz kıldığı, hükmettiği şeyler arasında recm de vardı.» Yoksa Hz. 'Ömer «Recm Kur'an'dan bir ayet idi» dememiştir. Bu birinci îzah tarzıdır.

İkinci îzah şöyledir: Allah Taâlâ bir çok Peygambere muhtelif kitaplar göndermiştir. Tevrât da, Zebûr da, Suhuf-i İbrâhîm de, İncîl de Allah'ın kitaplarıdır. Öyleyse Hz. 'Ömer, daha önceki kitaplarda veya bunlardan birinde recm hükmünün mevcût olduğunu kastetmiş olabilir.

Son ve zayıf bir ihtimal olarak, Hz. 'Ömer yanılmış olabilir. Hüküm şeklinde müslümanlara emredilen bir hususun Kur'an'a derc edilmesini istemiş olabilir. Fakat bunda tereddüdüm var. Hz. 'Ömer, Buhârî'nin bildirdiğine göre şöyle demiştir: «Eğer insanların; 'Ömer Kur'an'da olmayan bir şeyi Kur'an'a derc ediyor ithamlarından korkmasaydım, recm hükmünü Kur'an'a idhal ettirirdim.» Yine bu rivayette diyorki, «Biz recm hükmüyle Hz. Peygamber devrinde ve O'ndan sonra şimdiye kadar amel ettik. Sonradan gelenler recme ait Kur'an'dan bir ayet bulamayınca, «Bu hükmün aslı yok!» diyeceklerdir. İşte Hz. 'Ömer'in açık ifadesinden şunu çıkarıyorum ki; Hz. 'Ömer de recmin Kur'andan bir ayet olmadığını biliyordu. Fakat bunun ayet olduğunu iddia etmemekle beraber, insanların ilerde recm hükmünü reddetmelerinin önüne geçmek için bu hükmün zeyl ve not kabîlinden Kur'an'da yer almasını arzu ediyordu (73).

Kesin olan şudur ki ,Allah'ın vahyi nasıl nazil olduysa eksiklik veya ilâve olmaksızın cem' edilmiş ve bize kadar ulaşmış olup, dünya var oldukça da ayni safvet ve pâklıkla var olacaktır. O'nda hiç bir tebdîl ve tağyîr söz konusu olamaz. Peygamber bile O'nu kendiliğinden değiştirme yetkisine sahip olmamışken (74), halefleri bunu nasıl yapabilir? O'nu iki kapak arasına toplayan ve da-

(72) Nisâ, 103.
(73) Kur'an'ı Kerîm Tarihi Ders Notları, s. 27, 28.
(74) Yûnus, 15.

ha sonra çoğaltan o büyük zatlar, ancak övgüye lâyıktırlar. Onların hakkı ancak budur. Onlar kendilerine düşen görevi bihakkın yerine getirmişlerdir. O'nun tahrîf edildiğini, bazı lâfızlarının değiştirildiğini iddia etmek, ya büyük bir gafletin eseridir, veya yıkıcı bir artniyetin tezahürüdür. O'nu değiştirmeye hiç bir kuvvetin gücü yetmeyecektir. Çünkü Şâri'i Teâlâ: «Zikr (Kur'an)'ı biz indirdik. O'nun muhafızı da muhakkak biziz» (75) buyurmaktadır.

Zeyd b. S âbit'in başkanlığındaki komisyon tarafından cem' edilen bu mushafın bazı özellikleri vardı:

a) Bir defa bu mushaf, araştırma ve tedkîkin en incesiyle, ilmî metodun en sağlamıyla teşekkül etmiştir,

b) Tilâveti nesholunan lâfızlardan tecrid edilmiştir,

c) İçindekilerin mütavatir olduğunda ümmetin icmâı vardır (76).

Meydana gelen bu mushafa bütün müslümanlarca tam bir bağlılık gösterilmiş, sıhhatine, bu şekilde yapılan cem' ile, gölge düşürüldüğü hususunda hiç bir İslâm alimince bir şey söylenmemiştir.

Bu mushaf Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiş, O'ndan sonra da Hz. Ömer'e, O da şehîd edilince kızı ve Hz. Peygamber'in zevcesi Ḥafṣa (r.a) ya intikal etmişti. Daha sonra Hz. ʿOṣmân zamanında teksîr için Ḥafṣa'dan istenmiş, O da tekrar kendisine iâde edilmek şartıyla vermiş, teksîr işi bitince de tekrar Ḥafṣa'ya iâde edilmiştir (77). Bu mushaf, nakledilen rivayete göre; «Ḥafṣa'nın vefatından sonra Medîne Valisi olan Mervân (ö. 132/749) tarafından ʿAbdu'llâh b. ʿÖmer'den istenmiş, O da Ḥafṣa'nın cenazesinden döner dönmez mushafı Mervân'a götürmüş, Mervân da Hz. ʿOṣmân tarafından istinsah edilen mushaflara belki muhalif bir şey olur endişesiyle onu yakdırmıştı (78).

(75) Hıcr, 9.
(76) Menâhil, I, 253.
(77) Fetḥu'l-Bârî, I, IX, 15.
(78) Kitâbu'l-Meṣâḥif, s. 21.

Araştırmamızın sonunda, Kur'an'ın ilk defa Hz. Ebû Bekir zamanında cem' edildiği ve bunu yapanın da Zeyd b. S âbit olduğu bir defa daha vurgulanmış oluyor. Bu mâlûmatın ışığı altında, Hz. 'Ali'nin Kur'an'ı ilk cem' eden kimse olduğunu söylemek, cem' sırasında bazı usulsüzlüklerin yapıldığını iddia etmek tarihî hakikatlere aykırıdır. Büyük bir dikkat ve itinâ ile Kur'an'ın yazıldığı dağınık malzemeler bir araya getirilmiş ve bu günkü «Mushaf-ı Şerîf» teşekkül etmiştir. Bu büyük işe emeği geçenlerden Allah razı olsun.

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Cilt: VII / 2, s. 219-248
ARALIK-2003-SİVAS

KIRAATLERİN OLUŞUMU BAĞLAMINDA KUR'AN'IN CEM'İ KONUSUNA YENİ(DEN) BİR BAKIŞ

Yusuf ALEMDAR*

"Şüphesiz bu zikri (Kur'an'ı) Biz indirdik, Biz. O'nun koruyucusu yine elbette Biz olacağız."
(15/*Hıcr*, 9.)

Anahtar Kelimeler: Vah(i)y, Kur'an, Cem', Haml, Hıfz, Hz. Muhammed, Hz. Ebûbekr, Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit.

ÖZET

Kur'an'ın yazılması, korunması ve çoğaltılması sırasında yaşanan bazı olaylar, kıraatlerin doğuşuna zemin hazırlayan etkenler arasında sayılmıştır.

Hz. Muhammed yaşıyorken, peyderpey inen vahiy bildirilerini kâtiplerine kaydettiriyor, onlardan bazılarının özel Kur'an nüshası edinmesine müsâade ediyor, bir nüsha da kendisi alıkoyuyor ve bunu saklama yoluna gidiyordu.

Bu yüzden denilebilir ki; Hz. Ebûbekr döneminde yapılan Kur'an'ı cem' işleminde Zeyd, Kur'an'ın tamamına yakınını Peygamber'in evinde hazır vaziyette bulmuştur.

Hz. Osman devrinde gerçekleştirilen teksir işi ise; buradan derlenen Kur'an'ı esas aldığı içindir ki, güvenilirlik konusunda bazı şüpheleri ortadan kaldırmaktadır.

Birinci ve üçüncü halife zamanlarında girişilen Kur'an'ı toplama ve çoğaltma hareketleri, her ne kadar birtakım savaşların sonrasına rastlıyor olsa bile; bunlar, yerine getirilmesi gereken görevlerdi ve er ya da geç yapılacaktı. Sözü edilen harplerin, bunların gerekçesi olarak gösterilmesi doğru bir saptama değildir. Geleneksel söylemin aksine onlar, bu süreci hızlandıran itici âmiller olabilir ancak.

ABSTRACT

Some events lived during the writing, protection and copying of the Qur'an are considered among the factors that prepared the suitable ground for the birth of qırâahs.

* Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi, Sivas.

While Prophet Muhammad was alive, he was making his writers record the revelation which was being descended in fragments, allowing some of them hold a special copy of the Qur'an, and keeping one copy for himself.

That is why it can be said that Zayd could find nearly all of the Qur'an prepared in the house of the Prophet 'n the course of its collection during the time of Abu Bakr.

As for copying the Qur'an during the period of Caliph Othman, it removes some doubts about reliability because it depended on this collected Qur'an as the main source.

Even thought, the movements of the collection and copying of the Qur'an launched during the first and third caliphs coincided with the consequence of some battles, they were duties to be carried out and would be done early or late. Showing the mentioned battles as the reason of these is not a true fixation. To the contrary of the tradational saying, they can only be the pushing factors accelerating this process.

I. GİRİŞ

Bu makale, kıraatler meselesi ekseninde Kur'an'ın ilk devir tarihine ilişkin birtakım noktaları açıklamak ve aydınlatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Burada temel gaye, vahiy evrâkının mushafa dönüşme aşamasını irdelemekten ziyâde, Kıraat İlmi'nin zuhûruna ortam hazırlayan nedenlere inmek ve bunların kritiğini yapmaktır.

Dolayısıyla bu çalışma çerçevesinde, -bilebildiğimiz kadarıyla- kıraatlerin ortaya çıkışı husûsunda ilk alâmetlerin belirmeye başladığı, Kur'an'ın kitap haline getirilmesine yönelik ilk adımların atıldığı İslâm Tarihi'nin erken dönemine eleştirel bir yaklaşım sergilenecektir. Diğer bir söyleyişle; vahiy dökümanlarının kayıt altına alınması, bir sıraya konulması, bir yerde toplanması; sonrasında ise daha düzgün bir şekilde yeniden yazılması, çoğaltılması, dağıtılması ve bu arada elden ele dolaşan bazı Kur'an evrâkının yakılıp-yok edilmesi gibi noktaların yanısıra farklı kıraatlerin oluşması ve kurrâ tâyini gibi mevzûlar inceleme konusu yapılacaktır.

Böylece; "Kur'an'ın Hz. Peygamber ve Dört Halîfe Devri'ne ait tarihinin özeti", bir makalenin elverdiği sınırlar ölçüsünde sunulmaya çalışılacak; ardından, sonuç kısmında küçük çaplı bir değerlendirme yazısına yer verilecektir.

Bu kapsamda şu üç temel soruya yanıt aranacaktır:

1. Acaba Hz. Muhammed, yaşıyorken (nüzûl ortamında) bir vahiy arşivi oluşturdu mu?

2. Hz. Ebûbekr'in hilâfeti sırasında vukû bulan Yemâme Savaşı'nın sonuçları, -geleneksel söylemin aksine- gerçeği ne kadar yansıtıyor?

3. Hz. Osman'ın halifeliği zamanında girişilen Azerbaycan-Ermenistan seferleri esnâsında tezâhür ettiği bildirilen kıraat ihtilafları ve akabindeki gelişmelerin hakîkat payı nedir; ya da bunların sonraki atılımlara katkısı ne kadardır?

Öteden beri süregelen klâsik anlayışta I. ve III. halifelerin dönemlerinde Kur'an üzerinde yapılan işlemler konusunda üç büyük tarihî yanılgıdan söz edilebilir:

a) Kur'an'ın, sanki tüm materyalleri mevcut değilmiş gibi, sağdan-soldan/ondan-bundan toplanarak yazıldığının söylenmesi,

b) Kur'an'ın düzenli bir biçimde yeniden kaleme alınmasının başta gelen gerekçesi olarak Yemâme Savaşı'nda onca hâfız-kurrâ sahâbenin öldürülmesinin gösterilmesi,

c) Kur'an'ın birkaç adet çoğaltılarak bazı kentlere gönderilmesinin de Azerbaycan-Ermenistan harpleri sırasında meydana gelen kıraat anlaşmazlıklarına dayandırılması.

Şimdi burada asıl konuya girmeden önce, ele alınan mevzûnun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur düşüncesiyle, bahsi geçen tarih aralığında (ve hâlen) sıkça telaffuz edilen üç kavramın târiflerini yapmanın uygun ve yerinde olacağı kanaatini taşıyoruz. Bunlar; ***Cem'***, ***Haml*** ve ***Hıfz*** terimleri ile bunların özne kipleri durumundaki ***Câmi'***, ***Hâmil*** ve ***Hâfız***'dır.

II. TANIM

A- Cem' / Câmi'

"*Cem*", üçüncü babdan masdar (*ceme'a, yecme'u, cem'an*) bir kelime olup; dağınık vaziyette bulunan şeyleri bir araya getirmek (te'lîf etmek), onları derli-toplu bir şekle sokmak (tanzîm etmek); birbirinden kopuk nesneleri yekdiğerine eklemek, katmak, iliştirmek, birleştirmek, bağlamak (zammetmek); birtakım şeyleri tek (homojen) bir madde gibi yapmak değil, bilakis farklı (heterojen) yapılarını bozmadan onları özgün (kendilerine hâs) durumlarıyla bir yerde tutmak (teşekkül oluşturmak); bir işe koyulmak, girişmek, başlamak (azmetmek); herhangi bir konuda görüş birliğine varmak (ittifak tesis etmek) vb. anlamlara gelir ki; ayrı ayrı olma (müteferrik), dağınık halde bulunma (münteşir), ters olma (mütenâkız) ve düşünce ayrılığı içinde bulunma (ihtilaf)nın zıddıdır.

"*Câmi*" ise, cem'in ism-i fâili olup, aynı cinsten bazı varlıkları (canlı-cansız) birtakım amaçlarla derleyip-toplayan, onları düzgün biçimde ve birlik-beraberlik içinde tutan, değişik fikirlere sahip şahıs (muhâlif ve muârız)ların arasını bulup-düzelten, onların birbirleriyle anlaşmaya varmalarını sağlayan; çok ayrı mevzûlardan bahseden (birbirine ters/zıt ve benzer/müteşâbih konuları içeren) yazılı evrâkı (risâle, makâle), -yekdiğeriyle karışma ve karıştır(ıl)ma (ihtilât) endişesini ortadan kaldırmak için aralarında belli bir insicâm oluşturarak (kompoze ederek, dizgi yaparak)- bir kitapta (mecmua, cild/mücelled) bütünleştiren (müellif/mücellid); kelâmdan fuzûlî şeyleri atan (az-öz/veciz konuşan); iyi huyları bünyesinde toplayan, bir insana eşlik (muvafakat) eden, aklına koyduğunu yapan (azimli-kararlı) ve karnında çocuk/yavru taşıyan (hâmile) kişi (ki, sonuncusuna hayvan da dâhil)dir[1].

Kur'an Tarihi ve Tefsir Usûlü literatüründe cem' ve câmi' önemli bir yer işgâl etmektedir. "*Cem'u'l-Kur'an*", Kur'an'ın derlenmesiyle ilgili bir tâbir olup, bundan iki şey kastedilmektedir:

1. Hz. Muhammed'in peygamberliği zamanında (m. 610-632) ve onun talimâtıyla gelen vahiylerin anında yazıya geçirilmesi ve bunların gerek özel, gerekse genel yöntemlerle koruma altına alınması.

---

[1] İsmail b. Hammâd el-CEVHERÎ, *Tâcü'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye*, III/1198-1200, Beyrut 1990; Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn MANZÛR, *Lisânü'l-Arab*, VIII/53-58, Beyrut 1994; Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-ISFEHÂNÎ, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 135-137, İstanbul 1986; Mütercim Ahmed ÂSIM, *Kâmûs Tercü/-mesi*, III/213-217, yer yok, 1304; *el-Müncid fi'l-Lüğa ve'l-A'lâm*, s. 101, Beyrut 1992.

2. Hz. Ebûbekr'in halifeliği devrinde (m. 632-634) ve onun direktifiyle Kur'an'ın tek nüsha haline getirilmesi.

Kur'an'ın muhafaza edilmesine yönelik bu her iki koordinasyonda aktif olarak rol alan sahâbe kitlesine ise, "Kur'an'ı toplayanlar" anlamında "*Câmiu'l-Kur'an*" denir ki, bunlar da iki grupta incelenmektedir:

a) Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yaparak onun adına Kur'an'ı yazanlar veya bunun beraberinde kendisi için de özel Kur'an nüshası edinenler.

b) Hz. Ebûbekr ve Hz. Osman dönemlerinde Kur'an'ı bir mushafta toplama, çoğaltma ve dağıtma işlerinde görev alanlar; yani Kur'an'ı cem' etme komisyonunun üyeleri[2].

Bütün bunlar toparlandığında; "Kur'an'ın cem'i"nden, "onu sözlü (ezberlenmiş) ve -özellikle- yazılı (bir yere kaydedilmiş) olarak koruma ve kollama altına almak"; "Kur'an'ı cem' edenler"den ise, "onu ezberleyerek ve -yine özellikle- birtakım malzemeye yazarak muhâfaza etmeye çalışan (hâfız ve -ağırlıklı olarak- kâtip) kişilerin anlaşıldığı sonucuna varılabilir.

B- Haml / Hâmil

"*Haml*", ikinci babdan masdar (*hamele, yahmilü, hamlen, humlânen*) bir kelime olup; aynı manada ama çok şey hakkında itibar olunan veya bir anlamı bulunmasına rağmen, çok yerde ve pekçok anlamda kullanılan; yani mefhûmu bir, delâleti hayli fazla olan bir lafızdır[3].

Tek sözcükle Türkçe'ye çevirmek gerekirse, "taşımak" ifâdesiyle karşılık bulan haml, bu çerçevede şu gibi anlamlara gelmektedir: Karnında çocuk taşımak (hâmile olmak); hâmile olmaksızın sütü gelmek/akmak, (ağaçlar için) meyveye durmak, (bulutlar için de) yağmur suyu ile dolu olmak; başının üstüne veya sırtına bir şey (yük) almak; efendisinden emir almak, zor bir işi üzerine almak, ağır bir görevin altına girmek, kefil olmak, diyet borcunu kabullenmek, (maddî-mânevî) emânet yüklenmek ve bunun gereğini yerine getirmek, mükellefiyet üstlenmek, (savaşta) hamle yapmak, öfke duymak (gazaplanmak) ve bundan dolayı yüzünün rengi değişmek; başkasının hakkını elinden almak (gasb) sûretiyle kul hakkını üzerine geçirmek, yüz çevirmek, -mecâzen- yumuşak huylu (hilm sahibi) ve sabırlı (mütehammil) olmak; ilim elde etmek ve onu rivâyet ve nakletmek (başkalarına aktarmak), Kur'an'ı ezberlemek ve onda bulunan İlâhî emir ve nehiyler doğrultusunda amel etmek ve ma'siyeti terketmek.

"*Hâmil*" ise, bunun ism-i fâili olup; müzekker sığası (eril kipi) kullanılsa da, "hâmile/taşıyan" anlamında (batnında yavru bulunan) kadın ve dişi hayvanı, (meyveli) ağacı ve (yağmur yüklü) bulutu tanımlayan bir sıfattır.

Bu özel durumun dışında ve genel manada hâmil; kaldırılması ve taşınması hayli güç yüklerin altına giren, oldukça meşakkatli (takatinin fevkinde) işleri üzerine

---

[2] Hem bizzat Resûlüllah'ın, hem de ashaptan bazılarının Kur'an nüshalarını muhafaza tedbirleri, ardından Kur'an parçalarının bir kitapta toplanması ve gerek Hz. Muhammed, gerekse Hz. Ebûbekr ve Hz. Osman devirlerinde yapılan tüm bu işlemler ile bunlarda yer alan kişiler üzerinde ileride (**'Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi'** konusu işlenirken) detaylı bilgi verileceğinden, burada daha fazla açıklamaya ve kaynakça sunmaya lüzûm görülmedi.

[3] ISFEHÂNÎ, *Müfredât*, s. 187; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-ZEBÎDÎ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XIV/168, Beyrut 1994.

alan, üstesinden gelinemeyecek derecede ağır görevleri yüklenen ve bunları yaparken de karşılaştığı zorluklara tahammül gösteren, sebât eden; maddî-manevî sorumluluktan kaçmayan (ki bu, bazen başkaları adına da olabilir) ve bundan doğan sıkıntılara katlanan; Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzeden, onda mündemiç bulunan bilgilere yeterince vâkıf olan ve Allah'a karşı kulluk vazifelerini belli düzeyde yerine getiren (hâfız, âlim ve âbid), ibâdetleri yapma ve kötülüklere bulaşmama konusunda direnç ve gayret sarfeden ve de kendisine güven duyulan (zabt sahibi); zor (metin) ama -yerine göre- insaflı davranan (halim) kişidir[4].

Kur'an'a odaklayarak düşünüldüğünde ise haml; "onu, amaçsız bir şekilde yüklenme (tamamını veya -az ya da çok- bir kısmını hıfzetme)nin ötesinde, onu bilinçli olarak okumaya-anlamaya-kavramaya çalışmak; dahası, daima ondaki hükümlere göre hareket etme duyarlılığı içinde bulunmak"tır.

Bu doğrultuda *'hâmil(-i Kur'an'* veya çoğul terkiple *'hamele-i Kur'an'*); "Kur'an metnini (tümü de olabilir, bir bölümü de) zihnine yerleştirmiş (hâfız) olmaktan ziyâde, onun manevî mes'ûliyetini idrâk eden ve davranışlarını ona göre ayarlama hassâsiyetini gösteren kişi[5]"dir.

Haml ve Hâmil'e bu türden bir anlamın verilmesi, tamamen Kitap ve Sünnet'ten esinlenerek yapılmıştır. Zira bu kökten gelen kelimeler, buna benzer manâ boyutuyla âyet ve hadislerde geçmektedir. İşte bunlardan iki örnek:

"Biz (Allah) emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de, onlar, onu almak istemediler; onu kabul etmekten çekindiler. Ama insan onu üstlendi. Çünkü o kendine karşı çok acımasız ve bilgi seviyesi, bu emânetin ağırlığını fark edemeyecek kadar düşüktür[6]."

"Ümmetimin en şereflileri, Kur'an'ı (lafzan ve mânen) yüklenenlerdir[7]."

Bu şuurla hareket eden sahâbeden bir kısmı Kur'an ta'liminden ne anladıklarını, dolayısıyla onun nasıl ve hangi boyutta öğrenilmesi gerektiğini şöyle belirtmektedirler: –"Bizler Resûlüllah'tan on âyet öğrendik mi, bu âyetlerin tefsirini yapmadan, manalarını anlayıp-kavramadan, onlarda gizli bulunan ilme ve amele dair meseleleri çözmeden; yani onlardaki bilgiyi iyice hazmetmeden diğer on âyete geçmezdik."

Bu hususta bir başka ifade de şöyledir: –"İçimizden biri bu şekilde(ki) bir Kur'an tedrisiyle *Bakara* ve *Âl-i İmrân Sûreleri*'ni baştan sona kadar ezberledi mi, o kişi gözümüzde öyle büyürdü ki... Çünkü bunlar uzun sûrelerdi. Nitekim Abdullah b. Ömer (ö.h. 74) *Bakara Sûresi*'ni öğrenmeyi ancak sekiz yılda bitirebildi. Zira o, âyetleri hem ezberliyor, hem de anlamını açıklamaya çalışıyordu."[8]

---

[4] Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn FÂRİS b. Zekeriyya, *Mu'cemü'l-Luğa*, I/252-253, Beyrut 1986; ISFEHÂNÎ, *Müfredât*, s. 187-189; ZEBİDÎ, *T. Arûs*, XIV/168-171; *Müncid*, s. 155.

[5] "*Hamele-i Kur'an*: Kur'ân-ı Kerîm'i anlayarak hıfz etmiş olanlar"dır. (Şemseddin SAMİ, *Kâmûs-i Türkî*, I/559, Dersaâdet 1317.)

[6] 33/*Ahzâb*, 72.

[7] Ali b. Hüsâmüddîn b. Abdilmelik el-HİNDÎ, *Müntehab Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, I/444, Beyrut 1990.

[8] Ashâb-ı Kirâm'ın Kur'an eğitimi konusunda gösterdiği bu türden çift yönlü (yüzüne ve ezbere okuma ile manaya vukûfiyeti içeren) hassâsiyet ve gayretlerine dair örnek davranışlarını şu iki eserde görmek mümkündür: Ebû Ubeyd Kasım b. SELLÂM, *Kitâbu Fedâili'l-Kur'an* (tah. Komisyon), Beyrut 1995; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. Ferec el-Endelûsî el-KURTUBÎ, *el-Vecîz fî Fedâili'l-Kitâbi'l-Azîz* (tah. Alâüddin Ali b. RIDÂ), yer ve tr. yok.

Ayrıca uygulamada, Kur'an hâmillerinin, sıradan insanlar ve belki de Kur'an hâfızlarından (huffâz) daha üstün bir değeri hâiz oldukları Kadisiye Savaşı (14/635)'ndan sonra -Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın önerisiyle- Hz. Ömer'in, ganimetlerin çoğunu "*hameletü'l-Kur'an*" arasında paylaştırması, bunun en tipik göstergesidir[9].

Sonuç olarak İbnü'l-Kayyım el-Cevzî (h. 691-751)'nin bu konudaki değerlendirmesi özelle şu şekildedir: "Kıraatten maksat, Kur'an'ı anlamak ve düşünmektir... Tilâvet ve hıfz da, onun manalarını kavramaya bir vesiledir... Çünkü Kur'an, kendisiyle amel edilmek için gönderilmiştir... Bundan dolayı Kur'an('ı) okumayı ve ezberlemeyi, onda bulunan hükümlerin gereğini yapmak olarak değerlendiriniz. Zira gerçek Kur'an ehli olanlar, onu yüzüne veya ezbere okumayı bilenler değil, onunla amel edenlerdir. Bu yüzden Kur'an hâfızı olduğu halde onun rengine bürünmeyenler Hâmil-i Kur'an ve *Ehl-i Kur'an* sayılmazlar[10]."

C- Hıfz / Hâfız

"*Hıfz*", dördüncü babdan masdar (*hafiza, yahfezu, hıfzan*) olup; 'nisyân'ın zıt anlamlısı bir kelimedir.

Hıfz, belli-başlı şu manâlara gelmektedir: Zihnî melekeleri kusursuz olmak, hâfızası (ezber yeteneği) kuvvetli olmak; ilim, fikir vb. şeyleri korumak (zabt u rabt altına almak); dini, malı, ırzı, sırrı, emâneti, evlâd ü iyâli muhafaza etmek; sözünü ve yeminini tutmak, nefsine ve diline hakim olmak, sahibine saygısını sürdürmek, ayıp ve kusurları örtmek, bir işe memur edilmek, bir görevin başına getirilmek, bazı şeylerin gözetilmesi ve saklanması için yed-i emîn atanmak; Kur'an'ı, önceki kutsal metinleri, hadisleri[11] ezberlemek ve bunları parça parça (müteferrikan/bir bölümü bitirdikten sonra diğerine geçerek) hâfızasına yerleştirmek ve dahi bunları devamlı zihninde taşıyarak peydερpey (müneccemen/ayrı ayrı ama bünyesindeki tertibe riâyet ederek) ezberden okumak ve nakletmek; kendini günah ve haramlardan alıkoymak, doğru yol üzere bulunmak; birtakım konularda hırslı davranmak ve bazen de kızgınlık belirtisi göstermek.

"*Hâfız*" ise, bunun ism-i fâili olup, şu gibi anlamları içermektedir: Kıymetli bir şeyi zâyi ve telef olmaktan esirgeyen, bir vazifeye memur ve bir makama tâyin edilen[12]; bir kimse veya nesneyi kollamaya vekil kılınan, başkalarına ait bilgiyi ve sırrı saklayan, maddî-mânevî bir kısım değerleri koruyan, taahhütlerine sadık kalan; zekâya dayanan birtakım bilgi ve düşünceleri anlama ve kavrama konusunda oldukça kabiliyetli, sağlam akıllı, unutma ve gafleti yok veya çok az olan ve de bunları kontrol altında tutan; uyanik (mütenebbih) ve gözü açık (mütebassır), ezberleme ve hatırlama yönü çok güçlü; (kısmen veya tamamen) Kur'ân-ı Kerîm ve sâir dinî kitaplar ile (belli nisbette) hadisleri [13] -bir tertip içinde- hıfzeden, bunları unutmaya terketmeyen ve -yeri geldikçe- hâfızasından okuyan ve başkalarına aktaran; kalbini

---

[9] Theodor NÖLDEKE, *Kur'an Tarihi* (çev. Muammer SENCER), s. 11, İstanbul 1970; ayrıca birazdan bu nokta üzerinde yeniden durulacaktır.

[10] Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebîbekr İbnü'l-KAYYIM el-CEVZÎ, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd*, I/338, Beyrut-Kuveyt 1994.

[11] Hadis İlmi'nde hıfzın ne manaya geldiği hk. bkz. Mücteba UĞUR, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 130, Ankara 1992.

[12] Osmanlı bürokrasisinde hâfızın ne anlamda kullanıldığı hk. bkz. Mehmet Zeki PAKALIN, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I/704, İstanbul 1993.

[13] Hadis İlmi'nde hâfızın ne demek olduğu hk. bkz. M. UĞUR, *Sözlük*, s. 116-117.

kötü düşüncelerden arındıran ve hayatında sırât-ı müstakîm üzere olan; emniyet, sadâkat ve hamiyyet sahibi insandır[14].

Kur'an'a ilişkin terminolojide *'hıfz(u'l-Kur'an)'* denince akla hemen "Kur'ân-ı Kerîm'in tümünü ezberlemek" gelmektedir. Kezâ *'hâfız'* (ve bunun eşanlamlısı olan *'hafîz'*) denilince de; "Kur'ân-ı Kerîm'in bütününü ezberleyen ve onu baştan sona (kadar) ezberden okuma becerisini göstere(bile)n kişi" hatırlanmaktadır.

Doğrusu hıfz ve hâfız, böylesi bir içeriğe sahip bulunmakla; "Kur'an'ın salt metninin hâfızaya nakşedilmesi"ni çağrıştıran sözcükler olmaktadır. Bu sûretle *'hâfız(u'l-Kur'an)'* veya *'hâfız-ı Kelâm'* ya da çoğul ifâdesiyle *'huffâz-ı kirâm'*); "Kur'an'ı yalnızca ezberine almakla yetinen kimse" olma özelliğini taşımakta[15], bundan fazlası ise başka kavramların kapsamı alanına girmektedir.

Gerçi İslâm geleneğinde, Kur'an metninin manadan kopuk ve uzak bir şekilde okunması-ezberlenmesi kınanmış ve bu pek makbûl karşılanmamıştır. Bununla alâkalı -yukarıda haml/hâmil kavramı kapsamında söylenenlere ilâveten- iki misâl şöyledir:

"Bu ümmetin münâfıklarının çoğu, onların (amelsiz ve şuursuzca) Kur'an okuyanları ve ezberleyenleridir[16]."

"...Onlar Kur'an'ı -yüzünden ve ezberden- okuyacaklardır. Fakat Kur'an('ın feyzi, bereketi ve bilgisi) onların hançerelerini geçmeyecek (dillerinde terennüm edilmekle yetinilecek)tir. Belki de bu halleri (böyle bir gaflet içinde Kur'an okuyuş ve ezberleyişleri), onların dinden çıkmaları sonucunu bile doğuracaktır...[17]."

İbnü'l-Hacer el-Askalânî (h. 773-852), bu hadisi yorumlama sadedinde -buna benzer birkaç hadisi daha burada zikrederek- şu gibi görüşlere yer vermektedir: Boğazda düğümlenen bir şey kalbe ulaşmaz. Kur'an'ın yalnızca dillerde dolaşması demek, onun kalbe intikal etmediği anlamına gelir. Dahası bu, imanın, onların kalplerine iyice yerleşmediği manasını içerir. Lafta kalan bir şey, nasıl kalbi etkilemiyorsa, ağızdan öteye gitmeyen Kur'an da kalbe tesir etmez. Kıraat Allah rızası için olmazsa, başka emellere hizmet eder ve kişi bunlara nâil de olabilir. Örneğin; onu kullanarak bir yerlere gelmek, riyâya bulaşmak, çıkar elde etmek vb. Bu itibarla Kur'an'ı öğrenen insanlar üç kısma ayrılır ki bunlar; onu gösteriş için, menfaat için ve Allah için öğrenenlerdir. Bir de Kur'an'ı, aranızdaki tartışmalarda birbirinize karşı koz olarak kullanmak için öğrenmeyin. Çünkü bu, kalbinizde ona yönelik şüphe uyandırır ve ona olan inancınızda sarsıntıya yol açar[18].

D- Kur'an'ı Toplama, Yüklenme ve Ezberleme/Saklama Lafızlarının Birbirleriyle Karşılaştırılması

Yukarıda henüz yapılan açıklamalar ışığında; cem', haml ve hıfz tâbirleri arasında şöyle bir mukayese yoluna gidilebilir:

---

[14] Ebû Abdirrahman HALİL b. AHMED, *Kitâbü'l-Ayn*, III/198-199, Beyrut 1988; ISFEHÂNÎ, *Müfredât*, s.. 177-178; M. ÂSIM, *Kâmûs*, III/160-161; Edward William LANE, *An Arabic-English Lexcion*, II/601-603, Beyrut 1980; *Müncid*, s. 142-143.

[15] Ş. SAMİ, *K. Türkî*, I/537 ve 552.

[16] Ahmed b. HANBEL (v.h. 291) ve İbn Cerîr et-TABERÎ (v.h. 310)'nin tahricleri ile; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-ĞAZZÂLÎ, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/425, Kahire 1994.

[17] Muhammed b. İsmail el-BUHÂRÎ, *Sahîhu'l-Buhârî*, VI/140, 66. k./35. b., hd. no: 5058, yer yok, 1991.

[18] İbn Hacer el-ASKALÂNÎ, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, X/123-124, Beyrut 1996.

Tanımları yapılan bu üç sözcükten ikisi ki, haml ve hıfz; "Kur'an('ı)ezberleme" lafızlarıdır.

Az önce bunları tarif etme bâbından verilen bilgiler göz önünde bulundurularak denilebilir ki; bunlar, anlam bakımından daha çok "tilâvet" ve "kıraat" kelimelerine benzemektedir.

Kesin ve son söz olmamakla beraber, ağırlık kazanan görüşe göre; birer "Kur'an('ı) okuma sözcüğü" olan "*kıraat*", "yüzeysel okuma"yı yansıtırken; "*tilâvet*" de, "içeriksel okuma"ya yönelik bir eylemdir[19]. Yani -ister yüzüne, isterse ezbere olsun farketmez-; Kur'an'ın anlamını ve yaşam pratiğine aksetmesini düşünmeksizin icrâ edilen okuma faâliyeti "kıraat" fiiliyle ifâde edilirken, onun manâ âlemine nüfûz ederek ve gerçek hayatta gereklerini yerine getirme niyeti taşıyarak yapılan okuma eylemi de "tilâvet" yüklemiyle dile getirilir[20].

Bunun bir benzeri ise, bu sefer Kur'an'ı ezberleme ve hâfızadan okuma etkinliklerinde karşımıza çıkar. Şöyle ki, Kur'an'ı bilinçsizce (avam tâbiriyle "papağan gibi") ezberleme ve zihinden okumanın adı "*hıfz*"; şuurlu bir şekilde, kendini onun manâ âlemine kaptırarak ve ondan doğan sorumluluğun farkında olarak onu yüklenmenin ve taşımanın karşılığı da "*haml*" oluyor.

Tüm bu söylenenleri toparlama sadedinde özetle şu yargıya varılabilir:

Kur'an'ı sadece lafzî/kelâmî boyutuyla yüzünden okuyana "*kârî*", ezberden okuyana da "*hâfız*" denir. Diğer taraftan Kur'an'ı (deyim yerindeyse "kuru/literal okuma"nın ötesinde) manevî/amelî yönüyle ona bakarak okuyana "*tâlî*", ona bakmaksızın okuyana da "*hâmil*" denir[21].

Bu hususta bir noktayı vurgulamadan geçemeyeceğiz. O da şu: İslâmî diye nitelenen disiplinlerin neredeyse her dalında ve hemen hemen tüm meselelerinde gözlemlenen farklı bakış açıları, dolayısıyla görüş ayrılıkları kıraat-tilâvet ve haml-hıfz kavramlarına yaklaşımda da kendini göstermektedir. Yani bu tâbirlerin içlerinin ne şekilde doldurulduğu husûsunda bir ittifaktan bahsedilemez elbet. Bu itibarla bu lafızların, yekdiğerinin müterâdifi/müteşâbihi olduğunu ve buna dayanarak birbirlerinin yerine kullanılabileceğini söyleyenler bulunduğu gibi, bunların her birinin değişik anlamları barındıran (mütenâkız değil ama mütefârık) kelimeler olduğunu ve buna istinâden birinin ötekinin yerine konulamayacağını ileri sürenler de bulunmaktadır. Bu, gayet doğal ve normal karşılanması gereken bir durumdur. Biz de

---

[19] "*K-r-e*" menşe'li "okuma" ile "*t-l-v*" kökenli "okuma" kelimelerinin anlam boyutları, aralarındaki benzerlik ve ayrılıklar konusunda son zamanlarda yapılan şu araştırmaya bkz. Seyyid Ahmed Abdülvâhid Ebû HATAB, "**Elfâzu'l-Kırâeh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**", *Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy. 16, s. 129-142 ve 152-167, Riyad 1996.

[20] "**Kur'ân-ı Kerîm('i) Okuma Lafızları**" başlığı altında incelenebilecek iki deyim olan "*kıraat*" ve "*tilâvet*" terimlerini bir başka çalışmada ele almayı tasarladığımız için, burada bunların tariflerine ilişkin detaya -şimdilik- girmeyi düşünmüyoruz. Ancak yine de mezkûr kavramların lügat ve ıstılah manaları hakkında bilgi edinmek, bir fikir sahibi olmak amacıyla; -bir önceki dipnotta *gösterilen makale*den başka- **Kıraat** için bkz. İbn AHMED, *K. Ayn*, I/204-205; CEVHERÎ, *Sıhâh*, I/65; ISFEHÂNÎ, *Müfredât*, s. 606; İbn MANZÛR, *L. Arab*, I/129-130; ZEBÎDÎ, *T. Arûs*, I/218-219; M. ÂSIM, *Kâmûs*, I/81; **Tilâvet** içinse bkz. İbn AHMED, *K. Ayn*, VIII/134; İbn FÂRİS, *M. Luğa*, I/149; ISFEHÂNÎ, *Müfredât*, s. 100; İbn MANZÛR, *L. Arab*, XIV/102-104; M. ÂSIM, *Kâmûs*, IV/886-888.

[21] Kur'an'ı hem okumaya, hem de ezberlemeye yönelik böylesi bir ayrımın varlığına dair gerek Peygamber hadisi, gerek sahabe kavli, gerekse diğer büyük İslâm bilginlerine ait sözleri bol miktarda görebilmek için sadece bu konuya tahsis edilmiş ve 8 no'lu dipnotta tam künyeleri verilen şu iki esere bkz. İbn SELLÂM'ın *Fedâilü'l-Kur'an*'ı ile KURTUBÎ'nin *el-Vecîz*'i. Ayrıca Türkçe olarak da İsmail KARAÇAM'ın *Kur'an-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri -Mufassal Tecvîd-* (İstanbul 1991) adlı kitabının tamamen bu mevzûya ayrılmış II. Bölüm'üne bakılabilir. Zira burada da yeterince malzeme bulunmaktadır.

zaten, katıldığımız; dolayısıyla savunduğumuz fikirleri, bir bakıma kendi düşüncemiz gibi sahiplenerek yukarıya alıntılamış olduk.

Cem'e gelince; onun, -geçmişte böyle bir irtibat kurulmuş olsa bile- Kur'an('ı) okumak ve ezberlemekle bir bağlantısı yok denilebilir. Zira *"cem"*, -yukarıda belirtildiği üzere- daha çok "Kur'an'ın yazılımı" ile ilgili bir kavramdır. Buna göre; gerek (vahiy sürecinde, vahiy kâtibi sıfatıyla veya kişisel mülâhazalarla) Kur'an'ın kitâbetiyle meşgûl olan, gerekse (Resûlüllah'ın sağlığında ya da onun ardından) husûsî mushaf nüshası edinen şahıslara *"câmi"*denilmekte idi. Daha açık bir ifadeyle; Kur'an'ı şifâhî (sözel) değil de kitâbî (yazılı metin) halinde saklayan, koruyan ve kollayanları "câmi" diye nitelemek daha uygun görülmüştür.

Sözün özü; eğer bir kavram kargaşası yaşanmak istenmiyorsa, cem' kelimesinin, haml ve hıfz; hele de kıraat ve tilâvet sözcükleriyle pek ilişkisi yoktur hükmüne varılabilir. Dahası; cem' lafzı, zikredilen tâbirlerden hiçbirinin eş ve zıt anlamlısı değildir. O, kendine özgü manası/-ları ve tarihsel değeri bulunan apayrı bir deyimdir. Ötekiler de kendi kulvarlarında özel anlam/-lar taşıyan başka kavramlardır. Buna rağmen, bunların zaman zaman bir karışıklığa kurban gittikleri; yani yer yer birbirlerinin yerine kullanıldıkları da ayrı bir gerçektir.

III. KUR'AN'IN DERLENMESİ, ÇOĞALTILMASI VE DAĞITILMASI

Kur'an'ın derlenip-toplanması bir defada olup bitmemiştir. Bilakis onun cem'i üç aşamada tamamlanmıştır. Bunlardan birincisi Allah Resûlü (S.A.V.) henüz hayatta iken (m. 610-632) ve onun huzûrunda, ikincisi Hz. Ebûbekr'in halifeliği zamanında (m. 632-634), üçüncüsü ise Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında (m. 644-656) gerçekleşmiştir[22].

Haber değeri taşıyan bu bilgide de olduğu gibi, ilk dönem İslâm Tarihi'nde Kur'an üzerinde yapılan üç işlem, çoğu kez birlikte anılır ve aynı başlık (*"Kur'an'ın Cem'i"*) altında işlenir. Oysa ki bunlar, farklı şeylerdir ve hepsinin ayrı ayrı ele alınma zarûreti vardır[23].

A- Hz. Muhammed Devri

Burada kastedilen zaman dilimi, Kur'an'ın nüzûlünü esas alan (610-632) süreçtir. Bu da yirmi yılı aşkın bir süreye tekâbül etmektedir[24].

Ayrıca Hz. Muhammed devrinde Kur'an'a yönelik olarak yapılan cem' hareketi iki anlam taşımaktadır:

- Kur'an'ın hıfzı ve
- Kur'an'ın kitâbeti[25].

Bu iki eylem kapsamında alınan tedbirlerin belli-başlıları şunlardır:

---

[22] Ebû Abdillah Muhammed el-Hâkim en-NİSÂBÛRÎ, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, II/249, Beyrut 1990.

[23] Adnan Muhammed ZERZÛR, *Ulûmu'l-Kur'an/Medhal ilâ Tefsîri'l-Kur'an ve Beyâni İ'câzihî*, s. 82, Beyrut 1991.

[24] İbn-i Abbas ve Âişe'nin ifâdelerine dayanarak Kur'an'ın inzâlinin, -on yılı Mekke, on yılı da Medine'de olmak üzere- yirmi yıl devam ettiği söylenebilir (BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/118, 66. k./1. b., hd. no: 4978 ve 4979). Ancak bu konu yine de ihtilaflı bir meseledir: Yirmi, yirmi üç ve yirmi beş sene olabileceği ileri sürülmüştür. (Bedruddin Muhammed ez-ZERKEŞÎ, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I/325, Beyrut 1994.) Ayrıca Hz. Muhammed'in altmış üç yaşında vefat ettiğine dair bir rivâyet için bkz. BUHARÎ, *Sahîh*, V/168, 64. k./86. b., hd. no: 4466.

[25] ZERZÛR, *U. Kur'an*, s. 82.

1. Kur'an'ın Okunması ve Ezberlenmesi

Bu noktada Hz. Muhammed (S.A.V.)'in yaptığı işler şu şekilde sayılabilir:

a) Bir dizi yol ve yöntemlerle[26] kendisine iletilen Kur'an âyetlerini, vahiy biter bitmez, o an oracıkta hazır bulunan ve Hz. Muhammed'in vahiy alırken girdiği haller[27]e tanık olan kişilere hemencecik bildirirdi[28].

b) Kendisine gelen ve belli miktara ulaşan Kur'an pasajlarını, her senenin Ramazan ayında Cebrail'e "*arz*" eder, karşılıklı dinleşirlerdi. Bu sûretle, o vakte değin biriken vahiyleri sıralama ve kontrol etme imkânına kavuşmuş olunurdu ki, bu "*mukâbele*", Hz. Peygamber'in irtihâli öncesine rastlayan Ramazan'da iki defa vukû bulmuştur[29].

c) Bu doğrultuda Ashâb-ı Kirâm'a Kur'an okumayı, okutmayı ve ezberlemeyi öğütler ve bunu çeşitli müjdeli hadisleriyle teşvîk ederdi.

Sözgelimi; "*Sizin en hayırlınız/üstününüz Kur'an'ı öğrenen ve onu (başkalarına) öğreteninizdir*[30]."

"*Kim Kur'an'ı okur ve ezberlerse, Allah onu kesinkes cennetine koyar ve ailesinden cehennemi hak etmiş bulunan on kişiye de şefaat etme (onları oradan kurtarma) imkânı verir*[31]."

"*Bir kişinin göğüs boşluğunda (zihninde ve gönlünde/hâfızasında) Kur'an'dan bir şey (âyet, sûre) yoksa, o, harap/berbat bir eve benzer*[32]."

d) Vahyin gelmeye başlaması üzerinden çok geçmeden, Hz. Muhammed, Kur'an öğretme işine de girişmiş ve bu konuda aktif rol üstlenmişti(r). Bu görevini ecel vaktine kadar da devam ettirmişti(r). O'nun öncülüğünde kurulan iki eğitim merkezi, bu alanda sonraki Kur'an okullarına örnek olmuştur: Mekke'de Dâru'l-Erkâm[33] ve Medîne'de Suffe[34].

---

[26] Vahyin geliş yolları Kur'an'da üç tane olarak zikredilmiş (42/*Şûrâ*, 51) ve bunun Resûlüllah'ın şahsında nasıl tahakkuk ettiğine ilişkin birtakım örnekler de bazı hadislerde verilmiştir (BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/118, 66. k./1. b., hd. no: 4978-4985).
Ancak Kur'an İlimleriyle meşgûl olan ulemâ, bunları daha da artırmış ve aralarında müzâkere ve münâkaşa mevzûu haline getirmiştir. Meselâ; bkz. Celalüddin Abdurrahman es-SUYÛTÎ, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I/141-144, Beyrut 1993; Mennâu'l-KATTÂN, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 37-40, Beyrut 1993.

[27] Vahiy esnâsında Allah Resûlü'nde gözlenen değişiklikler hk. bkz. Muhammed b. Muhammed Ebû ŞEHBE, *el-Medhal li-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 57-62, Beyrut 1992; krş. İsmail CERRAHOĞLU, *Tefsir Usûlü*, s. 50, Ankara 1985.

[28] HİNDÎ, *K. Ummâl*, I/614-615.

[29] Her yılın Ramazan ayının gecelerinde Cibrîl ile Resûlüllah buluşur; o zamana kadar gelen Kur'an bölümlerini birbirlerine okur, dinlet/-şirlerdi. Bu arz, Nebî'nin vefatı öncesine rastlayan Ramazan'da iki kez gerçekleşti ('*arza-i ahîra*') ki, Peygamber bu Ramazan'da -öncekilerde olduğu gibi- on gün değil yirmi gün Mescid'de i'tikâfa girmiştir. (BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/123-124, 66. k./7. b., hd. no: 4997-4998.)

[30] BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/131-132, 66. k./21. b., hd. no: 5027-5028.

[31] Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd İbn MÂCE, *Sünenü İbn-i Mâce*, I/78, 16. b., hd. no: 216, Kahire 1994.

[32] Ebû İsa Muhammed b. Sevre et-TİRMİZÎ, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, V/162, 46. k./18. b., hd. no: 2913, Beyrut 1987.

[33] Erkam b. Ebi'l-Erkam'ın Evi ve burada sürdürülen faâliyetler hk. geniş bilgi için bkz. M. Asım KÖKSAL, *İslâm Tarihi/Hz. Muhammed ve İslâmiyet/Mekke Devri*, s. 201-202, İstanbul 1973; krş. M. Asım KÖKSAL, **"Dâru'l-Erkam"**, *D.İ.A.*, VIII/520-521, İstanbul 1993; Ahmed GÜNER, **"Asr-ı Saâdet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları"**, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, IV/167-168, İstanbul 1994.

[34] Suffe ve Suffe mensupları hk. ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhayy el-KETTÂNÎ, *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye/et-Terâtibü'l-İdâriyye*, I/40, Beyrut, trz; KÖKSAL, *age/Medine Devri*, I/191-200, İstanbul 1975; Muhammed HAMİDULLAH, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih TUĞ), II/769 vd., İstanbul 1993; Mustafa BAKTIR, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi SUFFA ASHABI*, İstanbul 1984; İ. KARAÇAM, *age*, s. 91-92/255 no'lu dipnot, İstanbul 1991; GÜNER, *agm*, s. 182, 184-187.

e) Hz. Muhammed, peyderpey inen Kur'an âyetlerini evde, mescidde ve sâir yerlerde mütemâdiyen ve gizli-açık okuma[35]nın yanısıra; özellikle kıldığı ve kıldırdığı namazlarda da -az veya çok/kısa ya da uzun ölçüde- okur, bu arada imamı bulunduğu cemaatine de dinletmiş olurdu[36].

f) Ashap (husûsiyle de Suffe'de bulunanlar) arasında, Kur'an'ı güzel okuma ve ondan olabildiğince fazla sûre ezberleme yönünde adetâ bir yarış başlamıştı. Bu müsâbakada ön-plâna çıkanlardan bir kısmı "*hâfız-kurrâ' sahâbe*[37]" diye şöhret kazanmışlardı ki, sonradan çevre ülkelere "Kur'an muallimi/Din öğretmeni" olarak görevlendirilen şahıslar, genellikle bunlar içerisinden seçiliyordu[38].

2. Kur'an'ın Yazılması ve Saklanması

Bu doğrultuda Hz. Muhammed (S.A.V.)'in pratikteki uygulamaları şöyle sıralanabilir:

a) Kendisine vahiy bildirme işi bittiğinde, o, etrafındakilere; –"*bana şöyle şöyle vahyolundu*" buyurarak onları, gelen vahiylerden haberdâr etmekle kalmıyor; yanından eksik etmediği vahiy kâtipleri[39]ni (ki, bunlardan birkaçını -kim/-ler olduğu önemli değil- ihtiyâten yanından hiç ayırmazdı) çağırıyor ve derhal onları çeşitli yazı malzemelerine kaydettiriyordu[40].

b) Aynı şekilde Hz. Muhammed'e bir şey nâzil olduğunda, bazı vahiy katiplerini dâvet ediyor ve onlara şöyle diyordu: –"*Bu âyetleri, içerisinde şunlar şunlar*

---

[35] Resûlüllah'ın Kur'an okuyuşunun nasıl olduğu hk. fikir edinmek için bkz. BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/136-137, 66. k./28. b., hd. no: 5043-5046; Muhammed b. Sevre b. Musa Ebû İsa et-TİRMİZÎ, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye* (tah. Fevvâz ZÜMERLİ), s. 387-393, Beyrut 1996; İbnü'l-Kayyım el-CEVZÎ, *Zâdü'l-Meâd*, I/337-341.

[36] Resûlüllah'ın namazlardaki kıraati hk. bilgi için bkz. TİRMİZÎ, *Sünen*, V/167-168, 46. k./23. b., hd. no: 2923-2924 ve 170-177, 47. k./1-10. b., hd. no: 2927-2942.
Ayrıca hem bir önceki, hem de bu dipnotta işaret edilen bilgiyi kapsayacak şekilde sırf bu konuya tahsis edilmiş olan son zamanlara ait şu makaleye bakılabilir: Abdurrahman ÇETİN, **"Peygamberimizin Tilâveti"**, *Nesil-Dergisi*, y. IV, sy. 39-40-41, s. 26-28, İstanbul 1979-1980.

[37] Hz. Peygamber'in arkadaşları içerisinde Kur'an'ı zamanla hıfzederek '*kurrâ*' nâmıyla ün yapan zevâtın kimler olduğu hk. çok sayıda isim telaffuz edilmekle beraber, bu özellikleri sebebiyle adından en fazla söz ettirenler şunlar olmuştur: Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim b. Muakkıl, Muaz b. Cebel, Übeyy b. Ka'b, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd ve Ebu'd-Derdâ. (el-ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/56-65; Bedruddin Ahmed el-AYNÎ, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, XX/24-28, yer ve tr. yok.)

[38] Kur'an konusunda uzmanlaşarak Allah Resûlü'nün takdirini kazanan ve başka yerlere "imam-öğretmen-hâkim" olarak gönderilen bazı kişiler hk. bkz. KETTÂNÎ, *Terâtib*, I/42-44.

[39] Zeyd b. Sâbit'in; "biz Nebî (S.A.V.)'nin yanında (huzûrunda ve onun gözetiminde) ruk'adan mamul şeyler üzerine Kur'an'ı te'lif ediyorduk" (TİRMİZÎ, Sünen, V/690, 50. k./75. b., hd. no: 3954) ifâdesine nazaran, Kur'an yazıcılarının birden çok kişiden oluştuğu muhakkaktır. Yani bunlar bir ekipti. Bu kadronun adedi ve kimleri barındırdığı net değildir. Bunların sayısı kırkın üzerine çıkarılmaktadır ki bu, şu anlamda doğru olabilir: Evet kırkı aşkın kişi vahyin bazı kısımlarını, şu veya bu şekilde kaydetmiştir. Bunlar bu işi gönüllü olarak ve belki de kendileri için yapmışlardı. Bu yüzden rakam kabarıklaşmıştır. Ama öte yandan "*Resûlüllah'ın katibi*", yani onun adına bu işi, hem de devamlı sûrette, âdetâ onun yanından hiç ayrılmamacasına ve bir görev bilinciyle; bugünkü modern tabirle bir nevi onun "özel kalem"liğini yaparak isimleri ön-plâna çıkan, dolayısıyla bu yönleriyle şöhret bulan sahâbîler vardı ki, onlar şunlardı: Zeyd b. Sâbit, Übeyy b. Ka'b, Abdullah b. Sa'd b. Ebi's-Serh, Ebûbekr, Ömer b. el-Hattâb, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Zübeyr b. el-Avvâm, Saîd b. el-Âs'ın iki çocuğu Hâlid ve Eban, Hanzala b. er-Rebî' el-Esedî, Muaykıb b. Ebî Fâtıma, Abdullah b. el-Erkâm ez-Zührî, Şurahbil b. Hasene ve Abdullah b. Ravâha. (ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/26-27; AYNÎ, *Umde*, XX/19-20.)

[40] Vahyin geçirildiği yazı malzemeleri olarak o zamanın şartlarında şunlar sözkonusu edilmektedir: Asîb (hurma ağacının "urcûn" denilen salkımının dip kısmında bulunan iki el ayası büyüklüğündeki düz-yassı yeri), lihâf (ince-yayvan beyaz taşlar), ruk'a veya kıt'u'l-edîm (işlenmiş deri parçası), ektâf (düz-geniş kürek kemikleri) ve ektâb (pürüzleri giderilmiş tahta kalıpları). (SUYÛTÎ, *İtkân*, I/185-186.)

(şu bahisler) bulunan sûreye yerleştirin![41]" Yine kendisine bir âyet geldiğinde, o; –"*bu âyeti, orada şu tarz şeyler anlatılan (zikredilen) sûreye koyun!*" diyordu[42].

Gelen her âyetin yerinin Hz. Muhammed tarafından özellikle belirtilmesi gösteriyor ki, "âyetlerin tanzîmi" mes'elesi tamamen "*tevkîfî*"dir. Bir başka anlatımla; Kur'an'ın yazılım düzeninde mühim bir hâdise olan "âyetlerin tertîbi" işini Hz. Muhammed üzerine vazîfe edinmiş ve bunu, vahiy meleği Cebrail'den aldığı direktifle ve yine vahiy çerçevesinde yerine getirmişti(r)[43].

Âyetlerin kompozisyonunun bu şekilde vahye, dolayısıyla Hz. Muhammed'in işaretine dayanarak yapıldığı o kadar kesindir ki, bu düzenlemeyi bozacak bir öneri ve girişime kat'iyyen müsâade edilmemişti(r).

Örneğin; Abdullah b. ez-Zübeyr (v.h. 73), Osman b. Affân (v.h. 35)'a, 2/*Bakara Sûresi*, 234. âyetinin durumu hakkında bir soru soruyor. Osman ona; "mezkûr âyet, başka bir âyet tarafından neshedildi. Öyle iken onu oraya niçin yazdın veya onu neden bırakmadın?" dedi. İbn Zübeyr de ona; "ey kardeşimin oğlu, asla ondan (Kur'an/Mushaf) bir şeyi yerinden oynatamam (hiçbir şeyin yerini kendiliğimden değiştiremem)!" karşılığını verdi[44].

c) Bazı kereler -şüphe ârız olduğunda- Hz. Muhammed, yazdırdıklarını kontrol etmek ve düzelttirmek amacıyla yazıcılara okutuyordu[45].

d) Dahası, Kur'ân'ın sâfiyetinin korunması için o denli titiz davranılıyor, sıkı denetim mekanizması oluşturuluyordu ki; Hz. Muhammed, Kur'an metinleriyle başka şeylerin karıştırılma endişesini ortadan kaldırmak için şu talimâtı veriyordu: –"*Benden Kur'an dışında hiçbir şey yazmayın; şâyet (şu ana dek) yazmışsanız, onu derhal yok edin!*[46]."

e) Kendi sözlerinden bile sakındırdığı, uzak tuttuğu inzâl olan her âyet ve sûreyi, gayet ciddî kontrollerle kayıt altına aldıran Hz. Muhammed, muhtelif ve müteferrik evrakta bulunan ve baştan-sona bütünüyle yazma işlemi Peygamber'in sağlığında tamamlanan; ama yalnızca -ciltlenmiş mushaf manasında- kitaplaştırılamayan [47] bu vahiy dökümanlarını evinde saklama yoluna gidiyordu. Böylelikle evinin bir köşesini veya hücrelerinden birini -o günün şartlarına göre- bir çeşit arşiv haline getiren Hz. Muhammed, Kur'an'ın orijinal bir nüshasını burada koruma ve kollama altında tutuyordu[48].

f) Bir taraftan Kur'an'ın aslının muhafazası noktasında böylesi tedbirlere başvuran Hz. Muhammed, öte yandan Kur'an'ın yaygınlaştırılması, herkese ulaşması ve onu olabildiğince çok insanın okuması ve ezberlemesinin temini için de Kur'an('ın) istinsâhına izin vermiş, hatta bunu özendirmişti(r). Buna dayanarak birçok kişi "özel

---

[41] TİRMİZÎ, *Sünen*, V/254, 48. k./10. b., hd. no: 3086.
[42] Ebû DÂVÛD Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü-Ebî Dâvûd*, I/268-269, 2. k./125. b., hd. no: 786, Beyrut 1988.
[43] ZERKEŞÎ, *Burhan*, I/353; SUYÛTÎ, *İtkân*, I/189 vd.; KATTÂN, *Mebâhis*, s. 139-141.
[44] BUHÂRÎ, *Sahîh*, V/189, 65. k./41. b., hd. no: 4530.
[45] HAMİDULLAH, *İ. Peygamberi*, II/689; krş. Muhammed HAMİDULLAH, *Kur'anı Kerîm Tarihi* (çev. Salih TUĞ), s. 42, İstanbul 1993.
[46] Ebû'l-Huseyn MÜSLİM b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, V/500, 53. k./16. b., hd. no: 3004, Beyrut 1987.
[47] ZERZÛR, *U. Kur'an*, s. 82.
[48] Subhî's-SÂLİH, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 73-74, Beyrut 1990.

Kur'an nüshası" edinmişti ki, genelde bunlar, ona vahiy kâtipliği yapanlar arasında yer alıyordu[49].

Hz. Muhammed'in şahsına ait bir Kur'an nüshası edinip-edinmediği, "ana mushaf" denilebilecek ve ileride oluşturulacak "resmî mushaf"a kaynaklık yapacak bu vahiy materyallerini evinde alıkoyup-koymadığı; yani bir *"Kur'an arşivi"* meydana getirip-getirmediği tartışma konusudur.

Bu yöndeki ihtilafları iki ana grupta toplamak mümkündür:

a) Hz. Muhammed'in böyle bir teşebbüste bulunmadığını ileri süren geleneksel anlayış sahipleri.

b) Hz. Muhammed'in böyle bir girişiminin olduğunu savunan yenilikçi görüş sahipleri.

Burada bunların bakış-açılarını ortaya koyarak her birinin tutarlı ve tutarsız taraflarını irdeleyip bir karşılaştırma yapmak uygun düşmez. Ancak -az önce belirtildiği şekilde- Hz. Muhammed'in de bir Kur'an nüshası edindiği, hem de bunu -deyim yerindeyse- 'kendisi için değil, devlet(i) ve millet(i)/ümmet(i) adına yaptığı düşüncesi, -bugün gelinen noktada- daha ağır basmaktadır.

Bu kanaate -yukarıdan beri sayılan önlemler ve gösterilen kaynaklar yanında- şu birkaç noktaya daha dayanarak varılmıştır:

1. Şâyet Hz. Muhammed Kur'an evrâkını -en azından bir nüshasını-saklamayacak idiyse, o kadar vahiy kâtibini niye istihdâm etti de; o ve onlar, bir hayli zor koşullarda bu denli zahmete niçin katlandılar?

2. *Buhârî*'de anlatıldığına göre; Hz. Ebûbekr (v. 13/634), çok değişik (heterojen) malzemelerde yazılı bulunan Kur'an'ı, tek bir (homojen) malzemeye aktarmak ve derli-toplu bir kitap (mushaf) biçimine sokmak için Zeyd b. Sâbit (v.h. 45)'i, yeniden onun yazılması işine memur kılarken; bu seçimde neden kendisini tercih ettiğini şöyle açıklıyor: "Ama sen, Resûlüllah için kâtiplik yapıyordun; vahyi sırf onun adına yazıyordun[50]."

Bu çok mânidâr bir ifâdedir. Demek oluyor ki, okuma-yazma bilen herkes kendisi için yakalayabildiği âyet ve sûreleri yazabilir, alabilirdi. Oysa 'ki Hz. Muhammed, bunu kendisi yapamıyor, fakat yaptırıyordu. -Geride geçtiği gibi- vahiy iletme işi biter bitmez hemen kâtiplerini çağırarak, kendisine bildirilen Kur'an pasajlarını derhal yazdırması nedendir acaba? Bu derece acele davranması, onları kayıt altına alma ve saklama amacından başka ne ile izah edilebilir?

---

[49] Allah Resûlü hayattayken Kur'an'ı cem' edenler veya kendilerine husûsî mushaf edinenler hk. muhtelif isimler ortaya atılmıştır. Bu istikâmetteki rivâyetlerde adlarından sıkça söz ettirenler şunlar olmuştur: Übeyy b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derdâ, Ebû Zeyd (BUHÂRÎ, *Sahîh*, IV/276, 63. k./17. b., hd. no: 3810; *ay.e.*, VI/125, 66. k./8. b., hd. no: 5003-5004), Ali b. Ebî Talib ve Abdullah İbn-i Mes'ûd (ki, bu son ikisi ile Übeyy'in mushafları meşhurdur). Bu kişilere atfedilen mushaflardaki sûre dizilimleri için bkz. Ebû Abdillah ez-ZENCÂNÎ, *Târîhu'l-Kur'an*, s. 69-75, Beyrut 1969.
T. NÖLDEKE; "Kur'an'ı cem' edenler"i, "Kur'an'ı ilk derleyenler" ve "Kur'an'ı ezberleyen kurrâ"yı da "Kur'an'ı hafızalarında saklayanlar" şeklinde ikili bir ayrıma gitmiştir (*K. Tarihi*, s. 8) ki bu, çok doğru ve yerinde bir tefriktir. Zira bu ikisi ayrı ayrı şeyler olmasına rağmen hep birbiriyle karıştırılmakta ve tek bir başlık ("*Câmiu'l-Kur'an*") altında incelenmektedir.

[50] BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/119-121, 66. k./3. b., hd. no: 4986, 4989.
Vahiy kâtipleri içerisinde ayrıcalığı neredeyse tartışılmayacak konumda olanların başında Zeyd b. Sâbit gelmektedir. Bunun en belirgin delili ise, I. ve III. halifenin kendisine Kur'an'ı cem' etme görevini tevdî ettiğinde hemen hemen hiçbir itirazla karşılaşılmamış olunmasıdır. Bu yaklaşımın daha başka gerekçeleri hk. bkz. 80 no'lu dipnot.

3. Muhammed Hamidullah (1908-17.12.2002) -bizim ulaşma olanağı bulamadığımız- kaynaklardan naklen şöyle bir şey anlatıyor: Resûlüllah Akabe'de buluşup-görüştüğü Râfi' b. Mâlik ez-Zurkî'ye, o zamana dek nâzil olan âyet ve sûrelerden oluşan vahiy dökümanları vermişti de; o zât bunları, -Medine'de inşâ ettirdiği ve orada ilk câmi' diye bilinen- bir mescidde toplanan müslümanlara sürekli okuyordu[51].

Bu haber de gösteriyor ki, Hz. Muhammed daha Mekke'de iken; yani vahyin ilk inzâlinden itibâren Kur'an parçalarının yazılı bir şekilde muhâfaza işini büyük bir özenle yapıyordu[52].

4. Yine Buhârî'nin rivâyetine göre; "Nebî (S.A.V.), kitapsı/mushafı andıran yazılı bir kolleksiyon (mecmua) bırakmıştı[53]." Bu haber te'kîd ifâde eden bir anlatım tarzıyla *Sahîh*'te yer alıyor ki, sadece bu cümle dahi Hz. Muhammed'in bir "Kur'an arşivi", bir "vahiy dökümantasyon ünitesi" hazırladığının en büyük kanıtıdır.

B- Hz. Ebûbekr Devri

Bizzat Hz. Muhammed tarafından devreye sokulan "Kur'ân-ı Kerîm'i koruma sistemleri", üçlü bir mekanizmayla işletiliyordu: Vahyedilen âyet ve sûreleri; "akla yerleştirme (hıfz)", "yazıya geçirme (kitâbet)" ve "bir yerde saklama (muhafaza)".

"Resûlüllah'ın Kur'an'ı cem'i"nden, bunların hepsinin beraberce ve tümden yapıldığını anlamak lâzım gelir. Özellikle son hareket; yani -güncel söylemle- "vahiy tutanaklarının arşivlenmesi" ve "bu dökümanların bir yerde tutulması" yoluyla Kur'an'ın koruma ve kollama altına alınması çok mühim ve anlamlıdır. Kur'an'ın aslî hüviyetiyle muhafazasına yönelik İlâhî taahhüdün[54] yanısıra, Hz. Muhammed'in yürürlüğe koyduğu ve titizlikle uyguladığı bu beşerî emniyet tedbirlerinin, son kutsal Kitab'ın -tahrîf ve tağyîre uğramaksızın- bugünlere gelmesindeki rolü bir an olsun hatırdan çıkarılmamalıdır.

Hâl böyle olunca Hz. Muhammed'in takipçileri de aynı yolu izlemişler, Kur'an'ın en ufak parçasının bile kaybolmaması ve değiştirilmemesine aşırı hassâsiyet göstermişler ve bunun gereği olarak da -başgösteren hadiseler doğrultusunda- üzerlerine düşeni hakkıyla yerine getirmişlerdir.

Hz. Ebûbekr müslümanların idaresini (halifeliği) üstlendiği zaman gelişen olaylar, onu, "Kur'an'ı tekrar ele alma" mecbûriyetiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu bağlamda "Ebûbekr devrinde Kur'an'ın cem'i" denildiğinde, bundan; "Kur'an'ın istinsâhen tekrar yazılarak yekpâre bir malzemeye aktarılması ve bunun bir mushafa/kitaba dönüştürülmesi" murad edilmektedir ki, bu iş, ilk halife dönemi (11/632-13/634)nde bitirilmiştir[55].

Bu kapsamda şu açıklamaların yapılması yerinde olacaktır:

---

[51] HAMİDULLAH, *K. Tarihi*, s. 43-44.

[52] Bir kısım sahâbenin, tâ o dönemde (Mekke'de) Kur'an nüshası edinmeye başladığının bir başka göstergesi de; Ömer'in müslüman olmasının hemen öncesinde, kız kardeşi ve eniştesinin evinde ele geçirdiği 20/*Tâ-Hâ Sûresi*'ne ait âyetlerin yer aldığı vahiy kayıtlarıdır (HAMİDULLAH, *K. Tarihi*, s. 41).

[53] BUHÂRÎ, *Sahîh*, VI/129, 66. k./16. b., hd. no: 5019.

[54] Birazdan bu noktaya temas edilecektir.

[55] ZERZÛR, *U. Kur'an*, s. 81.

1. Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in devr-i saâdetinde henüz bütünüyle derlenmemiş ve düzenli bir kitap haline getirilmemiş olduğu açık bir gerçektir[56]. Buna olanak bulun(a)mamış ya da gereksinim duyulmamıştır den(il)ebilir.

Ama vahiy kayıtlarının bu dağınık vaziyetinden, Kur'an pasajlarının tamamının elde (hazırda) bulunmadığı kanısına kapılmak da çok yanlıştır. Aksine Kur'an, ikili bir metodla, yani hıfz ve kitâbet yoluyla sadırlara ve satırlara yerleştirilmişti; ancak bir yerde (mushafta) toplanmamıştı ve sûreleri dağınıktı[57]. Zaten "Peygamber döneminde Kur'an'ın cem'i" ifâdesinden genelde iki şey anlaşılmaktadır: Onun yazılması ve ezberlenmesi[58].

Kur'an sûrelerinin Peygamber zamanında ve onun mârifetiyle tertip edilmemiş olması; dolayısıyla vahiy dökümanlarının, henüz kitaplaştırılmadan sonraki devre intikâlinin altında yatan birtakım sebeplerden söz edilebilir:

a) Bir kere vahyin gelişi devam ediyordu ve bunun ne zaman, nerede biteceği de belli değildi.

b) Vahyedilen âyet ve sûreler -hepsi olmasa bile- bir neden (sebeb-i nüzûl)e dayanıyordu; yani ihtiyaca binâen indiriliyordu ve bunlar iniş sırasına göre dizilmiyordu. Bu yüzden doğal akış içerisinde Kur'an'ın kendine özgü bir sıralaması (kombinasyonu) oluştu[59].

c) Kur'an'ın toptan (cem'an) inzâl edilmeyişi, her dâim bir değiştirme (takdim-tehir) ve hepten kaldırma (nesh-ibdâl) ihtimâlini gündemde tutuyordu.

d) Her şeyden önemlisi, Hz. Muhammed henüz hayatta iken Kur'an'dan herhangi bir şeyin kaybolması (imhâ-iptâl) ve bozulması (tebdil-tağyir-tahrif) olasılığını kökten ortadan kaldırıyordu[60].

Ancak yine de, er-geç bütün vahiy malzemesini güvenilir bir biçimde toplama ve -bir sistem dâhilinde- dizme (kompoze etme) zarûreti hâsıl olacaktı ve oldu[61]. Nitekim bu zorunluluk, Hz. Ebûbekr döneminde kendini hissettirdi ve bunu yapmak kaçınılmaz bir hâl aldı.

Kur'an metinlerini derleyip-toparlayanlar, bunların kaynağını nerede buldular ve bu parçaları nasıl birleştirdiler?:

–"Halife Ebûbekr, Kur'an'ı yeni baştan yazmayı (istinsâhı) emretti. Vahiy evrâkı Allah Resûlü'nün evinde ayrı ayrı mekânlarda ve dağınık durumda bulunuyordu. Derken bu görevi üstlenenlerden biri (veya birileri) onları topladı ve -ondan hiçbir şey kaybolmasın, en ufak bir eksiklik meydana gelmesin diye de- onları bir iple bağladı (günümüz ifâdesiyle 'ambalajladı' demek daha doğru olur)[62]."

---

[56] NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 8.
[57] ZERKEŞÎ, *Burhân*, I/329; SUYÛTÎ, *İtkân*, I/181.
[58] Muhammed Abdülazîm ez-ZERKÂNÎ, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I/240-246 ve 246-248, Beyrut 1988; KATTÂN, *Mebâhis*, s. 119-123 ve 123-125; SALİH, *Mebâhis*, s. 65-69.
[59] Karşılaştırmalı bir değerlendirme yapabilmek için; sûrelerin inzâl sırasını gösteren tablonun bulunduğu yer (ZENCÂNÎ, *T. Kur'an*, s. 49-57) ile sûrelerin Mekke'de ve Medine'de inenler diye ayrıldığı çizelgeye (*ay.e.*, s. 58-61) ve şu an elim/-nizde bulunan *Kur'ân-ı Kerîm*'lerin sûre tertiplerine (ki, sahâbe tarafından tayin edilmişti) bakılabilir.
[60] ZERKEŞÎ, *Burhan*, I/329; ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/248.
[61] NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 7.
[62] ZERKEŞÎ, *Burhan*, I/332; SUYÛTÎ, *İtkân*, I/185; SALİH, *Mebâhis*, s. 74.

2. Ebûbekr'in hilâfeti sırasında ve Kur'an'ın cem' ve tertîbinin hemen öncesinde vukû bulan Yemâme Savaşı, onun parçalarının toplanarak yeniden dizayn edilmesinin temel itici gücü olarak hep ön-plânda tutulmuştur. Peygamberliğini ilân eden Müseylime (ö.h. 12) ve onun kavmi olan Yemâme halkı ile yapılan ve İslâm Tarihi'nde "dinden dönenlerle girişilen mücâdele"lerin önemli bir halkasını teşkil eden Ridde Harbi (h. 11-12)'nin öyküsü[63]nü burada anlatmak yerine, konu açısından vurgulanması gereken noktalara işaretle yetinilecektir.

Sonuçları dikkate alındığında Hz. Muhammed devrinde cereyân eden Recî' fâciâsı[64] ve Bi'r-i Meûne katliâmı[65]nı çağrıştıran Ehl-i Ridde ile yapılan savaşların Yemâme ayağının öncüsü, sahte peygamber Müseylime idi. Bunun üzerine -ağırlıklı olarak Muhâcir ve Ensârdan teşkil edilerek- gönderilen ve muazzam sayılabilecek ordu, Yemâme'de hezimete uğradı ve çok zayiât verdi.

Sonradan çatışmaların seyri değişse ve asıl hedef durumundaki Müseylimetü'l-Kezzâb öldürülmüş olsa bile, Ashâb-ı Kirâm'ın verdiği kayıplar ve neticeleri itibâriyle bu harp, müslümanlar adına gerçekten çok dramatik olmuştur[66].

Ancak tarihsel açıdan bu olayın sonrasına rastlaması dolayısıyla bu savaş ve bunun şehitleri bahane edilerek sahâbe arasında bir tartışma, bunun akabinde de bir girişim başla(tıl)mıştır. Müzâkerenin konusu; "Kur'an'ın zâyi olma mes'elesi"nde, atılımın yönü ise "bunu önlemenin yolu ne(ler)dir sorunu"nda düğümleniyordu.

Bu iki problemi halletmek içinse Hz. Ömer (v.h. 23) devreye sokuluyor ve o, bundan sonraki olaylar zincirinin baş-aktörü yapılıyordu.

Hemen hemen bütün hadis mecmuâlarında yer alan[67] bu gelişmelere, -anahatlarıyla- şu senaryo çerçevesinde işlerlik kazandırılmıştı(r):

Hz. Ömer, "Yemâme'de çok sayıda Kur'an hâfızı şehîd oldu; bu sebeple Kur'an'ın yok olmasından endişe ediyorum" gerekçesiyle Halife Ebûbekr'e müracaatta bulunur ve ona der ki; "mü'minlerin emîri (baş-yöneticisi) sıfatıyla vahiy evrâkını cem' ve tertip et(tir)sen nasıl olur?!" O, önce tereddüt eder; ama Ömer'in bu yöndeki ısrarlı taleplerine daha fazla dayanamayarak "olur" cevabını verir. Bu işi yapabilecek kişi olarak da, vahiy kâtiplerinin önde gelenlerinden Zeyd b. Sâbit üzerinde anlaşırlar ve kararlarını ona bildirmenin ötesinde bunu yapma görevini de kendisine teklif ederler. Zeyd önce kabul etmeye yanaşmaz; fakat Halife'nin iknâ çabaları, onun da gönlünü bu işe ısındırır ve o, bu vazifeyi üstlenir. Derken Zeyd, vahiy kayıtlarını, halkın ezberinden ve yazılı malzemelerden toplamaya başlar.

Yoğun bir çalışmanın ardından derlenen Kur'an parçalarının hepsi bir yerde toplanır, bir sıraya dizilir ve onlardan yeni bir nüsha meydana getirilir. Tek

---

[63] Hz. Ebûbekr döneminin en mühim hâdiseleri arasında yer almakla Hicret'in on birinci yılı olayları içerisinde sayılan ve Ridde Ehli'ne karşı sürdürülen savaşlar çerçevesinde kat edilen Yemâme etabının uzunca denilebilecek hikâyesinin ayrıntıları için bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-TABERÎ, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk/Târîhu't-Taberî*, III/281-301, Kahire 1987; 'İzzüddîn Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-ESÎR, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II/360-367, Beyrut 1979.

[64] Hicret'in üçüncü veya dördüncü senesi olaylarından Recî' Suyu kenarında kurulan pusu ve sonucu hk. bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdülmelik b. HİŞÂM, *es-Sîretü'n-Nebeviyye/Sîretü'bn-i Hişâm*, III/138 vd., Kahire 1996; TABERÎ, *Tarih*, II/538 vd.

[65] Hicret'in dördüncü senesi olaylarından Meûne Kuyusu etrafında tertiplenen suikast ve sonrası hk. bilgi için bkz. İbn-i HİŞÂM, *Sîre*, III/152 vd.; TABERÎ, *Târîh*, II/545 vd.

[66] Savaşın seyri, sonucu ve her iki taraftan öldürülenlerin kimlikleri hk. tekrar bkz. *aynı eser ve yerler.*

[67] Bu hâdise hk. tüm rivâyetleri toplu olarak bir arada görebilmek için bkz. HİNDÎ, *K. Ummâl*, I/610 vd.

malzemeye yazılarak üretilen bu yeni müstenseh Kur'an metni, iki kapak arasına yerleştirilerek ve adına da "*Mushaf*" denilerek Ebûbekr'e teslim edilir.

Kendi içinde tutarlı gibi gözüken bu formülasyonun uygulanması ardından sahip olunan derli-toplu bir Kitap (Mushaf) sâyesinde, ilk devir müslümanları Kur'an adına duydukları kaygılardan bir an için kurtuldular ve belli nisbette rahata kavuştular. Geleneğe hakim felsefe, bu hikâyeyi aşağı-yukarı böyle anlatıyor[68].

Ancak gözden kaçırılan birkaç husûsa dikkat çekildiğinde, bu tarihî gerçeğin o kadar da basit ve duygusal yönü ağır basan bir anekdota dayandırılamayacağı açığa çıkacaktır.

Her şeyden önce, Yemâme Savaşı'nın müslümanlardan alıp-götürdüklerinin, onlar üzerinde onulmaz yaralar açtığı muhakkaktır[69]. Bu verili durumu bir kenara bırakıp hissiyâttan arınmış sâlim bir kafa yapısı ve eleştirel bir yaklaşımla şu yorumlarda bulunmak, tarihsel bağlama ve mantıksal düşünceye aykırı düşmese gerektir:

Zerkânî (v. 1362/2963) bu konuda oluşan genel bakış açısına tercüman olurcasına, Kurtubî (v.h. 670)'nin; "Yemâme'de kurrâdan yetmiş kişi öldürüldü. Resûlüllah zamanında meydana gelen Bi'r-i Meûne'de de bir o kadar kişi katledildi" sözüne binâen şu yargıya varıyor: "Sahâbeden, Kur'an'ı hıfzedenlerin sayısı bir hayli fazlaydı. Bunlardan Bi'r-i Meûne ve Yemâme Günü'nde öldürülenlerin sayısı 140 (yüz kırk)'a ulaşmıştı ki, bu, Kur'an açısından korku veren bir durumdu[70]."

Halbuki Bi'r-i Meûne'ye, Allah Resûlü'nün emriyle Münzir b. Amr (ki, Benû Saîde'nin kardeşidir)'ın nezâretinde gönderilenlerin sayısı hakkında iki farklı rivâyet vardır. Bunlardan biri 40 (kırk), diğeri ise 70 (yetmiş) rakamını kullanır ve bunların - Ka'b b. Zeyd (ki, Benû Dinar b. Neccar'ın kardeşidir)'in dışında kalan- hepsi öldürülmüştür[71].

Demek ki, burada kırk ihtimâlini de göz önüne almak lâzım gelir. Ayrıca tarihî vak'alarda, bu tür ölüm-kalım haberlerinin mübâlağa san'atıyla hep iç içe olduğu ayrıntısı, hatırdan uzak tutulmamalıdır.

Öte yandan, yine bu olayın anlatıldığı tarihî kaynaklarda, orada öldürülenler tanımlanırken "hafız, kurrâ" vasıfları kullanılmıyor; hepsi hakkında ortak bir sıfat olarak sadece "müslümanların seçkinlerinden" tâbiri geçiyor[72] ki, bu da çok doğal bir ifâde tarzıdır. Zira herkesin ölüsü (hele bu şehid olursa) kendisi için kıymetlidir ve onu olabildiğince yüceltir.

Kaldı ki, bu suikast kurbanlarına değer atfetmenin ötesinde, bu hadisenin aktarıldığı tarih kitaplarına bakıldığında ve oralarda kısıtlı sayıda verilen isimler[73] incelendiğinde, bu kişilerin "kibâr-ı kurrâ" sınıfına dâhil olmadıkları da anlaşılacaktır.

---

[68] Kur'an İlimleri alanında araştırma yapanların sıkça başvurdukları şu beş kitabın; **"Kur'an'ın Ebûbekr'in Halifeliği Döneminde Cem'i, Tertibi ve Telifi"** ile ilgili bölümlerine bakıldığında, bu bilgiler ve anlatım tarzı, oralarda da görüle(bile)cektir: ZERKEŞÎ'nin *Burhân*'ı, SUYÛTÎ'nin *İtkân*'ı, ZERKÂNÎ'nin *Menâhil*'i, S. SALİH'in *Mebâhis*'i ve M. KATTÂN'ın *Mebâhis*'i.

[69] Bunu karşı taraf için de söylemek bir hak-şinaslık olur. Zira onlar da bu çatışmalarda, -müslümanların komutanı şehid düştüğü gibi- Hz. Hamza'yı şehid eden Vahşî eliyle başları (olan) Müseylime'yi ve ikinci adamları Benû Hanîfe'yi kaybetmişlerdi; onca ölüleri ve savaşta hezimete uğramaları da ayrı bir mevzû. (HİNDÎ, *gös.yer.*)

[70] ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/242-243.

[71] İbn HİŞÂM, *Sîre*, III/152-153; TABERÎ, *Tarih*, II/546-547; İbnü'l-ESÎR, *Tarih*, II/171-172.

[72] *aynı eser ve yerler.*

[73] *aynı eser ve yerler.*

Yemâme'de öldürülenlere gelince, bunların toplam sayısı hakkında 600 (altı yüz) ile 700 (yedi yüz) arasında rakamlar telaffuz ediliyor[74] ki, bunlardan 70 (yetmiş) kadarının kurrâdan olduğu yine şüpheli bir durumdur.

Nitekim bu hadisede de abartılı bir ifâde sezilmesinden başka, olayın nakledildiği yerlerde verilen 40 (kırk) civârındaki şehid adları[75]na göz atıldığında, bunların ancak -birkaç taneden ibâret- çok küçük bir azınlığın "meşhûr kurrâ"dan olduğu farkedilecektir ki; bunların başında -aynı zamanda Yemâme'ye gönderilen İslâm Ordusu'nun kumandanı olan- Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim (v.h. 12) gelmektedir[76].

Diğer taraftan; "aynı sene içerisinde ve Yemâme Savaşı'nın akabinde, -'orada sahâbeden pek çok zevât'ın öl(dürül)mesi sebebiyle ve Kur'an kaybolmasın diye'- Ebûbekr Kur'an'ın toplanmasını emretti" cümlesi[77]nde; "hafız-kurrâ takımı"ndan denmiyor, normal ashaptan bahsediliyor ki, bu söz de önemsenmelidir.

Bütün bunlardan sonra konuyu toparlama sadedinde, "Hz. Ebûbekr devrinde Kur'an'ın cem'i ve tertibi"ne ilişkin olarak şunlar söylenebilir:

a) Hz. Muhammed, kendisine iletilen vahiyleri kayıt altına aldığı halde[78], bunları tanzim etmeden dünyadan irtihâl etmesi, bunların hep böyle dağınık kalacağı manasına gelmez. Elbet bir gün bunlar derli-toplu bir hâle getirilecekti. Zira Kur'an, toplum tarafından kullanılmak[79] ve insanoğlunun dünyevî-uhrevî sorunlarını çözmek için gönderilmişti. Hz. Muhammed yaşıyorken ortaya çıkan problemler, ona sorularak hallediliyordu. Zaten o, -misyonu itibâriyle- "canlı Kur'an" demekti. O zamanın insanları, Kur'an'ın bu fonksiyonunu, Peygamber'in şahsında işletiyorlardı. Ama o göçüp-gidince Kur'an'dan pratik olarak yararlanma imkânı büyük ölçüde yitirildi. Oysa Kur'an'ı işlevsel konuma getirmek gerekiyordu. Bu da -dinî olmanın yanında- resmî işler kategorisinde sayılırdı. Nasıl ki Hz. Muhammed, kendisi adına değil (çünkü onun buna ihtiyâcı yoktu) ama ümmeti için sözlü vahyi yazılı metne dönüştürdü; bunun ardından -aynı şekilde bir adım daha ileri gidilerek- onun en büyük mûcizesi ve ümmete mâl olan yegâne mirası durumundaki bu "vahiy kayıtları"nı derleyip-toplamak ve isteyenlerin kullanımına arzetmek de bir "devlet ve millet işi" olmalıydı. Dolayısıyla Hz. Ebûbekr veya bir başkası, halifelik görevleri arasında bunu mutlaka yerine getirmeliydi. Bu itibarla Kur'an üzerinde yapılan çalışmalar olağanüstü şeyler değil, bilakis yapılması gereken işlemlerdi. Bunun âcilen eylem plânına alınması, Ömer tarafından değil, bir başkası tarafından da teklif edilebilirdi. Hatta bu, bir öneriye mahal bırakılmadan da gerçekleş(tiril)ebilirdi. Dahası, bunun yapılması için illâ bir gerekçe aramaya da lüzûm yoktu. Açıkçası bu, şartların gereği olarak ifâ edilmeliydi ve edildi.

---

[74] TABERÎ, *Tarih*, III/296-297; İbnü'l-ESÎR, *Tarih*, II/363-365.
[75] İbnü'l-ESÎR, *Tarih*, II/366-367.
[76] *gös.yer.*
[77] *ay.e.*, II/366.
[78] "Peygamber'in vahiylerin yazılışı konusunda azami itinayı gösterdiği her türlü kuşkunun üzerindedir. Bu koşullar karşısında bu derecede çok hâfızın vefatı (ki, olmuşsa dahi), vahiylerin kaybolacağı endişesine yol açmamalıydı." (NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 28.)
[79] "İlk derlemeye, Yemâme Savaşı'nda şehid düşen hafızların dikkate alınmasıyla girişildiği pek tarihsel görünmüyor. Ayrı bir sebep aramak gereksizdi. Hz. Muhammed'in vefatından sonra, onun İslâm Cemaati'ne bıraktığı vahiyleri, kağıda geçirerek 'insanlığın istifadesine sunma' düşüncesi yeter bir neden sayılabilir(di)." (NÖLDEKE, *age*, s. 30.)

b) Hz. Ömer'in -öteden beri zikredilen kuşkularına ve ileri sürdüğü söylen(il)en argümanlarına katılmamakla yahut bunları ana sebepler olarak görmemekle birlikte- Hz. Ebûbekr'e; "vahiy dökümanlarını bir araya getirme/toplama (cem'), yeniden yazma (istinsâhen te'lîf), sûreleri sıraya koyma/dizme (tertîp) ve bunları bir kitap haline sokma (mushaf oluşturma)" biçiminde bir teklif yaptığında şüphe yok gibi gözüküyor.

c) Ebûbekr, Ömer'in önerisini kabul ederek bu iş için bir görevlendirme yapma yoluna gitti... Bunu en iyi şekilde deruhte ede(bile)cek insan olarak da Zeyd b. Sâbit'i münâsip gördü[80] ve ona, bu işi yerine getirmesi için 'emir' verdi[81].

d) Zeyd de önce tereddüt geçirdi; ancak bu işe aklı yatınca hemen çalışmaya başladı[82]. -Önceki kısımlarda anlatılanlarla birlikte düşünüldüğünde- tüm veriler, Kur'an'ın yeni bir örneğinin yazılması (aslından kopya edilmesi) için gereksinim duyulan malzemenin bulunduğu yegâne adres (mekân) olarak Resûlüllah'ın evini gösteriyordu[83]. Bu itibarla Zeyd, kendisine lazım olan vahiy kayıtlarını, ötede-beride ve başka başka kimselerde aramak yerine -bu işaret doğrultusunda- derhal Hz. Peygamber'in "Kur'an Arşivi"ni anımsatan evine yönelmiş; gerekli dökümanları buradan temin ettiği için de farklı arayışlara girmemişti[84]. Zira asıl menbâ, adetâ bir "Kur'an hazinesi"ni andıran Peygamber'in evidir. Bundan dolayı Zeyd, Kur'an'ın tamamına yakınını oradan temin etmiştir[85].

e) Zeyd, bu vahiy kayıtlarını önce sûre sûre bir sıraya koydu. Âyetler -evvelce belirtildiği üzere- "tevkîfî" olarak dizilmişti. Sûreler içinse böyle bir durum sözkonusu olmadığından dağınık vaziyetteydi. O nedenle sûrelerin Kur'an'daki sıralanışı, istişâreler neticesinde varılan uzlaşma (ashâbın ileri gelinlerinin *icmâ' ve*

---

[80] Ebûbekr Zeyd'i tercih ediş sebeplerini sıralarken, onun dört özelliğine dikkat çekiyor: "Sen gençsin, akıllısın, hiçbir töhmet altında bulunmuyorsun ve Resûlüllah'ın husûsî kâtibi idin." (BUHÂRÎ, *Sahih*, VI/120, 66. k./3. b., hd. no: 4986.) Zerkânî de Zeyd için şu kaydı düşüyor: "akıllı-zeki, genç, güvenilir, vahiy kâtibi ve son celsede bulunmuş biri." (*Menâhil*, I/243; ayrıca krş. KATTÂN, *Mebâhis*, s. 125.)

[81] Ancak yine de bazı araştırmacı-yazarlar, Kur'an'ın Hz. Ebûbekr devrindeki cem'i ile Hz. Osman devrindeki cem'ini birbirine karıştırmakta ve son cem' olayında teşekkül ettirilen "teksir komisyonu"nun üyelerini bir önceki "tertip hadise"sinde de aktif rol almışlar gibi göstermektedirler. Oysa ki, ittifak derecesinde ağırlık kazanan görüşe göre, I. halifenin girişimi, bir hey'et marifetiyle değil, sadece bir kişi(nin) eliyle hayata geçirilmiştir; ama Zeyd'in çalışmalarına şu veya bu şekilde katkıda bulunanlar olmuştur muhakkak. Bu da gözardı edilmeyecek bir durumdur. (Bu açıklamayı; 80, 82 ve 108-109 no'lu dipnotlar ile bunların ait oldukları ana metinle birlikte değerlendiriniz.)

[82] Ömer Nasuhi BİLMEN, "Zeyd İbn-i Sâbit başta olmak üzere ... pek mümtaz Ashâb-ı Kirâm'dan" (17) on yedi kişinin ismini vererek "bir encümen teşkil edildi" (*Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I/22, İstanbul 1973) dese de, yapılan tahkiklerde böyle bir bilgi notuna rastlanmadığı gibi, tek kişinin isminden başka kimsenin zikredildiği görülmedi. Nitekim bu olayın anlatıldığı rivâyette Zeyd, sırf kendisinden tekil olarak bahsederek; "Kur'an'ı toplamak için araştırmada bulundum" te'yidini yapmaktadır. (BUHÂRÎ, *gös.yer.*) Başka kaynaklarda ise, buna ek bir şerh getirilmemiştir (ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/17; AYNÎ, *Umde*, XX/16-17).

[83] ZERKEŞÎ, Muhâsibî'nin *Fehmü's-Sünen*'inden şu nakilde bulunuyor: "Ebûbekr sadece onun (Kur'an'ın) bir yerden başka bir yere aktarılması (istinsâh edilmesi) ve bir yerde (kitapta) toplanması direktifini verdi. Çünkü o, zaten Kur'an evrâkı konumundaki malzemelerde kayıtlıydı ve onlar da Resûlüllah'ın evinde -dağınık vaziyette- bulundu. Onları birisi -muhtemelen vazifeyi üstlenen Zeyd- topladı ve -hiçbir şey kaybolmasın diye de- bir iple bağladı." (*Burhân*, I/332.)

[84] Anlatılanlara istinâden; Zeyd'in veya Ömer'in, hem de Ebûbekr'in emriyle Mescid'in önüne oturarak/kapısında durarak gelenden-geçenden âyet-sûre istemeleri ve bunları iki şahitle kabul etmeleri gibi son derece basit ve o kadar da Kur'an'ın esasına gölge düşüren haberleri kabul etmek mümkün değildir. Ancak iki delilin, "hıfz ve kitâbet" olması; yani ilgili Kur'an pasajının birilerinin ezberinde bulunması ve bir evrakta kaydının var olması akla-mantığa uygun geliyor. (ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/252; SALİH, *Mebâhis*, s. 76.)

[85] Çünkü "Hz. Muhammed (S.A.V.)'in vefat ettiği sene, kâtiplerin kaydettiği tüm vahiyler Peygamber'in hanımı ve ilk halife Ebû Bekr'in kızı Âişe'nin evinde toplanarak muhafaza edil(miş)di." [İsmail Râci el-FÂRÛKÎ–Luis Lâmia el-FÂRÛKÎ, *İslâm Kültür Atlası* (çev. Mustafa Okan KİBAROĞLU–Zerrin KİBAROĞLU), s.117, İstanbul 1999.]

ictihâdı) ile düzenlendi ve son şeklini aldı. Böylece sûrelerin dizilimi/kompozisyonu, Kur'an'ın bütününün kendî iç felsefesine göre itibârî bir durum arzetmektedir[86].

f) Daha sonra Zeyd, bunları tek malzemeye geçirdi (istinsâh etti)[87] ki, halledilmesi gereken en önemli mes'ele buydu. Çünkü vahiy bildirileri -geride zikredildiği üzere- çok çeşitli maddeler üzerine kaydedilmişti[88]. Kur'an'ın kullanışlı (pratik) bir hâle getirilmesi için bunların "yalnız bir yazı malzemesi"ne indirgenmesi elzemdi ve bu iş başarıyla yapıldı[89].

g) Kur'an'ın bir maddeden imâl edilmiş tek malzemeye aktarılması işi, Hz. Muhammed'in vefâtından altı ay sonra, Yemâme dönüşünün hemen akabinde (h. 12) başlamış olup, takriben bir sene zarfında bitirilmişti (h. 13)[90]. Yeni baştan kaleme alınan vahiy evrâkı iki kapak (deffeteyn) arasına konuldu ve iple bağlandı (ciltlendi)[91].

h) Ve buna bir ad arandı. Öne sürülen isimler arasından Abdullah İbn-i Mes'ûd (v.h. 32)'unki benimsendi de; yenilenen bu müstenseh, mürettep ve mücelled Kur'an'a artık "*Mushaf*" den(il)meye başlandı[92].

ı) Böylece görevini -büyük bir gayret ve hassâsiyetle- sona erdiren Zeyd, bu Mushaf'ı Halife'ye teslim etti[93].

j) Bu Mushaf, birinci halife Ebûbekr'in vefâtına değin kendisinde kaldı.

k) Hz. Ömer onun yerine ikinci halife seçilince, bu sefer Mushaf buna intikâl etti[94].

---

[86] "Kur'an'ın sûreleri Nebî (S.A.V.) devrinde tertip edilmemişti (SUYÛTÎ, *İtkan*, I/181). Bu itibarla "âyetlerin tertibinin 'tevkîfî' olduğunda şüphe yoktur" (*ay.e.*, I/189). "Ama sûrelerin tertibine gelince, onların da tevkîfi olduğunu söyleyenler var ise de, ulemânın çoğunluğuna göre, sûrelerin Kur'an'daki yerlerinin belirlenmesi ve dizilmesi sahabenin görüşüne dayanmaktadır; yani '*ictihâdî*'dir" ki, biz de bu kanaati paylaşıyoruz. (Bu konuda Kur'an bilginlerinin bakış açıları ve gerekçeleri hk. bk. *ay.e.*, I/194 vd.)

[87] Lâkin ASKALÂNÎ, Ebû Âliye tarîkıyla şöyle bir anekdot aktarır: "Kur'an'ı bir nesne üzerine toplama işinde Übeyy b. Ka'b imlâ (dikte) ettirmiştir." (*F. Bârî*, X/19.)

[88] "Âyetler yalnız dağınık ve düzensiz değil, en az yarım düzine değişik madde üzerine yazılmıştı" (NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 31).

[89] Kur'an pasajlarının Zeyd b. Sâbit mârifetiyle yeniden yazılması (istinsâhı) hususunda tek malzeme üzerinde yoğunlaşılır ve genellikle bu çoğul kalıbıyla kullanılır: "*Suhuf.*" (BUHÂRÎ, *gös.yer.*; AYNÎ, *age*, XX/17.) Bilindiği üzere suhuf, 'sahîfe'nin cem'idir. Ancak o zamanın koşullarında neden yapıldığı açıkça bilinmemektedir. ASKALÂNÎ de, "*varak*"ta toplandı diyor ve bunun ne olduğu üzerinde durmuyor (*F. Bârî*, X/19). HİNDÎ ve SUYÛTÎ'nin alıntıladığı bir rivâyette ise, "Kur'an'ın '*karâtîs*' ('kırtâs'ın çoğulu ki, üzerine yazı yazmaya elverişli bir maddedir)e kaydedildiği/geçirildiği" belirtilmektedir (*K. Ummâl*, I/611; *İtkân*, I/186).

[90] SALİH, *Mebâhis*, s. 77.
Aslında ana kaynaklarda bu işin ne kadar sürede bitirildiği yönünde bir netlik yok. Fakat biz biliyoruz ki, Mushaf'ın ilk oluşum hareketi, Yemâme Harbi'nin hemen ertesinde (h. 12) başlamış ve birinci halife Ebûbekr'in vefatı öncesinde (h. 13) bitirilmiştir. Bu da bir yıllık bir zamana tekâbül etmektedir.
Esâsen bu, Kur'an gibi bir kitap için uzun bir süre sayılmaz. Eğer ortada (muayyen bir mekanda) Kur'an diye bir şey olmasaydı; Ömer, Zeyd ve diğerleri -bazı rivâyetlere nazaran- halka anons ederek, mescidin kapısında oturup gelenden-geçenden vahiy dökümanı isteyerek ve bunları ancak iki şahitle kabul ederek Kur'an'ın tümünü bu kadarcık kısa zamanda toplamaları, bunları bir sıraya dizmeleri ve baştan sona temize çekmeleri aklen mümkün değildir. Mantîken bir kıyas yapmak gerekirse, bizler bilgi fişleri/notları henüz hazırlanmamış bir kitabı/tezi -teknolojinin bugün bize sunduğu avantajları da kullanarak- ne kadar sürede bitirebiliriz ki; o ilkel koşullarda, o insanlar -şayet ortada vahiy kayıtları yoksa- bir sene gibi bir zamanda bu işi hitama erdirsinler?! Doğrusu bu, üzerinde kafa yormaya değer bir husustur.

[91] ZERKEŞÎ, hem "iki dış kapak (*deffeteyn*)", hem de "iki koruyucu levha (*levhayn*)" tâbirlerini aynı anda kullanmaktadır (*Burhan*, I/330, 333).

[92] SUYÛTÎ, *İtkân*, I/184. Ayrıca bu Mushaf'ın belli-başlı özellikleri için bkz. ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/253-254.

[93] BUHÂRÎ, *gös.yer.*

[94] *ay.yer.*
Ebûbekr, ölüm hastalığı sırasında -kendisinin ardından halife olmasını istediği- Ömer'e bu Mushaf'ı -mukaddes bir emânet gibi- teslim etti. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki; bu özel bir iş değil, devlet ve millete ait resmî bir iştir. Artık bu Mushaf, kamuya mâl olduğu için şahısların mülkiyetine tevdî edilmiyor, yönetim erkini elinde bulunduran kişi (halife)ye devrediliyordu. Bir başka ifadeyle; Mushaf, bunu vücûda getiren Zeyd'e veya Peygamber'in ehl-i beytinden olan bir şahsa yahut halifenin yakınlarından birine değil de, idârenin baş sorumlusuna veriliyordu.
Ayrıca, -genellike "suhuf" diye anılan- bu "*Ana Mushaf*"ın âkıbeti hk. bkz. 112 no'lu dipnot.

Özetle, bu cem' ve tertip kapsamında şu üç iş yapılmıştır:

- Hz. Muhammed'in hâne/hücre-i saâdetlerinde karışık halde hazır bulunan vahiy dökümanlarını oradan almak.
- Düzensiz durumdaki sûreleri, ashâbın ictihad ve icmâ'ı ile belirlenen sıraya göre dizmek.
- Çok değişik (hetorejen) maddelere kaydedilmiş Kur'an pasajlarını, tek (homojen) malzemeye yeniden yazarak aktarmak.

Neticede -bu konuda egemen olan- şu hükme varılabilir:

İlk derlemenin entellektüel önderi/fikir babası Hz. Ömer, emir sahibi/icrâ'nın başı Hz. Ebûbekr ve teknik yöneticisi/uygulayıcısı da Zeyd'dir[95].

Nihâyet, bu edisyonun en büyük onuru Hz. Ömer'e aittir denilebilir. Çünkü -başta halife olmak üzere- bu kadar insanı bu tür bir düşünceye sevk eden, atağa kaldıran ve bu işin yapılıp-edilmesini sağlayan muharrik güç, hiç şüphesiz odur.

C- Hz. Osman Devri

Üçüncü halife Hz. Osman (v. 35/656) devri (23, 24/644-35/656)ndeki Mushaf'ın cem'inden bahsederken, iki işlemden söz etmek çok doğru bir tesbit olsa gerektir:

- Farklı kıraatlerin tek kıraate indirgenmesi (*te'lîfü'l-kırâât*); ve
- Bir tane olan Mushaf'tan birkaç adet daha çoğaltılması (*teksîru'l-Kur'an*)[96].

Hz. Osman'ı bu teşebbüse sevk eden hadise olarak -tıpkı Hz. Ebûbekr devrindeki cem' olayının benzeri bir yaklaşımla- yine bir savaş gerekçe gösterilmiştir.

Bu yönde oluşan yaygın kanaat, Enes b. Mâlik (v.h. 93)'ten nakledilen şu habere dayanmaktadır:

"İslâm orduları Ermenistan ve Azerbaycan'ın fethi için sefere çıktılar[97]. Savaşa katılan Şam ve Irak askerleri arasında kıraat ihtilaflarından kaynaklanan şiddetli tartışmalar meydana geldi. Kur'an'ın farklı biçimlerde okunması ekseninde iki grup arasında başgösteren ve hayli yüksek dozda seyreden bu anlaşmazlıklar, komutan Huzeyfe b. el-Yemân (v.h. 36)'ı oldukça rahatsız etti de; olup-bitenleri sefer dönüşü -hiç vakit kaybetmeksizin- halife Osman'a anlattı ve kendisinden ayrılıkların önüne geçmek için derhal önlem almasını istedi[98]."

Bilindiği gibi, Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında (13/634-23/644) fetih hareketleri belli bir ivme kazanmış ve bu ilerleyiş Hz. Osman devrinde had safhaya ulaşmıştı. Coğrafî sınırların genişlemesi ve nüfus yapısının -çok fazlalaşarak- karmaşık hâle gelmesi, beraberinde birtakım sorunlara yol açmıştı.

Özellikle gayr-i arap unsurların, İslâm toplumuna katılması, hilâfet makamına; dolayısıyla müslümanlara ek bir görev daha yüklemişti. Bu da yeni dindaşlara Kur'ân-ı Kerîm'i öğretmekti. Bu hizmet bir şekilde yerine getiriliyordu ama bazı problemleri de peşinden sürüklüyordu.

---

[95] NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 22.
[96] CERRAHOĞLU, *T. Usûlü*, s. 72.
[97] Hicrî 24. yıl hadiseleri arasında yer alan Azerbaycan ve Ermeniyye gazvelerinin tarihsel arkaplânı, gelişim seyri ve sonuçları hk. geniş bilgi için bkz. TABERÎ, *Tarih*, IV/246-249; İbnü'l-ESÎR, *Tarih*, III/83-86.
[98] BUHÂRÎ, *Sahih*, VI/120-121, 66. k./3. b., hd. no: 4987.

Kur'an'ın, Arapça'nın değişik lehçeleriyle okunması düzleminde cereyan eden çekişmeler yeni değildi. Belki yeni olan, yukarıda genel hatlarıyla hikâye edilen savaşlarda -ki bunlar, doğru kabul edilme varsayımıyla söylenmektedir- bunlara henüz vâkıf olunması ve harâret derecesinin yeni fark edilmesidir.

Nitekim bu durumu orta yere döken daha inandırıcı bir rivâyet, İbn-i Ebî Dâvûd'un *Mesâhif*'inde yer almaktadır. Ebî Kılâbe yoluyla orada şöyle denilmektedir:

"Osman'ın hilâfeti döneminde Kur'an öğreticilerinden biri, bir adamın (ünlü bir kârînin), diğeri de başka birinin kıraatini (Kur'an okuma tarzını) öğretmeye başladı. Öyle ki, öğrenci çocuklar bunları aynen alıp-benimsiyorlar ve aralarında ihtilâfa düşüyorlardı. Bu anlaşmazlık hocalarına ulaşınca, iş, birbirlerini küfür/inkâr ile suçlamaya kadar vardı. Tabiî bu haberlerin Osman'ın kulağına gitmesi üzerine o, böylesi bir talebe topluluğuna hitâben şunları söyledi: –'Siz benim yanımda/yakınımda iken Kur'an'ın okunuşu hakkında tartışıyorsunuz. Sanıyorum diğer şehirlerde bulunanların ihtilâfları bundan daha şiddetlidir'[99]."

Bunu aktaran kişi diyor ki; "-Allah bilir- Huzeyfe önceden ona başka yörelerin halkı arasında süregelen münakaşaları bildirmiş, o da onları araştırmıştı[100]."

Hangi gelişme ile, neden ve nasıl açığa çıkarsa çıksın; ortada gizlenemeyecek boyutlara varan bir hakikat vardı. O da, İslâm toplumunun; artık Kur'an'ı tek sitilde değil, bilakis birden fazla kıraat üzere okumaya çoktan başlamış ve bunları, -diğer okuma tarzlarını uygulayanları içlerine sindiremeyecek ve töhmet altında bırakacak derecede- benimsemiş olmasıdır. Yani müslüman cemaat, bundan böyle Kur'an('ın) kıraati hususunda -çağdaş deyimle- tek sesliliği bırakıp çok sesliliğe yönelmişti. Bu da çok doğal ve normal karşılanması icabeden bir gelişmedir.

Zira daha önceleri sahâbenin meşhur hâfız-kurrâları, İslâm Devleti'ne yeni katılan bazı yerleşim merkezlerine gitmiş (veya resmî idare tarafından gönderilmiş)ler ve ora(lar) ahalisine meccânen veya vazifeleri kapsamında olmak üzere kendi ağız yapılarına (şîve) ve Kur'an birikimlerine (ezberine aldığı ya da şahsî mushafına kaydettiği miktar ve şekle) göre Kıraat tedrîsâtı yaptırmışlardı[101].

Bunlar arasında en çok zikri geçenlerden Übeyy b. Ka'b (v.h. 30) Şamlılar'a, Abdullah İbn-i Mes'ûd (v.h. 34) Iraklılar'a [102], Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v.h. 44) Basralılar'a[103] ve Mikdad b. el-Esved (v.h. 33) de Hımslılar'a Kur'an öğretmişti[104].

Tabiatıyla adıgeçen bu yöre halkları, mezkûr Kur'an üstadlarının kendi bilgi ve becerileri doğrultusundaki kıraat öğretilerini en doğru/sahîh, ötekilerinin okuyuşlarını ise yanlış/sakîm kabul ederek, belki de -aradaki nüansları- bilmeden şuursuzca birbirlerini karalamışlardır. Fazlasıyla katı tutumlu tavır takınıp ölçüyü kaçırarak maksatlarını aşan davranışlarda da bulunmuş olabilirler.

---

[99] ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/22; HİNDÎ, *K. Ummâl*, I/616; ayrıca Osman'ın hitâbesinin değişik bir versiyonu için bkz. *ay.e.*, I/617.

[100] *aynı eser ve yerler.*

[101] Sözgelişi, *Kenzu'l-Ummâl*'de şu kayıt geçmektedir: "Hz. Ömer Kur'an okumayı öğretmek, Din bilgisi vermek (tefakkuh) ve namaz kıldırmak (imâmet) amacıyla -Übeyy b. Ka'b hasta olduğu için, onun yerine- Ebu'd-Derdâ'yı Dımeşk'e, Muaz b. Cebel'i Filistin'e ve Ubâde b. Sâmit'i Hıms'a (ki bu, sonradan Filistin'e döndü) gönderdi." (HİNDÎ, *age*, I/613-614; krş. ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/255.)

[102] AYNÎ, *Umde*, XX/18; İbnü'l-ESÎR Dımeşk ve Kûfe Ehli'nin, ASKALÂNÎ ise Kûfeliler'in Abdullah b. Mes'ûd'dan kıraat aldıklarını bildiriyor. (*Tarih*, III/111-112; *F. Bârî*, X/22.)

[103] İbnü'l-ESÎR, *gös.yer*; ASKALÂNÎ, *gös.yer.*

[104] İbnü'l-ESÎR, *ay.yer.*

Ne var ki Hz. Osman, -bir şekilde- bundan haberdâr oldu ve -hiç olmazsa- münâzaralar çatışmaya dönüşmeden soruna el koydu. Bundan sonraki gelişmeler ise şöyle cereyan etmişti(r):

a) Halife, Kur'an'ı değişik hocalardan ta'lîm etmek yüzünden ortaya çıkan kıraat farklılıklarının neredeyse büyük bir fitne-fesâda yol açmasının önüne geçmek için yegane çare olarak "Kur'an'ı tek hat üzerinde toplama"yı uygun buldu. Bu karar çerçevesinde Kur'an, Kureyş'in konuşma dili (retoriği)ne göre yeniden yazılıp çoğaltılacaktı[105].

b) Bu projeyi hayata geçirmek için Osman, -o sırada (Hz. Ömer'in kızı ve Hz. Muhammed'in eşlerinden biri olan) Hz. Hafsa (v.h. 45)'da bulunan- Mushaf[106]'ı ondan iste(t)di. Önce vermeme yanlısı olan Hafsa, sonra -Osman, kendisine onu tekrar iâde edeceği garantisini verince- Mushaf'ı ona gönderdi[107].

c) Hz. Osman -ekserî kaynakların görüş birliği etmişçesine söylediğine göre- dört kişiden müteşekkil bir "kıraatleri te'lif ve mushafı teksîr komisyonu" kurdu[108].

d) Üçüncü halife, bu son cem' işlemini yapacak ekibin elemanları olan Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr (v.h. 73), Saîd b. el-Âs (v.h. 57, 8, 9) ve Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm (v.h. 43)[109]'a; Kureyş lehçesini esas alarak eldeki mushaftan birkaç nüsha çoğaltmaları talimâtını verdi. Bu kişiler de, -Osman'ın emrine uyarak- Hafsa'dan getir(t)ilen Mushaf'ın -saptanan ilkeler[110] doğrultusunda- birkaç tane kopyasını çıkarttılar[111]. İş bitiminde[112] ise, Hafsa'dan alınan Mushaf tekrar kendisine geri verildi[113].

---

[105] ZERKEŞÎ, *Burhân*, I/332.

[106] Ebûbekr'in vücûda getir(t)diği Mushaf, onun halifeliği süresince onda kaldı. Birinci halife, ölüm hastalığı anında, kendisinden sonra halife olması için önerdiği Ömer'e bu mushafı teslim etti. İkinci halife ise, -selefi gibi yapmayıp- kendisinin yerine geçecek kişiyi belirlemek üzere altı kişiden oluşan bir seçim hey'eti tâyin edince; Mushaf, -üçüncü halifenin kim olacağı belli olmadığından, tabiî şartlar altında- Ömer'in kızında -emâneten- kaldı (İbnü'l-ESÎR, *age*, III/112). Yani; 'ana Mushaf'ın Hafsa'ya intikâl ediş nedeni, Osman'ı hilâfete geçiren şûrâ'nın Ömer'in vefâtından sonra toplanmış ve karar vermiş olmasıdır (SALİH, *Mebâhis*, s. 77).

[107] BUHÂRÎ, *Sahih*, VI/120-121, 66. k./3. b., hd. no: 4987.

[108] Okuyuşları birleştirme ve Mushaf nüshalarını çoğaltma işini üstlenen çalışma ekibinin üyelerini 12 (on iki) kişiye kadar çıkaranlar var ki, bunlardan 9 (dokuz) tanesinin adının bilindiği ifâde ediliyor. Übeyy b. Ka'b da bunlardan biridir. Ancak bu görüşte bir ittifak sözkonusu değildir. (ASKALÂNÎ, *age*, X/22; ZERKÂNÎ, *age*, I/257.)

[109] BUHÂRÎ, *gös.yer.*
Yukarıda adıgeçen şahıslardan Zeyd yazısı güzel olduğu ve ana mushafı ilk defa kendisi kaleme aldığı için, Saîd de Arapça konuşması fasih olduğundan tercihe şayân bulunmuştu(r) (ASKALÂNÎ, *age*, X/23; HİNDÎ, *K. Ummâl*, I/617).
Sözkonusu çalışma grubunun elemanlarından Zeyd'in hâricindeki üçü Kureyş Kabilesi mensubu idi (ZERKÂNÎ, *gös.yer*).

[110] Mushafların yazılması/çoğaltılması konusunda Osman'ın koyduğu kurallar (ki, bunların en önemlisi; "aranızda herhangi bir tereddüt hâsıl olduğunda, Kureyş lisanını gözetin!"dir) hk. bkz. ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/257-260.

[111] "İşte bugün elimizde bulunan Kur'an metni Hz. Osman'ın tertip ettirdiği bu nüsha(lar)dır." Dolayısıyla, "'*Toplanma*' diye adlandırılan bu çalışmanın nihaî sonucu, şu anda elimizde bulunan Kur'an'dır." [William Montgomery WATT, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (çev. Mehmed S. AYDIN), s. 42-43, Ankara 1982.]
"Bugünkü Kur'an'lar '*Resmü'l-Mesâhif* veya '*Resm-i Osmanî*'yi esas alır" (ZERZUR, *U. Kur'an*, s. 99).

[112] Bu faâliyete H. 24'ün sonu veya 25'in başında girişildi. Ancak ne vakit ya da ne kadar sürede bitirildiği hk. bir belirginlik yoktur (ZERKÂNÎ, *age*, I/257).

[113] BUHÂRÎ, *ay.yer.*
Hz. Ebûbekr'in cem' et(tir)diği ve Hz. Osman tarafından Hafsa'ya tevdî edilen bu Mushaf'ın âkıbeti hk. özetle şunlar söylenebilir:
Üçüncü halife Osman, -söz verdiği gibi- birkaç mushaf kopya et(tir)dikten sonra, '*İmam Mushaf*'ı tekrar Hafsa'ya gönderdi. Ta ki, Mervan b. el-Hakem (v.h. 64, 65) Medine'ye vali olur (valilik dönemi: h. 45-47); işte o zaman Mervan, Hafsa'ya haber salar ve mushafı iste(ti)r. Fakat o, bunu vermez; ölünceye dek de onun yanında kalır. Hafsa'nın vefatı ve defni akabinde Mervan (ki, bu sefer meramına ulaşır;) mushafı onun

e) Önceden temas edildiği üzere; sahâbeden bazı kimseler, Hz. Muhammed devrinde, bir yandan ona vahiy kâtipliği yaparken, diğer yandan kendileri için - hacimleri birbirlerine göre oldukça farklı- suhuf ediniyorlardı[114]. Halife hem bunların, hem de bilâhare bunlardan istinsah edilen ve elden ele dolaşan irili-ufaklı vahiy evrâkının imhâ edilmesini veya yakılmasını emretti[115].

f) Ancak ahalînin, hele de yeni müslüman olanların Kur'an'ı öğrenme ihtiyacını karşılamak için halife, başkent dışındaki bazı yerleşim merkezlerine teksir ettirdiği Kur'an'lardan birer adet gönderdi. Yaygın ve ağırlık kazanan görüşe göre bunlar; Kûfe, Basra, Şam'a ulaştırıldı; bir tanesi de "*Resmî Mushaf*" sıfatıyla Medine'de alıkonuldu[116].

g) Hz. Osman bununla da yetinmedi ve muhtelif bölgelere gönderdiği mushaflarla birlikte, üzerinde ittifak edilen ve bir nevî resmiyet kazanan kıraati (okuma şeklini) o yöre sâkinlerine öğretmek için oralara birer hâfız-kârî (Kur'an öğreticisi) tâyin etti. Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit'in Medine'de kalmasını uygun bulan Osman, Abdullah b. es-Sâib'in Mekke'ye, el-Muğîre b. Ebî Şihâb'ın Şam'a, Ebû Abdirrahman es-Sülemî'nin Kûfe'ye ve Âmir b. el-Kays'ın da Basra'ya gitmesini emretti[117].

Bu kişiler, halifenin -üçüncü ve son cem' müvâcehesinde- yazılımda (mushaflarda) teke indirdiği kıraatleri, bundan böyle okuyuşta (fiiliyatta) da birleştirme görevini üstlendiler. Böylelikle onlar, şimdiye dek birer münâzara ve münâkaşa (daha ileri boyutta fitne-fesâd) unsuru imiş gibi algılanan kıraatleri, bu görünümlerinden kurtarma; dolayısıyla müslüman teb'ayı bir kıraatte uzlaştırma misyonunu yüklenmiş oldular.

---

evinden aldırır ve -kendince bir takım bahanelerle- onu yakıp yok eder. (ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/24; HİNDÎ, *K. Ummâl*, I/611-612; krş. NÖLDEKE, *K.Tarihi*, s. 136 ve oradaki 429 no'lu dipnot.)

114 Yazma görevi verilen ashapta küçük-büyük Kur'an notları bulunurdu (NÖLDEKE, *K. Tarihi*, s. 6).
Asr-ı Saâdet'te Kur'an'ı cem' eden sahâbîlerin sayıları ve isimleri hk. ihtilaf vardır. Bunların 4-7 arasında, hatta daha fazla olduğu yönünde görüşler mevcuttur. Bu konuda en çok temâyüz edenlerin kimlikleri hk. bkz. 48 no'lu dipnot.
Şöhret bakımından Übeyy ve İbn Mes'ûd'un mushaflarını Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Mikdad b. el-Esved'in mushafları takip ediyordu (SALİH, *Mebâhis*, s. 81 ve oradaki 2 no'lu dipnot). Özel mushaflar üç yönden farklılık arzediyordu: Sûrelerin tertibi, tefsir ve şerh ilâveleri (ziyâde ve noksanlar) ve lehçelerin tabiatı (değişik şîvelerin varlığı). (ZERZÛR, *U. Kur'an*, s. 90-91.)

115 Bu durum sadece hilâfet merkezi Medine için değil, öteki bölgeler için de geçerlidir ki; Osman, oraların valilerine gönderdiği talimâtla bunun yerine getirilmesini istemiştir (ASKALÂNÎ, *age*, X/25; AYNÎ, *age*, XX/18-19).
Bu işe önce şiddetle karşı çıkanlar oldu ama sonradan onlar da direnmekten vazgeçip halifenin emrine uydular. Hatta Osman'ın bu tasarrufunu keyfî bulup, bundan dolayı Hz. Ali'ye dert yananlar çıktı. Ne var ki, onun onlara verdiği cevap oldukça yapıcı ve ortalığı yatıştırıcı mâhiyetteydi: –"Eğer halife ben olsaydım, onun yaptığının aynısını ben de yapardım." (İbnü'l-ESÎR, *Tarih*, III/112.)
İlginç bir yorum da şöyledir: Gerçekte Osman, mushafların yakılmasını emretmemiş; ancak bunun gerekliliğini bildirmişti. Buna kimse karşı çıkmamış; fakat söylenti öyle yayılmıştı. Ali'nin tasvibi de bunun cabası olmuştu(r). (ZERKEŞÎ, *Burhan*, I/334.)

116 Çoğaltılan mushaflar ve gönderildikleri yerler hk. değişik fikirler ileri sürülmüştür. Dolayısıyla yukarıdakilere ek olarak şuralar da zikredilmektedir: Mekke, Yemen ve Bahreyn. (Ebû Amr Osman b. Saîd ed-DÂNÎ, *el-Mukni' fî Resm-i Mesâhifi'l-Emsâr mea Kitâbi'n-Nukat*, s. 19, Kahire, trz.; krş. SUYÛTÎ, *İtkân*, I/189.)
İsimlendirme noktasında şöyle bir ayrıma gidilmektedir: Umûmiyetle Ebûbekr döneminin ürünü olan mushafa "*Suhuf*", Osman mushaflarına da "*Mushaf / Mesâhif*" demek âdet olmuştur. Buna göre, 'Suhuf'la 'Mushaf' arasındaki nüansın ne olduğu hakkında bkz. ASKALÂNÎ, *F. Bârî*, X/22.
Ayrıca sözkonusu mushafların âkıbeti hk. değerlendirmeler için de bkz. SALİH, *Mebâhis*, s. 87-89; ZENCÂNÎ, *T. Kur'an*, s. 67-68.

117 ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/402.

Ve esasında bunlar, bilâhare teşekkül edecek olan kıraat ekollerinin de temelini atmış oldular[118].

Hülâsa; "Hz. Osman'ın Kur'an'ı cem'i" çerçevesinde başarıyla üstesinden gelinen dört önemli işten söz edilebilir:

- Hz. Ebûbekr devrinde türlü okuyuşlara yol açabilecek bir hatla kitaplaştırılan Kur'an/Mushaf, yalnız tek kıraate elverişli bir yazı çeşidiyle tekrar kaleme alınmıştır.
- Bu kritere uyularak birden fazla Kitap/Mushaf yazılmıştır.
- Çoğaltılan bu mushaflar muhtelif şehirlere, hem de Kur'an üstadları eşliğinde gönderilmiştir.
- "*Resm-i Osmanî*" veya "*Hatt-ı Osmânî*" diye anılan bir yazı formatıyla oluşturulan ve adına "Osman'ın resmî mushafları" denilen[119] Kur'an'ların dışındaki husûsî mushafların ve az ya da çok diğer vahiy kayıtlarının tümünün imhâ edilmesi sağlanmıştır.

Bütün bu atılımların faydası ise; kıraat ihtilaflarından doğan tefrikanın önüne geçmek ve bunun yakın gelecekteki muhtemel tehlikelerinden İslâm toplumunu uzaklaştırmak olmuştur.

Yukarıdan beri anlatılan (ve dahi burada yer verilmeyen) tüm bu beşerî tedbirlerin ötesinde ve öncesinde; Kur'an'ın bir de dâimî sûrette ve ilelebed İlâhî koruma ve kollama altında olduğunu bilmek ve unutmamak lazım gelir ki, bu bağlamda özetle şunlar söylenebilir. Gerçi şimdi burada dile getirilecek şeyler ana konumuz olan "Kur'an'ın Cem'i" ile direkt bağlantılı değildir. Lâkin Kur'an'ın ilk etapta ikinci kuşak müslümanlara, sonra da bizlere kadar tevâtüren ve sâlimen ulaşmasında gözardı edilemeyecek derecede mühim rolü olduğuna inandığımız -belki de bundan önceki diğer semâvî kitaplar hakkında geçerli ve nasip olmayan- İlâhî boyutu bir nebzecik olsun göstermek bakımından, bunların gündeme getirilmesi düşünülmüştür.

Allah Teâlâ yeryüzüne gönderdiği 'mukaddes Kitab'ını muhafaza etmeyi; "*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) Biz indirdik, Biz. O'nun koruyucusu da elbette Biz olacağız*[120]" buyurarak bizzat Kendisi garanti altına almıştır.

Yine Cenâb-ı Hakk 'yüce Kitab'ını emânet ettiği Elçisi hakkında da benzer bir taahhütte bulanarak, onun -zahmet çekmeksizin (İlâhî irâde ürünü=vehbî/ledünnî ilim olarak) ve bir daha unutmamacasına- Kur'an'ı ezberleyeceğini bildirmiştir:

"*Gerçek hükümdar/hükümran olan Allah çok yücedir. Onu sana vahyetme işi tamamlanmadan, Kur'an'ı okuma konusunda sakın acele etme; sen sadece, 'ey Rabbim, benim ilmimi artır!' diye niyazda bulun!*[121]"

"*(Ey Muhammed,) onu (vahyi) çabucak almak için dilini depreştirme! Onu (senin zihninde) toplamak ve okumak (sana okutturmak) kesinlikle Biz'e aittir. O halde Biz onu (sana) okuduğumuzda, onun okunuşuna uy! Peşinden onu açıklamak da Biz'e düşer*[122]."

---

[118] Kıraatlerin ortaya çıkışı ve bunu hazırlayan sebepler, apayrı bir araştırma konusu olduğu için burada buna girilmeyecek; -oldukça uzun ve o oranda da karmaşık olan- bu mevzû, bir başka çalışmada ele alınacaktır.
[119] ZERKÂNÎ, *Menâhil*, I/256.
[120] 15/*Hıcr*, 9.
[121] 20/*Tâ-Hâ*, 114.
[122] 75/*Kıyâme*, 16-19.

"Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen de onu asla unutmayacaksın. Ancak Allah'ın (unutmanı) dilediği (olursa o) başka. Muhakkak ki O, açıkta olanı da, gizlilik içinde bulunanı da bilir. Biz seni en kolay şeye, seni zora sokmadan ulaştıracağız[123]."

Bütün bunlar gösteriyor ki; nâzil olan her âyet ve sûre Allah tarafından -kendisi özel bir çaba sarfetmeden- Hz. Muhammed'in zihnine ve kalbine çok sağlam bir şekilde yerleştiriliyordu.

Buna rağmen Hz. Muhammed -bir gayret mahsûlü (kesbî) olmaksızın -sahip olduğu bu Kur'an bilgilerini, -bir anlamda vazifesi cümlesinden ve biz ümmetine bu yönde de örnek olmak üzere- çevresindeki yol arkadaşları (ashabı)na büyük bir azim ve kararlılıkla öğretiyordu ki; tamamen Kur'an'ın korunması hedefini güden bu eğitim faâliyetlerinin nasıl yürütüldüğünü bu çalışma vesilesiyle anahatlarıyla görmüş olduk.

IV. SONUÇ

"*Cem*" kelimesi, "Kur'an'ın yazılı metin halinde muhafazası" anlamına gelen bir kavramdır. Buna göre "*câmi*" de, onun yapıp-edeni olması hasebiyle; "Kur'an'ın tamamını veya -az ya da çok- bir kısmını, şu veya bu şekilde yazılı olarak elinde bulunduran ve bu evrâkı koruma altında tutan kişi" manasını taşıyan bir terimdir.

Cem' (ve câmi'), her ne kadar birtakim kimseler tarafından bazen (bu, çoğu kez de olabilir) başka sözcüklerle (örneğin; "haml/hâmil", özellikle de "hıfz/hâfız" ile) karıştırılmış, onların eş veya benzer anlamlısı sayılmış ve kullanılmış olsa dahi, o aslında Kur'an'ın kayıt altına alınmasıyla ilgili bir deyimdir.

Bu itibarla, "*Kur'an'ın cem'i*" denildiğinde, bundan; İslâm'ın bidâyetinde tedrîcen inen vahiyleri yazmak, yazılan ama dağınık vaziyette bulunan vahiyleri derlemek, bir araya getirilen vahiyleri -belli prensipler dâhilinde- sıraya koymak; nihayet, ortaya konan bu kompozisyon çerçevesinde tüm vahiy birikimlerini bir kitapta toplamak; yani orijinal ve klâsik ifadesiyle bu vahiy dökümanlarından bir "mushaf" oluşturmak murad edilmektedir.

Dolayısıyla, tarihte "*Kur'an'ı cem' edenler*" denildiğinde de, bundan; "belirtilen iş(ler)i özel veya tüzel, bireysel ya da kamusal yarar adına ve resmî yahut gayr-i resmî işlem kapsamında yapan şahıslar" kastedilmektedir.

Bu yaklaşım doğrultusunda Kur'an; Hz. Muhammed hayatta iken ve Hz. Ebûbekr ile Hz. Osman'ın mü'minlerin emirliğini üstlendikleri zamanlarda olmak üzere üç kez cem' ameliyesiyle karşı karşıya gelmiştir.

Sözü edilen üç toplamadan birincisinde, Kur'an, çok değişik malzemeye yazılmak sûretiyle yalnızca kayıt altına alınmakla yetinilmiş; ikincisinde, onun parçaları bir bütün haline getirilmiş ve tek yazı malzemesine geçirilerek -devrin koşullarına göre- kitaplaştırılmış; üçüncüsünde ise, birden çok okumaya elverişli durumdaki bu "*ana mushaf*"ın hattı, tek okuma biçimine müsait bir yazı sitilinde tekrar dizayn/resm edilmiş ve bundan birkaç adet çoğaltılarak çevre vilâyetlere gönderilmiştir. (Bilinen bir gerçektir ki; Arap Yarımadası'nın Hicaz Bölgesi'nde Kur'an'ın indiği dönemde en önde gelen ve çok saygın durumda bulunan konuşma dili, *Kureyş Kabilesi'nin şîvesi* idi. Bunun ötesinde vahyin muhatabı ve alıcısı

---

[123] 87/*A'lâ*, 6-8.

konumundaki Hz. Peygamber de bu kabileye mensuptu ve günlük yaşamda o lisanı kullanıyordu. İşte tüm vahiy birikimi, bu lügate göre son şeklini almıştı.)

Bundan böyle Kur'an kıraati, bu mushaflar esas alınarak ve bunlarla birlikte o şehirlere muallim olarak görevlendirilen hâfız-kurrâ sahâbîler eşliğinde öğretilir olmuştur. Öyle ki; bu alanda, tâ o dönemlerde meydana getirilen rivâyet geleneği sayesinde Kur'an öğretiminde belli bir disiplin sağlandı ve kıraat ihtilafları bir ölçüde de olsa önlenmiş, en azından kıraatlerin sayısının daha fazla artması engellenmiş oldu.

Kur'an'ın ikinci ve üçüncü cem' hareketlerine tâbi tutulması, birtakım savaşların ertesinde vukû bulmuş olmasından dolayı, onların malûm hadiselere dayandırılması sonucunu doğurmuş olsa bile; bu iddiâyı desteklemek, doğrusu pek mantıkî gözükmüyor. Nitekim geleneğe hakim felsefe; Yemâme ve Azerbaycan-Ermeniyye gazâlarının neticeleri, Kur'an hakkında bu tür kararların alınmasını ve uygulanmasını zarûrî kıldı dese de; bu görüşe katılmak mümkün değil... O takdirde bu fikir sahiplerine şu soru sorulmalıdır: Eğer bu gelişmeler olmasaydı, o girişimlere teşebbüs edilmeyecek miydi? Dolayısıyla Kur'an, yine o bilinen haliyle kalmaya devam mı edecekti? Açıkçası o, köşesinde öylece bekletilecek miydi? –Elbette ki hayır. Zira Kur'an, öncelikle İslâm toplumunun, sonra da tüm insanlığın istifâdesine sunulmalıydı ve bunun için de o, pratik olarak kullanıma hazır bir şekle büründürülmeliydi. Yoksa o, bu dünya hayatında -en azından şu ana değin olduğu kadar- gönderiliş gayesiyle örtüşür vaziyette kendisinden umulan ve beklenen düzeyde fonksiyon icrâ edemezdi; yahut kabul görme/inanılma ve içindekilere uyulma oranı bu derece yüksek olmazdı.

Tartışmayı büyütmemek ve uzatmamak adına, bir an için varsayalım ki; gerçekten sözkonusu olaylar, Kur'an'a yönelik bu çeşit tedbirlere başvurulmasına insanları zorladı. Ancak bu sefer de bunları, mezkûr atılımların tek başına yegane sebebi görmek de hatalı bir yaklaşım olur. O nedenle bu harpleri, Kur'an'ın cem'i, tertibi, teksîri ve irsâli için itici, harekete geçirici ve süreci hızlandırıcı bir vesile addetmek; ama bunun ötesinde asıl gerekçenin, Kur'an'ı ümmete ve topyekûn insanlığa arz ve mâl etmek olduğunu hatırdan çıkarmamak, daha doğru ve yerinde bir değerlendirme olur kanaatini taşıyoruz.

Ayrıca, yine son iki cem' işleminde, bu işe memur edilen Zeyd b. Sâbit ile ona yardımcı olmak amacıyla Ömer b. el-Hattâb'ın, Mescid'in önüne oturarak ilânla Kur'an'a ait bir şeyler topladıklarına dair haberleri de benimsemek olukça tehlikeli bir yaklaşımdır. Böyle bir şeyin varlığını farzetmek, Kur'an'ın mevsûkıyetine gölge düşürür ve bizi, savunamayacağımız bir mecrâya sürükler.

Kaldı ki, bu yöndeki nakiller kendi içinde de tutarsızdır: Önce Kur'an pasajlarının kabûlünde bazı şartlar ortaya koyuyorsunuz; ondan sonra da, adamına göre onların bazılarını alıp, bazılarını almayarak o kriterlere kendiniz uymuyorsunuz! İki-üç değil, sadece bir âyet için bile olsa, bu, Kur'an üzerindeki şüpheyi ortadan kaldırmaz! Değil mi ki, İncil'in vücûda getirilmesi noktasında bizler haklı bir itiraza sahibiz. Peki, bunun karşılığında vâki olabilecek şu suâle nasıl bir cevap vermeyi düşünüyoruz acaba?:

"Sizin Kutsal Kitab'ınız da bizimki gibi sonradan derlenmiş, toplanmış ve yazılmış. O halde sizinkinin de bizimkinden bir farkı olmasa gerektir; ne dersiniz buna?"

Öneri: Geleneksel söylemi yansıtan ama bugünün dünyasında bizi oldukça güç ve gülünç duruma düşüren bu türden rivâyetleri, ya kaynaklarımızdan ayıklayalım veya bundan böyle onları kullanırken hem hassas davranalım, hem de çalışmalarımızda ciddî eleştiriye tabi tutalım. Çünkü mütevâtirliği/mevsûkıyeti; dolayısıyla sahihliği konusunda en ufak bir şüphe ârızası taşımayan İlâhî Kelâm'a beşer sözü karıştırıldığı kuşkusunu uyandıran/çağrıştıran bu çeşit zayıf, hatta mevzû haberlerden şiddetle kaçınmak, herkes ve her kesimden evvel biz İlâhiyat araştırmacıları üzerine düşen bir vazife olsa gerektir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm.

el-ASKALÂNÎ, Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* (tahkîk: Abdülazîz b. Abdillâh b. BÂZ), Mukaddime+Tevcîh+I-XV+Fehâris c., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.

ÂSIM, Mütercim Ahmed, *Kâmûs Tercü/-emesi*, I-IV c., Matbaa-i Bahriyye, yer yok, 1305.

el-AYNÎ, Bedruddîn Ebû Muhammed b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV c./12 k., Dâru'l-Fikr, yer ve tr. yok.

BAKTIR, Mustafa, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi SUFFA ASHABI*, Cihan Yayınları, İstanbul 1984.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II c., Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973-1974.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî* (tahkîk: Abdülaziz b. Abdillah b. BÂZ), I-VIII+Fehâris c./5 k., Dâru'l-Fikr, yer yok, 1991.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1985.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye (es-Sıhâh)* (tahkîk: Ahmed Abdülğafûr ATTÂR), Mukaddime+I-VI c., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

el-CEVZÎ, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebîbekr İbnü'l-Kayyım, *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd* (tahkîk, tahrîc ve ta'lîk: Şuayb el-ARNAUD–Abdülkadir el-ARNAUD), I-V+Fehâris c., Müessesetü'r-Risâle–Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Beyrut – Kuveyt 1992-1994.

ÇETİN, Abdurrahman, "**Peygamberimizin Tilâveti**", *Nesil Dergisi*, y. IV, 39-40-41, s. 26-28, İstanbul 1979-1980.

ed-DÂNÎ, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Mukni' fî Resm-i Mesâhifi'l-Emsâr mea Kitâbi'n-Nukat* (tahkîk: Muhammed es-Sâdık KAMHÂVÎ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978.

Ebû DÂVÛD Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (dirâse ve tahkîk: Kemâl Yûsuf el-HÛT), I-II+Fehâris c., Dâru'l-Cinân ve Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.

Ebû HATAB, Seyyid Ahmed Abdülvâhid, "**Elfâzu'l-Kırâeh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm**", *Mecelletü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye*, sy. 16, s. 125-192, Riyad 1996.

Ebû ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal li-Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.

el-FÂRÛKÎ, İsmail Râci–el-FÂRÛKÎ, Lûis Lâmia, *İslâm Kültür Atlası* (çev. Mustafa Okan KİBAROĞLU–Zerrin KİBAROĞLU), İnkılâb Yayınları, İstanbul 1999.

GÜNER, Ahmed, "**Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları**", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, c. IV, s. 153-226, Beyan Yayınları, İstanbul 1994.

el-ĞAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (tahkîk: Ebû Hafs Seyyid İBRAHİM), I-V c., Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.

HALÎL b. AHMED, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn* (tahkîk: Mehdî el-MAHZÛMÎ–İbrahim es-SÂMİRÂÎ), I-VIII c., Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988.

HAMÎDULLAH, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih TUĞ), I-II c., İrfan Yayınevi, İstanbul 1993.

__________, *Kur'ânı Kerîm Tarihi* (çev. Salih TUĞ), M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

el-HİNDÎ, Ali b. Hüsâmüddîn b. Abdilmelik el-Müttekî, *Müntehab Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, I-VI+2 Fehâris c., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1990.

el-ISFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları (Ofset Baskı), İstanbul 1986.

İbn FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemü'l-Luğa* (tahkîk: Zübeyr Abdülmuhsin SULTAN), Beyrut 1986.

İbn HİŞÂM, Ebû Muhammed Adülmelik el-Muâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye/Sîretü'bn-i Hişâm* (tahkîk: Komisyon), I-V c., Dâru'l-Hadîs, Kahire 1996.

İbn MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b.Muhammed b. Yezîd el-Kaznevî, *Sünenü İbn-i Mâce* (tahkîk ve ta'lîk: M. Fuad ABDÜLBÂKÎ), I-II c., Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.

İbn MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânü'l-Arab*, I-XV c., Dâru Sâdır, Beyrut 1994.

İbn SELLÂM, Ebû Ubeyd el-Kasım el-Haravî, *Kitâbü Fedâili'l-Kur'ân* (tahkîk: Komisyon), Dâru'bn-i Kesîr, Dımeşk-Beyrut 1995.

İbnü'l-ESÎR, 'İzzüddîn Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XII+Fehâris c., Dâru'l-Fikr ve Dâru Sâdır, Beyrut 1979.

KARAÇAM, İsmail, *Kur'an-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri -Mufassal Tecvid-*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

el-KATTÂN, Mennâ', *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

el-KETTÂNÎ, Abdülhayy, *Nizâmü'l-Hükûmeti'n-Nebeviyye/et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I-II c., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, trz.

KÖKSAL, M. Asım, *İslâm Tarihi/Hz. Muhammed ve İslâmiyet/Mekke Devri*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1973.

__________, */Medine Devri*, I-XI c., İrfan Yayınevi, İstanbul 1975.

__________, "**Dâru'l-Erkâm**", *D.İ.A.*, c. VIII, s. 520-521, T.D.V. İSAM Yayınları, İstanbul 1993.

el-KURTUBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr b. el-Ferec el-Endelüsî, *el-Vecîz fî Fedâili'l-Kitâbi'l-Azîz* (tahkîk: Alâüddin Ali b. RIDÂ), Dâru'l-Hadîs, yer ve tr. yok.

LANE, Edward William, *An Arabic-English Lexcion*, I-VIII c., Librairie Du Liban, Beyrut 1980.

el-Müncid fi'l-Lüğa ve'l-A'lâm, Beyrut 1992.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, (tahkîk ve ta'lîk: Mûsâ Şâhîn LÂŞÎN–Ahmed Ömer HÂŞİM), I-V c., Müessesetü 'İzzüddîn, Beyrut 1987.

en-NİSÂBÛRÎ, Ebû Abdillah Muhammed el-HÂKİM, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (dirâse ve tahkîk: Mustafa Abdülkâdir ATÂ), I-IV c., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

NÖLDEKE, Theodor, *Kur'an Tarihi* (trc. ve düzenleyen: Muammer SENCER), İlke Yayınları, İstanbul 1970.

PAKALIN, Menmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III c., M.E.B. Yayınları, İstanbul 1946.

es-SÂLİH, Subhî, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

SAMİ, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, I-II c., İkdam Matbaası, Dersaâdet 1317-1318.

es-SUYÛTÎ, Celalüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II c., Dâru'bn-i Kesîr ve Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Beyrut 1993.
et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk/Târîhu't-Taberî* (tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fazl İBRAHÎM), I-IX+Züyûl c., Dâru'l-Meârif, Kahire 1987.
et-TİRMİZÎ, Muhammed b. Sevre b. Mûsa Ebû Îsâ, *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, I-V c., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
__________, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye* (tahkîk: Fevvâz Ahmed ZÜMERLİ), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1996.
UĞUR, Mücteba, *Ansiklopedik HADİS TERİMLERİ Sözlüğü*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1992.
WATT, William Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (çev. Mehmed S. AYDIN), Hülbe Yayınları, Ankara 1982.
ez-ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (dirâse ve tahkîk: Ali RÜŞDÎ), I-XX c., Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
ez-ZENCÂNÎ, Ebû Abdillâh, *Târîhu'l-Kur'an*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1969.
ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, I-II c., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (tahkîk: Komisyon), I-IV c., Beyrut 1994.
ZERZÛR, Adnan Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'an/Medhal ilâ Tefsîri'l-Kur'an ve Beyâni İ'câzihî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1991.

VAHİY KÂTİPLİĞİ MÜESSESESİ**

ZİYA ŞEN*

The Foundation of Scriber for Revelation

Abstract: In this article, we covered the institute of scribe in general, and the institute of scribe for divine revelation which has a special importance in preserving the Qur'an in special. For this reason, we examined the number of scribes who worked for the Prophet to record the divine revelation, and their names, duties, and responsibilities; touched the institutionalisation of Islamic scribes; checked whether they performed this job regarding their personal interests or on behalf of official authority. Lastly we looked at the group of the scribes to understand who worked longer and wrote more in Medinan and Meccan periods.

Key Words: Holy Qur'an, scribe, revelation, foundation, text.



Özet: Bu makalede, genel anlamda kâtiplik müessesesi, özel anlamda ise Kur'an'ın korunmasında önemli bir yer tutan vahiy kâtipliği kurumu ele alınmıştır. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber'in kâtiplerinin sayısı, isimleri ve görevleri üzerinde durulmuş, daha sonra vahiy kâtipliği müessesesinin oluşumuna temas edilmiş, ardından vahiy kâtipliği yapanların bunu resmî otorite adına mı yoksa özel ilgileri gereği mi yaptıkları meselesi ve Mekke

* Yrd. Doç. Dr. İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Bu çalışma "Kur'an'ın Metinleşme Süreci" (Ensar Neşriyat, İstanbul 2007) adlı çalışmamızın bir bölümünün gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2011, sayı: 30, ss. 185-210.

ve Medine döneminde en çok vahiy yazanların kimler olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerîm, kâtip, vahiy, kurum, metin.



1. Müessesenin Oluşması

İslâm ve Kur'an tarihinin en önemli meselelerinden biri Hz. Peygamber (a.s.)'e vahyedilmiş olan Kur'an'ın yazıya geçirilmesi hadisesidir. Hz. Peygamber ümmi[1] ve devlet başkanı vasfını haiz olduğu için, özel ve devlete

[1] Kur'an'da altı ayrı yerde (Bakara 2/78; Al-i İmran 3/20, 75; A'raf 7/157-158; Cuma 62/2) geçen ümmî kelimesi, okuma yazma bilmeyen, okuma-yazmayı öğrenmemiş, tahsil görmemiş, bilgisiz, bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış anlamına gelir. Ümmî, bağlılık ve mensubiyet bildiren bir sıfattır. Kur'an'da Hz. Peygamber'in ve Arapların vasfı olarak geçer. Peygamber ümmetine mensup veya Ümmü'l-Kurâ'dan olan kişiler için kullanılır. Bundan dolayı Mekke, "*Ümmü'l-Kurâ*" diye isimlendirilmiş, Hz. Peygamber de Ümmü'l-Kurâ'ya mensup olduğu için ümmî diye vasıflandırılmıştır. (Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1374/1955, XII, 34; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrut 1412/1992, I, 444; Isfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Halil), Beyrut 1422/2001, s. 23; Çetin, Nihad M., "Ümmî", *İA*, XIII, İstanbul 1965, s. 104). Taberî'ye göre, ümmî kelimesi anne anlamına gelen ümm'den türemiştir. (Bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Kahire 1373/1954, XXI, 4). Ümm (أمّ) ise, anne veya toplulukların ve kabilelerin oluşturduğu ümmetten türemiştir. Aynı kökten gelen ümmîye (أمية) gaflet ve cehalet anlamını ifade eder. (Bkz. el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 23) Ümm (أمّ)'ün çoğulu ümmât (أمّات)'dır. Ümmü'ş-şeyyi (امُّ الشي), bir şeyin aslı, orijini ve kaynağı demektir. (Bkz. el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhu'l-'Arabiyye,* (Thk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Beyrut 1399/1979, V, 1868; el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 23-24) Ümmî kelimesi doğrudan Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilmediğine delalet etmemektedir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir: Hz. Peygamber, risaletle görevlendirilmeden önce okuma-yazma bilmiyordu ve hicretin ilk yıllarına kadar da okuma-yazma bilmediği bir gerçektir. Hicretin VI. senesinde Hudeybiye Antlaşmasında Hz. Peygamber'in, kendi ismini yazabilecek kadar okuma-yazmayı öğrenmiş olması muhtemeldir. Yani onun vefatına yakın okur-yazar denemeyecek derecede okuma-yazmayı bir miktar öğrendiği doğrudur. (Bkz. Önkal, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", *SÜİFD*, Yıl: 1986, sy. 2, s. 249-262.) Araplara ümmî denmesi, onların okuma yazma bilmemelerin değil, puta tapmalarından dolayıdır, diyenler de vardır. (Şâhîn, Abdussabûr, *Târîhu'l-Kur'ân*, yy. 1414/1994, s. 134). Biz de Hz. Peygamber'in tamamen değil, okur-yazar denemeyecek kadar okuma yazma bildiği kanaatindeyiz.

ait işlerinde kullanmak üzere bazı kâtipler edinmişti. Tarihçiler, eserlerinde kâtiplik yani sekreterlik müessesesi hakkında tafsilatlı bilgiler sunmuşlardır.[2] Bu kâtipler arasında Hz. Peygamber'in mektuplarını, antlaşmalarını, savaş ve barışla ilgili yazışmalarını, akit ve borçlarını, savaş ganimetlerini ve toprak paylaşımıyla ilgili hususları yazan özel kâtiplerini zikredip bunlarla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.[3] Mesela, Belâzûrî (ö. 279/892), Kettânî (ö. 1962) ve A'zamî eserlerinde bunlar hakkında en geniş malumatı veren müelliflerdir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Belâzurî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf* adlı eseri, yaptıkları iş açısından kâtipleri kategorilere ayıran ilk eserdir.

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyleri yazdırmak için kâtipler edindiği[4] ve bunlara özel bir yer tahsis ettiği de zikredilmektedir.[5] Vahiy kâtipliği ile ilgili olarak burada ele alınması gereken ilk mesele, bu işi yapanların bunu kendi istekleri ile özel Mushaf edinmek amacıyla mı yaptıkları yoksa Hz. Peygamber tarafından görevlendirildikleri için mi bu işi yaptıkları hususudur. Kaynaklarda bu konularla ilgili malumat yok denecek kadar azdır.[6] Ancak vahiy yazanların başlangıçta bu işi kendi istekleri ile şahsi mushaf edinmek amacıyla yaptıkları söylenebilir. Zira özel mushaf sahibi olan sahabilere baktığımızda, bunların çoğunun aynı zamanda vahiy yazan kişiler olduklarını görürüz.[7] İncelediğimiz kaynaklarda

2 el-A'zamî, Muhammad Mustafa, *Küttâbu'n-Nebî,* Riyad 1401/1981, 21 vd.; Hamidullah, Muhammed, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi,* (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1967, s. 24.

3 el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye,* Beyrut trs., I, 119-124; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* 21-22. Caetani ise Hz. Peygamber'in özel kâtiplerinin olmadığını ifade ederek, *"Peygamber'in sâbit ve muayyen kâtipleri yoktu. Ashâbın kâh birini kâh diğerini kâtip sıfatı ile istihdam etmek âdeti idi"*, der. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Caetani, Leone, *İslâm Tarihi*, (Çev. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-27, VII, 403.

4 Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm,* (Trc. Ahmed Serdaroğlu), Kahire 1975, s. 166; Sâlih, Subhi, *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Beyrut 1965, s. 69-70; Kattân, Mennau'l-Halîl, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, yy. 1378, s. 49.

5 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 22.

6 Bu konuda bkz. Aydın, Zeynel, *Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, (Dan: Mehmet Paçacı), Ankara 2002, s. VII; el-Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, *Resmü'l-Mushaf ve Naktuhû*, Mekke 1425/2004, s. 92

7 Gelen vahiyleri yazarak kendine özel Mushaflar oluşturmuş Sahâbenin önde gelenleri arasında, Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eşari, Mikdad b. Esved, Hz. Âişe, Ali

vahiy kâtiplerinin bir nüsha kendileri için bir nüsha da Hz. Peygamber için yazdıklarına dair herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık.[8] Diğer taraftan okuma yazma bilen hemen herkesin Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yaptığı da zikredilmektedir.[9] Daha sonraları Hz. Peygamber bu vahiy kâtiplerinden bazılarını özel olarak bu iş için istihdam etmiş de olabilir. O takdirde bu yazılan belgelerin resmî bir arşivde saklanmış ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar derli toplu olarak bir yerde biriktirilmiş olması gerekirdi. Fakat Zeyd b. Sâbit, Hz. Peygamber'in Kur'an bir yerde toplanmadan vefat ettiğini bildirmektedir.[10] Şayet bunun aksi varit olmuş olsaydı, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an parçalarını bazı şahısların yanında aramak yerine bu belgelere başvurması gerekirdi. Yine onun Hz. Ömer'le birlikte mescidin kapısına oturup insanlardan Kur'an'ın yazılı belgelerini iki şahitle beraber kendilerine getirilmesini beklememeleri gerekirdi. Hane-i Saadet'te veya başka bir yerde böyle bir terekenin varlığı da söz konusu edilmediğine göre,[11] vahiy yazan kâtiplerin bunları kişisel olarak vahyin yazılı belgelerine sahip olmak amacıyla yazdıklarını söyleyebiliriz. Ancak buradan Hz. Peygamber'in hiçbir şekilde özel vahiy kâtibi olmadığı şeklinde bir kanaate ulaşmak da mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber kendisine bir vahiy geldiğinde, kâtiplerinden birini çağırır ve

b. Ebî Tâlib, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osmân, Hz. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Fatıma, Hafsa vb. sayılabilir. es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kurtuba trs. s. 50-88.

8 Ancak Salih Muhammed, herhangi bir kaynak belirtmeden Sahabenin yazmış olduğu vahiyleri kendileri için yazdığını kaydeder. Atıyye, Salih Muhammed Salih, *Resmu'l-Mushaf İhsâun ve Dirâsetun*, Trablus 1430/2001, s. 26. Eşref Muhammed de vahiy kâtiplerinin Peygamber'in huzurunda bir nüsha kendileri için bir nüsha da Peygamber için yazdıklarını ifade eder. O da bu konuda herhangi bir kaynak belirtmez. Tal'at, Eşref Muhammed Fuad, *Sefîru'l-Âlemîn fî Îzâhi ve Tahrîri ve Tahbîri Semîri't-Tâlibîn fî Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 2006, s. 18.

9 Akdemir, Sâlih, "Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi", *I. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler,* 1-3 Nisan 1994, Ankara 1994; *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım),* Ankara 1989, s. 66.

10 es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2007, s. 153.

11 Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiyye, yy. trs. s. 131. Ancak Subhi Salih herhangi bir kaynak belirtmeden, yazılan vahiylerin Hz. Peygamber'in evinde muhafaza edildiğini ifade eder. Sâlih, *Mebâhîs*, s. 73.

"Bu âyetleri falan sûrenin falan yerine koy" şeklinde talimat verirdi.[12] Bu da onun özel vahiy kâtipleri olduğunun somut bir göstergesidir. Şunu hemen ifade edelim ki, "Bu âyetleri falan sûrenin falan yerine koy" şeklindeki talimatlar, Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi yazdırmakla kalmadığı, aynı zamanda âyetleri sûrelerdeki yerlerine yerleştirdiğinin de bir göstergesidir.

Hemen hemen üçte ikisi Mekke'de nazil olan Kur'an'ın yazıyla tespit edilmesi, hicretten önce Mekke döneminde iken başlamıştı.[13] Mesela, Batılı oryantalistlerden Buhl, Peygamber'in, düşmanlarına meydan okuyup, kendi surelerine benzer on sure yazmalarını istemesini[14] ve önce gelen bazı ayetlerin nesh ve ilga edilmesini vahiylerin o dönemde yazıldığının bir göstergesi olarak kabul eder ve "zira bu ayetler yalnız şifahi olarak nakledilmiş olsa idi, nesh keyfiyeti zaruri olmazdı" der.[15] Durum böyle olmasına rağmen, bazı çağdaş batılı yazarların eserlerinde, bu dönemdeki yazım işinin resmî bir mahiyet taşımasının mümkün olmadığını dile getirmeleri oldukça ilginçtir.[16]

Medine dönemine gelindiğinde durum değişmiştir. Burada öncelikle şunu belirtmek gerekir: Devlet olmanın verdiği avantajlardan yararlanma imkânı, yazı kültürü ile tanışmış olma ve yazı malzemesine sahip olan Yahudilerle kurulan ilişkiler, Medine döneminde yazım faaliyetini hızlandırmış ve yazım işi orada Ensâr ve Muhacir tarafından daha sistemli ve düzenli bir şekilde yapılmaya başlamıştır.[17]

Sonuç olarak, Mekke döneminde vahiylerin yazılmaya başladığını ancak ne şekilde yazıldığının tam olarak bilinmediğini, yazım işinin Medi-

12 el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401/1981, "Fedâ'ilü'l-Kur'ân", 4, VI, 99-100; "Tefsîr", 18, V, 182-183

13 Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996, s. 86.

14 Hûd 11/13: (قل فأتوا بعشر سور مثله)

15 Frantz, Buhl, "Kur'an", *İA*, İstanbul 1967, VI, 1000.

16 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Draz, Muhammed, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev. Sâlih Akdemir), Ankara 2000, s. 31; Tahhân, İsmâîl Ahmed, *Târîhu'l-Kur'ân, Beyne Tesâhuli'l-Müslimîn ve Şübühâtü'l-Müsteşrikîn*, yy. 1984, s. 271.

17 Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu'l-Buldân*, (Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1350/1932, s. 458.

ne'ye oranla daha yavaş ve düzensiz yürüdüğünü, surelerin üçte ikisi burada nazil olmasına rağmen biraz sonra üzerinde durulacağı üzere konuyla ilgili olarak sadece Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ve Halid b. Saîd'in isimlerinin zikredildiğini ve bu işin başka kimler tarafından yapıldığının tespit edilemediğini söyleyebiliriz. Bu dönemdeki kâtiplerin bunu özel olarak kendileri adına mı yoksa Hz. Peygamber adına mı yaptıklarını tarihi verilerden istifade ile açıklığa kavuşturmamız mümkün değildir. Vahyin sistemli ve kurumsal bir amaç doğrultusunda yazılmasına ise Medine döneminde geçilmiş ve bu kurum, dönemin ortalarına doğru daha sistematik bir hale gelmiştir diyebiliriz.

2. Vahiy Kâtipleri

Hz. Peygamber'in kendisi okuma yazma bilmediği için özel yazışmalarını ve vahiylerini yazdırmakta kullandığı bazı kâtipleri vardı. Kur'an'ın yazımı konusunda ihtisas sahibi olanlara vahiy kâtibi denilmiştir.[18] İslâm ve özellikle de Kur'an tarihine dair yazılan eserleri incelediğimizde "Vahiy Kâtipleri" veya "Vahiy Yazanlar" gibi başlıklar altında birtakım isimlerin yer aldığını görürüz.[19] Biz burada vahiy kâtiplerinin sayısı, isimleri ve vahyi en çok kimlerin yazdığı gibi hususlarda bilgi vermeye çalışacağız.

İlgili literatürü incelediğimizde, özellikle İslâm tarihine dair eser yazan bazı yazarların, "Hz. Peygamber'in Kâtipleri" başlığı altında bazı isimlere yer verdiğini görürken,[20] Kur'an tarihi ile ilgili eser yazan bazı yazarların da bunu özelleştirerek "Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri" şeklinde bir

[18] ed-Düleymi, Ekrem Abd Halife, *Cemu'l-Kur'ân: Dirâse Tahliliyye li Merviyyâtihî*, Beyrut 1427/2006, s. 39.

[19] İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut trs., IV, 215; el-Cehşiyârî, Ebû Abdillah Muhammed b. Âbdûs, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, (Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz Şelebî), Mısır 1401/1980, s. 12; İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Heyet), Beyrut 1409/1988, V, 295; ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut 1409/1988, I, 369.

[20] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cevâmiû's-Sîre ve Hamsu Resâili Uhrâ* (Thk. İhsan Abbas, Nasîruddîn el-Esed, Ahmed Muhammed Şakir), Mısır trs. Bu eserde yer alan başlıklardan biri de '*Resûlullah (a.s.)'ın Kâtipleri*' dir. Bkz. s. 26-27.

ayırıma gittikleri dikkatimizi çekmektedir.[21] Ancak sonuçta her iki grupta yer alan isimlerin çoğunun müşterek olduğuna şahit oluruz. Bu da bizi, ilk etapta Hz. Peygamber'in kâtipleri arasında herhangi bir ayırım yapmayıp, vahiy ve diğer resmî evrakların yazımını belli şahıslara tahsis etmediği gibi bir düşüncesine sevk etmektedir. Durum ne olursa olsun, Hz. Peygamber'in sayıları yirmi dört ile kırk üç arasında değişen kâtipleri olduğu neredeyse bu konuda yazılan çoğu eserin ittifak ettiği bir husustur.[22]

Hz. Peygamber'in genel kâtiplerinin ve vahiy kâtiplerinin sayısı konusunda tarihçiler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda üzerinde ittifak sağlanmış herhangi bir rakam yoktur. Ancak Eşref Muhammed Fuâd *Sefîru'l-Âlemîn* adlı eserinde, vahiy kâtiplerinin on dört kişi olduğu söyler ve bunların isimlerini zikreder.[23] Hamîdullah, kâtiplik işinde daimi ya da ara sıra vazife yapan kırk üç sahâbenin isminin zikredildiğini kaydeder. Bunlardan bazılarının hususi olarak, yeni nazil olan Kur'an âyetlerinin yazılmasında görevlendirildiğini, bazılarının resmî mektup müsveddelerinin Hz. Peygamber'in onayına sunulmak üzere hazırlanmasında, devlet gelirlerinin hesabının tutulmasında, harp ganimet ve kazançlarının tespit ve dağıtımında istihdam edildiğini, bazılarının muhaberâtla meşgul olduklarını ve bazılarının da mahsulleri kaydettiklerini belirtir.[24] Mesela, Huseyn b. Numeyr ile

21 Meselâ, *'Fedâilü'l-Kur'ân'* adlı eserin yazarı İbn Kesîr, kitabının 27-36. sayfaları arasını "*Peygamber (s.a.v)'in Kâtipleri*" başlığına tahsis etmiştir. Bkz. İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân,* (Trc. Mehmet Sofuoğlu "*Kur'ân'ın Faziletleri*", İstanbul 1978), Beyrut trs. Ayrıca bkz. ez-Zencânî, Ebû Abdillah, *Târîhu'l-Kur'ân,* Kahire 1354/1935, s. 20-21.

22 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-Eşrâf,* (I, Thk. Muhammed Hamidullah, Mısır trs.; V, nşr. S.D.F. Goitein, Kudüs 1936), I, 531-532; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, (Thk. Rûhiyye en-Nehhâs), Dımaşk 1404/1984, II, 331-346; Halebî, Ali b. Burhâneddîn, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (İnsânu'l-'Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn), Mısır 1384/1964, III, 422; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115-117; Hamidullah, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi,* s. 27; ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân,* s. 20; Okiç, Tayyip, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995, s. 91; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119; Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hûrînî, *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Mısriyye fî Usûli'l-Hatiyyetü'l-Mertebiyye,* Kahire 1304/1887, s. 14.

23 Tal'at, *Sefîru'l-Âlemîn*, s. 17.

24 Hamidullah, *Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi,* s. 27.

Muğire b. Şu'be'nin Hz. Peygamber'in ihtiyacı olan şeyleri, bir başka rivayette borç ve muamelata dair evraklarını,[25] Abdullah b. Erkam ve Â'lâ b. Ukbe'nin borçlarını ve muâmelata dair işlerini, Zübeyr b. Avvâm ve Cuheym b. es-Salt'ın sadaka mallarını, Huzeyfe b. el-Yemân'ın zekât gelirlerini, Muaykıb b. Fâtıma'nın ganimetleri[26] ve Şurahbil b. Hasene'nin de krallara gönderilen mektuplarını yazdığı aktarılmaktadır.[27]

Bazı âlimlere göre Hz. Peygamber'in yirmi altı tane kâtibi vardı. Ali b. Burhâneddîn el-Halebî (ö. 1044/1635), bu sayının kırk iki olduğunu söyler.[28] *Muhtasar Tarihu Dımaşk* adlı eserde Hz. Peygamber'in yirmi dört kâtibinin ismi, biyografileri ve kâtiplik yaptıkları hususlar anlatılmıştır.[29] Bu sayı Âmiri'ye göre yirmi beş, Kurtubî'ye göre yirmi altı, Nureddin eş-Şebrâmellisî'ye göre kırk, el-Halebî, Abdussabur Şahin, Şerafettin Yaltkaya ve Zencânî'ye göre kırk üçtür.[30] Tayyip Okiç ise, en sahih rivayetlerden hareketle bu sayının yirmi dokuz olduğunu söyler.[31]

Biz, konunun daha iyi anlaşılması için vahyin yazımını Mekke ve Medine dönemi olmak üzere iki kategoride ele almak istiyoruz.

a. Mekke Dönemi

Ulaşabildiğimiz kaynaklarda görebildiğimiz kadarıyla Mekke'de vahiy yazanlardan başlıcaları şunlardır:

aa. Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656)

Mekke'de iken Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapan ve vahiy yazanlar arasında ismi en çok zikredilen ilk Kureyşli kişi Ebû Yahyâ Abdullah b.

25 ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'ân*, s. 41.

26 el-Askerî, Seyyid Murtazâ, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve Rivâyâtu'l-Medraseteyn*, Beyrut 1415/1995, s. 209.

27 ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'ân*, s. 41.

28 Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422.

29 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331-346.

30 ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 20; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119. Ayrıca bkz. Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115-117; Şerefeddin Yaltkaya, *Tarih-i Kur'an-ı Kerim*, Maarif Kütaphanesi, İstanbul 1332, s. 17.

31 Okiç, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, s. 91.

Sa'd b. Ebî Serh el-Âmirî'dir.[32] Bu şahıs hakkında kaynaklarda gerek lehinde ve gerekse aleyhinde çok farklı bilgiler yer aldığı için[33] biz burada onun hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz. Künyesi Ebû Yahyâ'dır.[34] Ne zaman Müslüman olduğu ihtilaflıdır.[35] İbn Sa'd, onun ilk Müslümanlardan olduğunu, ancak Medine'den Mekke'ye mürted olarak geri döndüğünü söylerken[36] İbn Abdilber, onun Mekke fethinden önce Müslüman olup Medine'ye hicret ettiğini kaydeder.[37] Peygamberimiz kendisine vahyedilen Mü'minûn 23/12-14. âyetleri yazmasını ona emir buyurunca o "Eğer Muhammed kendisine vahyedilen bir Nebi ise, işte ben de kendisine vahiy gelen bir peygamberim" dedi ve dinden dönerek Mekke'ye kaçtı.[38] O irtidat edip Mekke müşriklerinin yanına gittiği için Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber onun öldürülmesini emredince o da süt kardeşi[39] olan Hz. Osman'a sığınmıştı.[40] Sonradan pişmanlık duyduğunu bildirdi ve affedilmesi için Hz. Osman'ın Hz. Peygamber nezdinde aracı olmasını istedi.[41] Hz. Peygamber, Hz. Osman'ın ricası üzerine, kısa bir tereddütten sonra Abdullah'ı

32 Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Târîh*, Beyrut trs., II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah Muhammed, *el-İstî'âb fî Mâ'rifeti'l-Ashâb*, (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Kahire trs. I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdu's-Sârî*, Beyrut trs., VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; el-Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut trs. XX, 20; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, Ankara 1967, s. 40-41.

33 Mesela, Salih Muhammed Salih Atıyye, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'in dışındaki vahiy kâtiplerinin sahabenin en önde gelen değerli kişiler olduğunu söylerken bunun hakkında aynı şeyleri söylemez. Bkz. Atıyye, *Resmu'l-Mushaf*, s. 25.

34 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918.

35 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 84.

36 İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1377/1957, VII, 496-497; ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî el-Mâlikî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledûnniyye*, Bulak 1291, III, 373.

37 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918. Ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdilvahid eş-Şeybânî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, yy. 1280, III, 173.

38 ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut 2009, s. 705.

39 Onun annesi Hz. Osman'ı emzirdiği için bunlar süt kardeşi olarak kabul edilmektedirler.

40 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918-920.

41 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 141.

affedip bi'atını kabul etti.[42] O, fetihten sonra tekrar Müslüman oldu ve h. 36-37/656-657 yılında, 57 veya 59 yaşında secde halindeyken vefat etti.[43] Ancak babası Sa'd, münafıklardandı.[44]

Yukarıda da ifade edildiği üzere kaynaklarda bu şahısla ilgili olarak olumsuz bir imaj uyandıran bazı bilgilerle karşılaşılmaktadır. Şöyle ki, onun irtidat etmeden önce de vahiyleri yazdığı[45] ve Hz. Peygamber'in kendisine yazdırdığı âyetlerde bazı tasarrufta bulunduğu ve *'Peygamber'e gelenin aynısı bana da geldi'* dediği nakledilir.[46] Meselâ, bir rivayette kendisinin şöyle dediği aktarılır:

"Bir defasında Hz. Peygamber bana (عزيز حكيم) yazdırdı, ben (عليم حكيم) yazayım mı dedim, o da '*dilediğin gibi yaz, hepsi de doğrudur*' dedi. Bunun üzerine (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا): '*Allah'a yalan uydurandan daha zalim kim olabilir*' âyeti nazil oldu".[47]

A'zami, bu ve benzeri rivayetlerin isnadı olmadığı için sahih addedilemeyeceğini, bunların Abdullah b. Sa'd'a nispetinin uydurma olduğunu ve ona düşman olanlar tarafından bunların uydurulmuş olabileceğini,[48] bu rivayetleri daha sonra gelen âlimlerin aynen rivayet ettiğini ancak onun

---

42 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 496-497.

43 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 459; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk,* (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut trs., III, 173; İbn Abdilber, *el-İsti'âb*, III, 918-920; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil,* II, 313; ez-Zehebî, Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1405/1985, III, 33-35; İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* (Thk. Abdulazîz b. Abdillah b. Bâz), Beyrut 1411/1990, X, 27; ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 373; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403. Daha geniş bilgi için bkz. Fayda, Mustafâ, "Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", *DİA*, İstanbul 1998, I, 130-131. İbn Hacer onun h. 59'da vefat ettiğini kaydeder. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1971, IV, 109-111.

44 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif,* (Thk. Servet Ukkâşe; Trc. Hasan Ege, "*Nebiler ve Sahâbilerin Sireti*", İstanbul ts), Kahire trs. s. 300-301.

45 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 85.

46 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I, 532.

47 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, III, 918-920.

48 A'zamî bu rivayetlerin Hz. Osman ve taraftarlarına düşman olan Şiî İbn Kelbî tarafından uyrulduğunu kaydeder. Bkz. el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 89.

irtidat etme hadisesinin doğru olduğunu ifade eder.[49] Biz de bu rivayette zikredilen şahsın, Hz. Peygamber'e onun söylediğinden farklı bir şekilde yazıp yazamayacağını sorması üzerine, Hz. Peygamber'in de ona dilediği şekilde yazabileceğiyle ilgili ruhsat vermesi şeklinde geçen bilgilerin güvenilirliği konusunda bazı tereddütlere sahip olduğumuzu belirtmek istiyoruz. Şayet ona ruhsat verildi ise bu şekilde farklı yazım konusunda sınır ne olacak, mânayı bozmadıktan sonra isteyen dilediği gibi yazabilecek mi? Eğer böyle bir müsaadeden söz edilirse hangi lafzın asıl Kur'an metni olduğu konusunda bir kargaşa ortaya çıkmaz mı? Diğer taraftan, kendi isminin dahi farklı yazılmasına müsaade etmeyen bir Peygamber kendisine indirilen vahyin, indirildiğinden farklı bir şekilde yazılmasına nasıl müsaade edebilir? Bu sebepten dolayı vb. rivayetler konusunda daha hassas davranılması ve bunların daha titiz bir şekilde tahlilden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

ab. Halid b. Saîd (ö. 14/635)

Mekke döneminde vahiy yazan kâtiplerden bir diğeri olan Halid b. Saîd b. el-Âs[50] ilk Müslümanlar arasında yer alır.[51] A'zamî, Halid'in Mekke'de Habeşistan'a hicret etmeden, özellikle Rasûlullah ile beraber bulunduğu dönemde Kur'an'ı yazmış olabileceğini ve onun Medine'ye hicret ettikten sonra da Rasûlullah'ın bazı mektuplarını yazdığını ifade eder.[52] Taberî de, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Halid b. Saîd'in, Hz. Peygamber'in ihtiyacı durumunda yazdıklarını kaydeder.[53] Halid b. Saîd'in, Hz. Peygamber'in hu-

[49] el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 87.

[50] Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf,* I, 532; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd,* IV, 215-216; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1967, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî,* VII, 450; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

[51] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 94; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 298.

[52] el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 58.

[53] et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179. Ayrıca bkz. İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215.

zurunda kendisine verilen talimatlar doğrultusunda onun kâtipliğini yaptığı da aktarılmaktadır.[54]

b. Medine Dönemi

Medine dönemine gelindiğinde ise vahyi ilk defa yazan kişi olduğundan dolayı Ubey b. Ka'b'dan, daha sonra ismi en çok zikredilen kişi olarak Zeyd b. Sâbit'ten ve son olarak da Muâviye b. Ebî Süfyân'dan bahsedildiği dikkatlerimizi çekmektedir. Şunu hemen belirtelim ki bu vahiy kâtipleri sürekli olarak vahiy yazmakla meşgul olmuyorlardı. Bu işi dönüşümlü olarak yapıyorlardı.[55] Biz şimdi bunlar hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

ba. Ubey b. Ka'b (ö. 33/653)

Medine'de Hz. Peygamber'in Ensârdan ilk defa vahyini yazan kişidir, en çok vahiy yazanlar arasında yer almıştır.[56] Neccâr soyundandır. Künyesi Ebu'l-Munzir'dir. İslâm öncesi dönemde yazı bilgisiyle ön plana çıkmış olan Ubey, cahiliye döneminde çok az kişinin bildiği Arap yazısını yazmış,[57] daha sonra bu yazı bilgisindeki liyakatinden ve çalışkanlığından dolayı Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini yapmıştır.[58] Ne zaman doğduğu, İslâm'dan önceki hayatı ve inancı hususunda kaynaklarda tam olarak bilgi bulunmamaktadır.[59] Ubey, Bedir ve Uhud Savaşı'na katılmıştır.[60] Hz. Peygamber Ubey'i, Saîd b. Amr b. Nüfeyl ile kardeş ilan etmiştir.[61]

---

54 el-Askerî, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve Rivâyâtu'l-Medraseteyn*, s. 209.

55 ed-Düleymi, *Cemu'l-Kur'ân*, s. 42.

56 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* I, 531; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 68; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil,* II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* III, 422-423; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403.

57 Muhammed b. Sa'd bu konuda şöyle der: *"Ubey İslâmdan önce câhiliye döneminde de yazıyordu. Bu dönemde Araplar arasında yazma işi yaygın değildi. Ubey, İslam geldikten sonra Hz. Peygamber'in vahyini yazmaya başladı"*. İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331.

58 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 261. Ayrıca bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd,* IV, 215-216; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî,* VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir,* s. 40-41.

59 Atik, M. Kemal, "Ubey b. Ka'b ve Kıraat İlmindeki Yeri", *EÜİFD,* 1987, sy. 4, s. 150.

Zeyd b. Sâbit'den önce ve daha sonra kendisiyle beraber Hz. Peygamber'in vahyini yazanlar arasında zikredilen Ubey, aynı zamanda Hz. Peygamber'in mektuplarını da yazmıştır. O olmadığında Hz. Peygamber, Zeyd b. Sâbit'i çağırtır ve o da gelip vahyi yazardı.[62] Muhammed b. Seleme el-Kudaî (ö. 454/1062)'den naklen Kettânî, Hz. Peygamber'in vahyini Hz. Osman ile Hz. Ali'nin, bunlar olmadığı zamanlarda ise, Ubey ile Zeyd b. Sâbit'in yazdığını söyler.[63] Ayrıca Ubey ve Zeyd b. Sâbit'in, vahyi Hz. Peygamber'in huzurunda yazdıkları kaydedilmektedir.[64]

Ölüm tarihi ihtilaflı olan Ubey'in, Hz. Ömer döneminde h. 19, 20, 22, 23'de ya da Hz. Osman zamanında h. 32/652'de vefat ettiği söylenir.[65] Ali b. el-Medenî ise, Ubey, İbn Abbas ve Ebû Süfyân İbn Harb'in aynı yıl, Hz. Osman'ın hilafetinin başlangıcında vefat ettiklerini söyler.[66]

bb. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)

Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı hıfzedenler arasında yer alan[67] Zeyd b. Sâbit Sahâbe-i Kiram arasında Kur'ân okutmakla meşhur olan yedi Sahâbîden birisidir.[68] Kendisi, hicretten sonra Müslüman olmuştur. Rivayetlere göre Hz. Peygamber'e bir vahiy geldiğinde o, Zeyd b. Sâbit'i çağırır,

60 Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), yy. 1970, s. 35-36.

61 Muhammedî, Ebu'l-Fadl Mir, *Buhûs fî Târihi'l-Kur'ân ve Ulûmuhû*, Beyrut 1980, s. 116.

62 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 531; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403.

63 et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 114-115.

64 et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 68; Kastallani, *İrşâdü's-Sârî*, VII, 450.

65 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 261. İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 563. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, s. 184.

66 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 353-355, 500; VII, 161; Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 458; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 49, 50; Zehebî, Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1376, I, 17; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 16.

67 Bu konuda Katâde şunu rivayet eder: Enes b. Mâlik (r.a.)'e: "Nebî zamanında Kur'ân'ı hıfzedenler kimlerdir?" diye sordum. O da: Onlar şu dört kişidir, hepsi de Ensar'dandır: Übey b. Kâ'b. Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sabit ve Ebû Zeyd". Buhârî, *Sahîh*, VI, 103.

68 Bu konuda meşhur olanlardan bazıları şunlardır: Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Übey b, Ka'b, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ûd, Ebu'd-Derdâ ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî. İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*, İstanbul 1995, s. 156.

kendisine gelen vahyi yazmasını emreder ve vahyin nereye konulacağını ona söylerdi. Sonra yazdıklarını kendisine okumasını emreder ve hataları derhal düzeltirdi.[69] Bir rivayet göre Zeyd b. Sâbit ve Muâviye b. Ebî Süfyân, Hz. Peygamber'in vahiylerini yazmak için yanında en çok bulunan sahâbîlerdendir. Bunların vahiy yazmaktan başka işlerinin olmadığı aktarılır.[70] Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit hakkında söylemiş olduğu "…*Sen genç ve akıllı birisin, biz seni hiçbir kusurla ithâm etmiyoruz. Sen Resûlullah'ın vahyini yazıyordun. Kur'an'ı araştır ve onu bir araya topla…*"[71] ifadeleri Zeyd'in bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda vahiy yazdığını gösterir. Zeyd b. Sâbit, Medine'de vahiy kâtipleri içerisinde vahyi en çok yazan kişi olarak tanınır ve Hz. Peygamber'e düşkünlüğü ile bilinirdi. Çok yazdığından dolayı tarihi kaynaklarımızda vahiy kâtibi denilince akla Zeyd b. Sâbit gelir ve "kâtip" sıfatı genellikle Zeyd b. Sâbit için kullanılır.[72] Zeyd b. Sâbit "kâtip" olarak nitelendiği için, Hz. Peygamber'in resmî mahiyetteki tek kâtibinin Zeyd b. Sâbit olduğunu, onun dışındaki vahiy yazanların ise, özel mushaf sahibi sahâbîler olduğunu ifade edenler de vardır.[73] Ancak bize göre Hz. Peygamber'in resmî mahiyetteki tek kâtibi, Zeyd b. Sâbit değildir. Bunun dışında da resmî kâtipleri vardır. Bunlar arasında en faal olanı ve en çok yazanı Zeyd b. Sâbit olduğu için onun ismi ön plana çıkmış, âdeta kâtiplik

69 İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhîf*, s. 3.

70 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 27; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423. Ayrıca bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

71 el-Buhârî, "Fedâ'ilü'l-Kur'ân", 3, VI, 98. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, (Nşr. Mervân el-Atiyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takiyyuddîn), Beyrut 1415/1995, s. 281; Jeffery, Arthur, *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye li Tefsîrihi'l-Müsemmâ "el-Câmiu'l-Muharrer, Kahire 1954, s. 17-18..

72 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallani, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450.

73 Keleş, Ahmet, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi, Kur'ân Âyetlerinin Tevkîfîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar* (2001), c. XIV, sy. 1, s. 108.

vasfı onunla özdeşleşmiş ve daha sonra Hulafa-i Raşidin dönemindeki yazım işinde de bu şahıs görevlendirilmiştir.

bc. Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680)

602 veya 603 yılında Mekke'de doğmuştur. Rasûlullah'ın peygamberliğini ilan etmesinden sonra Kureyş'in diğer ileri gelenleriyle birlikte İslâm'a cephe alan ve Bedir Savaşı'nın ardından üstlendiği Mekke liderliğini şehrin fethine kadar sürdüren babasının gözetiminde bir şehzade gibi büyümüş ve onunla birlikte fetih sırasında Müslüman olmuştur. Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e kâtiplik yapmıştır.[74] Muâviye, 60/680 yılının Receb ayında Dımaşk'ta vefat etmiştir. Hz. Peygamber'den 163 hadis rivayet etmiş, bunlardan dördü Buhârî ve Müslim'de beşi yalnız Buhârî'de, dördü sadece Müslim'de yer almıştır.[75]

Kaynaklar Muaviye'nin kâtiplik yaptığı konusunda müttefiktirler. Ancak Muâviye'nin yapmış olduğu kâtipliğin niteliği hususunda ise rivayetlerdeki bilgiler farklılık arz etmektedir.[76] Ayrıca onun vahiy kâtipliği yaptığı ve Hz. Peygamber'den kıraat aldığı konusunda da ihtilaf vardır.[77] Diğer taraftan bazı rivayetlerde ise onun sadece vahiy kâtibi olduğu aktarılmaktadır.[78] Biz vahiy kâtibi olarak onun hangi metinleri yazdığı konusunda Âyetü'l-Kürsî'den başka herhangi bir âyet veya sûreyi yazdığı bilgisiyle karşılaşmadık.[79] Ancak hicretin ilk yıllarında, henüz Muâviye'nin Müslü-

74 Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Usfurî, *Târîhu Halife b. Hayyât,* (Thk. Suheyl Zekkâr,) yy., 1967, s. 77; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 349; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403.

75 Aycan, İrfan, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 332-334; Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emeviler*, Ankara 1993, s. 9-25.

76 Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, Ankara 2001, s. 46.

77 Muhammedî, *Buhûs*, s. 121.

78 ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 307.

79 ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 129.

man olmasından önce nazil olan[80] bu âyeti onun yazmasına imkân ve ihtimal olmadığını burada belirtmek gerekir.[81] Taberî ve Cehşiyârî (ö. 331/942) de onun vahiy yazma görevinin dışında diğer yazışmalarda istihdam edildiğini vurgulamaktadırlar.[82]

Sonuç olarak, Muâviye'nin kâtiplik yaptığını, ancak onun Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini de ifa ettiği konusundaki rivayetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü onun Müslüman olduktan sonraki kısa bir dönemde hangi vahiyleri yazdığı konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgiyle karşılaşılmamaktadır.

Burada son olarak özellikle Şiî kaynaklarda vahiy kâtibi olarak ismi ilk sırada geçtiği için Hz. Ali'nin kâtipliğinden de bahsetmek istiyoruz.

bd. Hz. Ali (ö. 40/661)

Şia'ya göre vahiy kâtipleri içerisinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in yanından hiçbir zaman ayrılmayan ve en çok vahiy yazan kişiler Zeyd b. Sâbit ve Ali b. Ebî Tâlib'dir.[83] Ebü'l-Fadl Mir Muhammedî, *Buhûsün fî Tarihi'l-Kur'ân ve Ulûmuh* adlı eserinde "Kimler Vahiy Kâtipliği Yapmıştır?" başlığı altında birinci sırada Hz. Ali'nin ismini verir. Daha sonra "kaynaklarda yer aldığına göre Ubey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Sâ'd. b. Ebî Serh, Muâviye b. Ebî Sufyân ve Osman b. Affân vahiy kâtipliği yapmıştır" der ve bunlardan ilk dördünün kesin olduğunu, son ikisinin ise vahiy kâtipliği yaptığına dair bir bilgi ile karşılaşmadığını ifade eder.[84]

3. Hz. Peygamber'in Diğer Kâtipleri:

Taradığımız eserlerde gördüğümüz kadarıyla, Hz. Peygamber'in vahiylerini, şahsına ve devlete ait diğer yazışmalarını yapanların sayıları bir hayli

80 İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Ğanîm), İstanbul 1984, I, 55.

81 Bu konuda bkz. Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, s. 46-47.

82 et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179; el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ*, s. 12.

83 ez-Zencânî, *Târîhu'l-Kur'ân,* s. 42.

84 Muhammedî, *Buhûs*, s. 113-122.

fazladır. Bu kâtiplerin kimler olduğu konusunda kaynaklarda pek çok isim zikredilir. Ancak bunlar arasında şu kırk yedi isim öne çıkmaktadır:

1. Hz. Ebû Bekir, 2. Hz. Ömer, 3. Hz. Osman, 4. Hz. Ali,[85] 5. Es'ad b. Zürâre, 6. Ebû Eyyûb el-Ensârî,[86] 7. Ebû Süfyân, 8. Ebû Seleme,[87] 9. Erkam b. Ebi'l-Erkam,[88] 10. Evs b. Havlî, 11. Büreyde b. el-Hasib, 12. Beşîr b. Sa'd b. Sa'lebe,[89] 13. Sâbit b. Kays,[90] 14. Ca'fer b. Ebî Tâlib, 15. Cehm b. Sa'd,[91] 16. Cüheym b. es-Salt,[92] 17. Hâtıb b. Amr,[93] 18. Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 59/678),[94] 19. Huseyn b. Numeyr,[95] 20. Hanzala b. er-Rabi' el-Esedî,[96] 21. Huveytıb b. Abdiluzza el-Âmiri (ö. 54/674),[97] 22. Halid b. Velîd (ö. 21/641),[98]

---

85 Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Sâlih, *Mebâhîs*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403. İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 361; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, 34-35, 98-99. Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'e bazen kâtiplik yaptıkları konusunda bkz. et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313.

86 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 32-33.

87 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 39-40.

88 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 44.

89 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 46-48.

90 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî, s*. 49.

91 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 49-50.

92 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 51.

93 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 52.

94 İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 54. İbn Abdilber, onun vefatı olarak Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra h. 36 tarihini vermiştir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 335.

95 Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, IV, 215-216; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 54.

96 Bütün kâtiplerin vekili mesabesinde olan Hanzala, Kûfe'de Muaviye zamanında vefat etmiştir. Bkz. Yakûbî, *Târîh*, II, 80; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 297; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi*, VII, 403; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

97 Huvaytib, 60 yaşında iken Mekke fethi günü Müslüman olmuştur. Bkz. ez-Zürkânî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledünniyye*, III, 372; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 57.

98 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 298; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*,

23. Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/657),[99] 24. Zeyd b. Erkâm (ö. 66 veya 68/685 veya 687),[100] 25. Sa'd b. er-Rabi' (ö. 12/625),[101] 26. Sa'd b. Ubâde,[102] 27. Şurahbil b. Hasene (ö. 18/639),[103] 28. Talha b. Ubeydillah (ö. 36/656),[104] 29. Âmir b. Füheyrâ,[105] 30. Abdullah b. Erkam ez-Zührî,[106] 31. Abdullah b. Ravâha (ö. 8/629),[107] 32. Abdullah b. Zeyd,[108] 33. Abdullah b. Ubey b. Selûl (ö. 12/633),[109] 34. A'la b. Ukbe,[110] 35. A'la b. el-Hadramî,[111] 36. Amr b. el-Âs

III, 422-423; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 61.

99 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 299; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41.

100 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 63.

101 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, II, 590; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 69.

102 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 70-71.

103 Hindiflerin Tâbihî kolundan olan Şurahbil b. Hasene, Kureyş'le antlaşmış bir kimsedir. Onun Kinde kabilesinden olduğu da rivayet edilmektedir. İlk Müslümanlardan ve Habeşistan'a hicret edenlerdendir. H. 18. senede Şam'da vefat etmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk*, II, 331; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Sâlih, *Mebâhis*, s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, 119; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 72.

104 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 74.

105 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 302; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 75.

106 İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 115; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119. Abdullah b. Erkam'ın, Hz. Peygamber'in krallara ve başkalarına gönderdiği mektuplarını da yazdığı konusunda bkz. Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423. Bu, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de kâtipliğini yapmış ve Hz. Osman'ın hilafeti zamanında vefat etmiştir. Bkz. el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 77.

107 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 422-423; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

108 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 304; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 83.

109 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, III, 423; Yâsîn, Muhammed Saîd, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'ân mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, Beyrut 1383/1964, s. 11-13; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 90.

110 et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, VI, 179; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215.

111 A'la b. el-Hadramî, hicretin on dördüncü senesinde Basra'ya giderken yolda vefat etmiştir. Bkz. Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 459; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, I, 532; et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 296; Kas-

(ö. 43/664),[112] 37. Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663),[113] 38. Muaykib b. Ebî Fâtıma,[114] 39. Muğire b. Şu'be (ö. 50/670),[115] 40. Münzir b. Amr,[116] 41. Yezid b. Ebî Süfyân,[117] 42. Muaz b. Cebel (ö. 18/640),[118] 43. Abdullah b. Amr b. el-As,[119] 44. Saîd b. el-Âs,[120] 45. Sâbit b. Kays (ö. 12/633),[121] 46. Ebân b. Saîd b. el-Âs,[122] 47. Hassan b. Sâbit.[123]

Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hûrînî (ö. 1291/1874) *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Mısriyye fî Usûli'l-Hattiyyetü'l-Mertebiyye* adlı eserinde sayıları bu kadar kalabalık olan kâtipler ile ilgili olarak, bunların hepsinin vahiy kâtibi olmadığını, bunlardan kâtipliğe en çok devam edenin hicretten sonra Zeyd

tallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* III, 422-423; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 94.

112 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 100.

113 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* III, 422-423; Doğrul, *Kur'ân Nedir*, s. 40-41; Yâsîn, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'ân mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, s. 11-13; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî*, s. 101.

114 İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 106.

115 Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 308; Heysemî, *Mecma'uz-Zevâ'id*, I, 153; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî,* VII, 450; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye,* III, 422-423; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 108.

116 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, IV, 418; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 109.

117 İbn Hazm, *Cevamiû's-Sîre*, s. 26; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 112.

118 Yakûbî, *Târîh*, II, 80; Buhl, *"Kur'ân", İA,* VI, 1000-1001; el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 103.

119 el-A'zamî, *Küttâbu'n-Nebî,* s. 90-91.

120 Yakûbî, *Târîh*, II, 80; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-216; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî,* X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî*, VII, 450; Şâhîn, *Târîhu'l-Kur'ân*, s. 119.

121 et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, III, 173; İbnü'l- Esîr, *el-Kâmil*, II, 313; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî,* VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân,* I, 369; Sâlih, *Mebâhîs,* s. 69-70.

122 Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân,* s. 459; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, I, 69; İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhu Dımaşk,* II, 331; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 295; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 27; Kastallânî, *İrşadu's-Sârî,* VII, 450; ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'İrfân*, I, 369; Caetani, *İslâm Tarihi,* VII, 403; Sâlih, *Mebâhis,* s. 69-70; Doğrul, *Kur'ân Nedir,* s. 40-41.

123 Buhl, "*Kur'ân*", VI, 1000-1001.

b. Sâbit, Mekke fethinden sonra ise Muâviye olduğunu kaydeder.[124] Ancak vahiy kâtipliği denilince aklımıza ilk sırada gelen isimlerden en önemlileri Ubey b. Kâb, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Ali b. Ebî Tâlib ve Osmân b. Affân'dır.[125]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu isimlerden başka vahiy yazmış olması ihtimal dâhilinde olan daha pek çok sahâbînin var olduğu tespit edilebilir. Rivayet malzemesinin dikkatli bir şekilde taranması sonucunda, yukarıda isimleri zikredilen vahiy kâtiplerine yeni isimler de katılabilir. Yani vahiy katibi sıfatıyla vasıflanan başka isimlerle de karşılaşılabilir. Bu isimlerle ilgili benimsenen görüş, söz konusu şahıslardan bazılarını Hz. Peygamber'in vahyin yazımı için görevlendirdiği ve bunlardan "Vahiy Kâtipliği" kurulunu oluşturarak Kur'an vahyini yazdırdığı yönündedir.[126]

Vahiy Kâtipliğinin Hz. Peygamber Sonrası Durumu

Vahiy kâtipliğinin Hz. Peygamber sonrası durumu denilince, aklımıza Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemi gelmektedir. İlgili literatür incelenecek olursa bu dönemde bu işi resmî mahiyette yapan kişi olarak Zeyd b. Sâbit'in ismi ön plana çıkmaktadır. Hz. Peygamber ve daha sonra halifeler döneminde Medine'de de bu işin asıl sorumluluğunu o üstlendiği için vahiy katibi ile Zeyd b. Sâbit ismi neredeyse özdeş hale gelmiştir. Hâlbuki onun dışında da kâtiplik yapan ve vahiy yazan pek çok isim vardır.

Hz. Ebû Bekir zamanında yazım işini Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit yapıyordu. Abdullah b. Erkam ve Hanzala b. er-Rabi' de Hz. Ebû Bekir'in kâtipliğini yapmıştır. Hz. Ebû Bekir halife olunca Zeyd b. Sâbit'i çağırdı ve ona:

---

[124] Ebu'l-Vefâ Nasr el-Vefai Hûrînî, *el-Metâliu'n-Nasriyyetü'l-Metâbiu'l-Mısriyye fî Usûli'l-Hatiyyetü'l-Mertebiyye,* Kahire 1304/1887, s. 14. Ayrıca bkz. Kettânî, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I, 117.

[125] Elçin Memmedzade, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Özsoy), Ankara 1999, s. 45-47

[126] Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine,* s. 178; Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci,* Ankara 2000, s. 116-117.

-Sen genç ve akıllı birisin, seni Hz. Peygamber hakkında kötü bir şeyle itham edemeyiz, sen onun vahiylerini yazıyordun, Kur'an'ı araştır ve onu topla, diyerek[127] ona kâtiplik görevini tevdi etti.

Hz. Ömer zamanında yazım işinde görev alanlar ise şunlardır: Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Erkam, Abdullah b. Halef el-Huzai ve Ebû Talha (ö. 31/651).

Hz. Osman zamanında ise Mervân b. Hakem, Abdülmelik b. Mervân ve Abdullah b. Erkam bu görevi üstlenmiştir.

Hz. Ali zamanında ise Saîd b. Nemran el-Hemadâni ve Abdullah b. Cafer bu sorumluluğu yerine getirmişlerdir.[128]

Bu şahıslardan bazılarının hangi konularda kâtiplik yaptıkları eserlerde kayıtlı olmasına rağmen, bazıların ne konusunda kâtiplik yaptığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Biz bunların kendilerine tevdi edilen görevlerle beraber, vahiylerin tekrar yazımı ve düzenlenmesi konusunda kâtiplik yaptıkları kanaatindeyiz.

Sonuç

Vahiylerin Mekke döneminde iken yazılmaya başladığı ancak orada ne şekilde yazıldığı tam olarak bilinmemektedir.

Mekke'deki yazım işi Medine'ye oranla daha yavaş ve düzensiz yürümüştür.

Sûrelerin üçte ikisi burada nazil olmasına rağmen konuyla ilgili olarak sadece Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ve Halid b. Saîd'in isimleri zikredilmektedir. Bu da bize bu işin orada başka kimler tarafından yapıldığının tam olarak tespit edilemediğini göstermektedir.

Mekke döneminin ilk vahiy kâtibi Kureyşli Abdullah b. Sâd b. Ebî Serh'tir. Ancak kaynaklarda bu şahısla ilgili olarak olumsuz izlenim bıra-

127 Ebû Ubeyd, *Fedâ'ilü'l-Kur'ân,* s. 281; el-Buhârî, "Fedâ'ilü'l-Kur'ân", 3, VI, 98; İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 217.

128 Bu kâtiplerin kimler olduğu ve faziletleri konusunda bkz. İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 215-219.

kabilecek bilgilerle karşılaşılmaktadır. Bu açıdan bu şahsın hayatı iyi tahlil edilmelidir.

Bu dönemdeki kâtiplerin bunu özel olarak kendileri adına mı yoksa Hz. Peygamber adına mı yaptıklarını tarihi verilerden istifade ile açıklığa kavuşturmamız mümkün değildir.

Vahyin sistemli ve kurumsal bir amaç doğrultusunda yazılmasına ise Medine döneminde geçilmiş ve bu kurum, dönemin ortalarına doğru daha sistematik bir hale gelmiştir.

Hz. Peygamber'in kâtipleri denilince aklımıza sadece vahyi yazan kâtipleri gelmemelidir.

Hz. Peygamber döneminde okuma-yazma bilen pek çok kişinin ona kâtiplik yaptığı görülmektedir. Ancak kaynaklardan hareketle bunların sayısının yirmi dört ile kırk üç arasında değiştiği söylenebilir.

Kâtiplerden kimin ne yazdığı meselesi ciddi şekilde araştırma gerektiren hususlardan birisidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Belâzurî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf* adlı eseri, yaptıkları iş açısından kâtipleri kategorilere ayıran ilk eserdir.

Ubey b. Kâ'b Medine'de, Zeyd b. Sâbit'ten önce, Hz. Peygamber'in vahiylerini yazan ilk kişidir.

Zeyd b. Sâbit hicretten sonra Müslüman olduğu için Mekke'de inen ayetlerin tamamını Zeyd'in dışındaki vahiy kâtipleri yazmışlardır.

Medine döneminde kâtiplik yapanlardan birisi de Muâviye'dir. Ancak onun Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini de yaptığı konusundaki rivayetler ihtiyatla karşılanmaktadır. Çünkü onun Müslüman olduktan sonraki kısa bir dönemde hangi vahiyleri yazdığı konusunda kaynaklarda tatmin edici bilgilerle karşılaşılmamaktadır.

Şiî kaynaklarda kâtiplerle ilgili yer alan bilgilerde ismi ilk sırada zikredilen kişi Hz. Ali'dir. Bunun yanında diğer üç halifenin de kâtiplik yaptığı-

nı anlıyoruz. Ancak kaynaklarda onların kâtiplikleri hususunda detaylı bilgiler yer almamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zeyd b. Sâbit'in yazmış olduğu Nisa sûresinin 95. âyeti hariç vahiy kâtiplerinden kimlerin hangi sûre veya ayetleri yazdıklarına dair kaynaklarda detaylı bilgiler yer almamaktadır.

Kaynakça

A'zamî, Muhammad Mustafâ, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad 1401/1981.

Akdemir, Sâlih, "*Kur'an'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi*", 1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 1-3 Nisan 1994, Ankara 1994; *Cumhûriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989.

Askerî, Seyyid Murtaza, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve Rivâyâtu'l-Nedreseteyn*, Beyrut 1415/1995.

Atıyye, Salih Muhammed Salih, *Resmu'l-Mushaf İhsâun ve Dirâsetun*, Trablus 1430/2001.

Atik, M. Kemal, "Ubey b. Ka'b ve Kıraat İlmindeki Yeri", *EÜİFD*, sy. 4, Kayseri 1987.

Aycan, İrfan, "Muâviye b. Ebî Süfyân", *DİA*, XXX, İstanbul 2005; *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyân*, Ankara 2001.

Aycan, İrfan-Sarıçam, İbrahim, *Emeviler*, Ankara 1993.

Aydın, Zeynel, *Kur'an'ın Yazılması ve Cem'i Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Dan: Mehmet Paçacı, Ankara 2002.

Aynî, Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* Beyrut ts.

Belâzurî, Belâzürî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Dâvûd (ö. 279/892), *Futûhu'l-Buldân*, (Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan), Kahire 1350/1932; *Ensâbü'l-Eşrâf,* (I, Thk. Muhammed Hamidullah), Mısır ts.; (V, Nşr. S. D. F. Goitein), Kudüs 1936.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401/1981.

Buhl, "Kur'ân", *İA*, VI, İstanbul 1967.

Caetani, Leone, İslâm Tarihi, (Çev. Hüseyin Cahit), İstanbul 1924-27.

Cehşiyârî, Ebû Abdillah Muhammed b. Âbdûs, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, (Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz Şelebî), Mısır 1401/1980.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, es-Sıhâh: Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhu'l-'Arabiyye, (Thk. Ahmed Abdulğafûr Attar), Beyrut 1399/1979.

Çetin, Nihad M., "Ümmî", İA, XIII, İstanbul 1965.

Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, Ankara 1967.

Draz, Muhammed, *Kur'ân'a Giriş,* (Çev. Sâlih Akdemir), Ankara 2000.

Düleymi, Ekrem Abd Halife, Cem'u'l-Kur'an: Dirase Tahliliyye li-Merviyyatihi, Beyrut 1427/2006.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), el-Bahru'l-Muhît, Beyrut 1412/1992.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/838), *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, (Nşr. Mervân el-Atiyye&Muhsin Harâbe&Vefâ Takiyyuddîn), Beyrut 1415/1995.

Ebü'l-Vefâ Nasr el-Vefâî Hurini, *el-Metâliu'n-Nasriyye li'l-Metâbiu'l-Mısriyye fî Usûli'l-Hatiyye,* Kahire 1304/1887.

Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine,* İstanbul 1998.

Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm,* (Trc. Ahmed Serdaroğlu) Kahire 1975.

Ersöz, İsmet, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 1996.

Fayda, Mustafâ, "Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh", *DİA*, I, İstanbul 1998.

Fermâvî, Abdülhay Hüseyin, *Resmü'l-Mushaf ve Naktuhû*, Mekke 1425/2004.

Fuad, Eşref Muhammed, *Sefiru'l-Alemin fî İzah ve Tahrir ve Tahbiri Semîri't-Tâlibîn fi Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 1426/2006.

Güneş, Arif, *Kur'ân-ı Kerîm'in Ortaya Çıkış Süreci,* Ankara 2000.

Halebî, Ali b. Burhâneddîn (ö. 1044/1635), *es-Sîretü'l-Halebiyye* (İnsânu'l-'uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn), Mısır 1384/1964.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr el-Usfurî, *Târîhu Halife b. Hayyât,* (Thk. Suheyl Zekkâr,) yy., 1967.

Hamidullah, Muhammed, Hemmam İbn Münebbih'in Sahîfesi, (Çev. Talat Koçyiğit), Ankara 1967.

Heysemî, Nûrüddîn Ali b. Ebi Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut 1967.

Isfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, (Thk. Muhammed Halil), Beyrut 1422/2001.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah Muhammed en-Nemerî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb,* (Thk. Ali Muhammed Bicâvî), Kahire trs.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd*, Beyrut ts.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1971; *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Thk. Abdulazîz b. Abdillah b. Bâz), Beyrut 1411/1990.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (ö. 456/1064), *Cevâmiû's-Sîre ve Hamsu Resâili Uhrâ*, (Thk. İhsan Abbas, Nasîruddîn el-Esed, Ahmed Muhammed Şakir), Mısır ts.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Thk. Heyet), Beyrut 1409/1988; *Fedâ'ilü'l-Kur'ân,* (Trc. Mehmet Sofuoğlu "*Kur'ân'ın Faziletleri*", İs-

tanbul 1978), Beyrut ts.; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Thk. Muhammed İbrâhîm el-Bennâ, Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülaziz Ğanîm), İstanbul 1984.

İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, (Thk. Servet Ukkâşe; Trc. Hasan Ege, "*Nebiler ve Sahâbilerin Sireti*", İstanbul ts), Kahire ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem (ö. 711/1311), *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, (thk. Rûhiyye en-Nehhâs), Dımaşk 1404/1984; *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1374/1955.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1377/1957.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerîm b. Abdilvahid eş-Şeybânî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, yy. 1280; *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1385/1965.

Jeffery, Arthur (ö. 1959 m.), *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mukaddimetü Kitâbü'l-Mebânî ve Mukaddimetü İbn Atiyye li Tefsîrihi'l-Müsemmâ "el-Câmiu'l-Muharrer, Kahire 1954.

Karaçam, İsmail, Kur'an-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati, İstanbul 1995.

Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Muhammed, *İrşadu's-Sârî*, Beyrut ts.

Kattân, Mennau'l-Halîl, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, yy. 1378.

Keleş, Ahmet, "Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi, Kur'ân Âyetlerinin Tevkîfîliği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *İslâmî Araştırmalar*, c. XIV, sy. 1, Ankara 2001.

Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, Beyrut ts.

Memmedzade, Elçin, *Vahiy Kâtipliği ve Hz. Peygamber'in Vahiy Kâtipleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Ömer Özsoy), Ankara 1999.

Mir Muhammedî, Ebü'l-Fadl, *Buhus fî Tarihi'l-Kur'ân ve Ulûmuhu*, Beyrut 1980.

Muhaysin, Muhammed Sâlim, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İskenderiyye, yy. trs.

Nöldeke, Theodor-Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, (Çev. Muammer Sencer), yy. 1970.

Okiç, Tayip, *Tefsîr ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri*, İstanbul 1995.

Önkal, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", SÜİFD, sy. 2, Konya 1986.

Sâlih, Subhi, *Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1981.

es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-Mesâhif*, Kurtuba trs.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1412/1992.

Şâhîn, Abdussabûr, Târîhu'l-Kur'ân, yy. 1414/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, Kahire 1373/1954; Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut ts.

Tahhân, İsmâîl Ahmed, *Târîhu'l-Kur'ân, Beyne Tesâhuli'l-Müslimîn ve Şübühâtü'l-Müsteşrikîn*, yy. 1984.

Tal'at, Eşref Muhammed Fuad, *Sefîru'l-Âlemîn fî Îzâhi ve Tahrîri ve Tahbîri Semîri't-Tâlibîn fî Resm ve Zabti'l-Kitâbi'l-Mübîn*, Mısır 2006,

Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih, *Târîh*, Beyrut ts.

Yaltkaya, Şerefeddin, *Tarih-i Kur'an-ı Kerim*, Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1332.

Yâsîn, Muhammed Saîd, *el-Burhân alâ Selâmeti'l-Kur'ân mine'z-Ziyâde ve'n-Noksân*, Beyrut 1383/1964.

Zehebî, Ebû Abdillah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî (ö. 748/1347), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Beyrut 1376; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1405/1985.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Beyrut 2009.

Zencânî, Ebû Abdillah, *Târîhu'l-Kur'ân*, Kahire 1354/1935.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut 1409/1988.

Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî el-Mâlikî, *Şerhu Mevâhibi'l-Ledûnniyye*, Bulak 1291.

❁❁❁

HANEFÎ USULCÜLERE GÖRE HZ. PEYGAMBERİN FİİLLERİ

Doç. Dr. İ. Hakkı ÜNAL

Giriş

Hz. Peygamberin fiilleri özellikle teşriî değerleri açısından usulcüler arasında ötedenberi tartışılagelmiş bir konudur. *Efâlu'r-Resûl* ilk asırlarda genellikle *sünnet* terimiyle karşılanmıştır. Sünnetle hadisin henüz eş anlamlı kabul edilmediği devirlerde Hz. Peygamberin fiilleri fıkhın temelini teşkil ediyordu. Zira dinle ilgili uygulamalar sözden çok Hz. Peygamberin tatbikatına dayanıyordu. Sözlü anlatımlar fiilî uygulamaları da nakletmekle beraber, daha çok, menâkıb, fezâil, fiten ve melâhım, zühd ve rekâik, kıyamet alametleri, cennet ve cehennem ahvâli gibi teorik açıklamalara yer veriyordu. O yüzden ilk iki asır içerisinde sünnet üzerinde yoğunlaşanlarla hadis konusunda uzman olanlar ayrı ayrı anılıyorlardı[1]. Birbakıma bunu daha sonra belirginleşen fakih-muhaddis ayırımının temeli kabul edebiliriz. Bu ayrımla birlikte hadis ve sünneti tanımlama farklılığı da ortaya çıktı. Hadisciler, Hz. Peygamberle ilgili bütün malumatı, onun fizîkî ve beşerî özelliklerinden Peygamberlikten önceki hayatına, söz ve tatbikatından hasâisine kadar herşeyi hadis çerçevesi içinde mütâlaa ettiler. Buna itiraz edenler de yok değildi. Mesela Buhârî şârihi Kirmânî (ö. 786) hadis ilmini, "bil ki, hadisin konusu, Allahın elçisi olması itibariyle Resûlullâhın zatıdır" diye tarif edince, Suyûtî (ö. 911)'nin hocası Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879), "Resulullahın zâtı hadis ilminin değil, tıp ilminin konusudur" diyerek hayretini dile getirmişti[2]. Ancak Hadisciler belki de böyle bir yaklaşımda haklı idiler. Çünkü onlar, Hz. Peygamberle ilgili en ufak bir bilgi kırıntısını bile sonrakilere aktarma gayreti içindeydiler. Bu malzemeyi değerlendirenler ise fakihlerdi. Onlar için hadis ve sünnet, ahkam içeren, başka bir deyişle teşriî bir değeri olan rivayetlerdi. Hz. Paygamberle ilgili nakledilen diğer malumatı yok saymasalar, hatta gereksiz bulmasalar bile, amelî açıdan dikkate almıyorlardı. Çünkü bu ma-

1. Bkz. Zürkânî, *Muvattâ Şerhi*, I, 4. (I-IV, el-Matbaatu'l-Kestelliye, Mısır- 1280 h.)
2. Suyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî*, I, 41. (I-II, 2. baskı, Beyrut-1979).

lumat insanların dînî ve hukûkî problemlerini çözmeye yardımcı olmuyordu. Ameş (ö. 148)in de belirttiği gibi, "hadisciler adeta eczâcı, fakihler ise tabib idiler." Ancak zamanla roller birbirine karışınca insanlar kime başvuracaklarını şaşırdıkları gibi, bazan ilaçları kendileri bulup tedavi olmaya çalıştılar. Bu da çoğunlukla hastalığın daha da artmasına yol açtı. O yüzden İslam tarihinde her zaman çok başarılı örneklerini göremediğimiz fakih-muhaddis işbirliğini, onların eserlerinde bugün sağlamak zorundayız. Bu yazımızda, Hz. Peygamberin fiillerini değerlendiren bazı hanefî usulcülerin görüşlerini takdim ederken onların konuyla ilgili bakış açılarını da öğrenmiş olacağız.

Hanefilere Göre Efâlu'r-Resûl

Hanefî usulcülere göre Hz. Peygamberin bir kasda mukârin, yani bir amaca yönelik fiilleri, teşrîî değeri bakımından dört kısımda mütâlaa edilir: Mübah, müstehab, vacib ve farz[3]. Cassâs (ö. 370) ın taksimi, Serahsî (ö. 490) nin bu taksiminden biraz farklıdır. Ona göre bu fiiller, vacib mendub ve mübah kategorisine ayrılırlar[4]. Diğer bir grupta ele alınabilecek bazı filler vardır ki bunlara *zelle* denir. Burada kasıt fiilin bizatihi kendisinde değil, aslında bulunur. Mesela "adam çamurda tökezledi" (زل الرجل فى الطين) denildiğinde, kasıt çamura basmak ve onda ısrar etmekte değil, ama yolda yürüme niyetinde mevcuttur. O yüzden zelle örnek alınmaya elverişli olmadığı gibi, Peygamberin uyku ve baygınlık halindeki fiilleri de hitab çerçevesine dahil değildirler[5]. Ayrıca zellenin, bizzat faili veya Allah tarafından açıklanması gerekir. Mesela Hz. Musa'nın, bir kıptîyi öldürdüğü zaman, "bu şeytanın amelindendir" (هذا من عمل الشيطان)[6] demesi ve Cenâbı Hakk'ın Hz. Adem hakkında, "Adem Rabbine isyan edip şaşırdı" (و عصى آدم ربه فغوى)[7] buyurması bu fiillerin uyulmaya elverişli olmadığının delilidir.[8]

Hz. Peygamberin sehv veya insanlık tabiatı gereği olan fiillerinin dışında kalan tatbikatının ümmet için ne gerektirdiği konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, delil bulunana kadar tevakkuf gerekir derken, bazıları da aleyhine bir delil olmadıkca bu tür fiillerin hepsine uymak gereklidir dediler. Hanefîlerden Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340) ye göre, "eğer Peygamber fiilinin sıfatı, yani vacib mi, mendub mu, mübah mı olduğu bilinirse bu sıfatla ittiba gerekir. Eğer sıfatı bilinmezse mübahlık sıfatı sabit olur ve ittiba ancak delilin kaim olmasıyla gerçekleşir." O şöyle der: "Hz. Peygamberin fiilinin zahiri, bizi bağlayıcı olduğuna dair bir

3. Serahsî, *Usûl*, II, 86. (I-II, İstanbul-1984).
4. Cassâs, *el-Füsûl*, III, 215. (I-III, 1. baskı, Kuveyt-1988).
5. Serâhsi, II, 86.
6. Kasas/15.
7. Tâhâ/121.
8. Serahsî, II, 86.

delil olmadıkca ittiba etmemizi gerektirmez.[9] Cassâs da hocasının görüşünü benimsemekle beraber, fiilin Peygambere has olduğuna dair bir delil yoksa, sıfatı bilinmese de ittibaın sabit olduğu kanaatındadır. Serahsîye göre doğru olan görüş budur.[10]

Cassâs, hocası Kerhî'nin görüşlerine tam destek verip savunmasını şöyle yapar: "Hz. Peygamberin fiilinin zahirini aynen yapmanın bize gerekli olmadığının delili şu ayetlerdir: "Ey iman edenler, Allaha ve Resûlüne itaat edin. İşittiğiniz halde ondan yüz çevirmeyin."[11] "De ki, eğer Allahı seviyorsanız bana uyunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve merhametlidir."[12]

Bu ayetlerde emrolunduğumuz taat ve ittiba, ancak, fiillerimizi bizden istenen vecih (sıfat, kategori) üzere yapmamızla hasıl olur. Eğer fiilinden, bizden ne istediği anlaşılmıyorsa, fiilin zahiri de buna delalet etmiyorsa, o zaman bu fiili vücûb üzere almak bize caiz olmaz. Çünkü bu fiilin vücûb ifade ettiği bilgisine sahip değiliz. Böyle bir anlayışla ittiba edersek, taat ve ittibada bulunmuş olmayız. Zira o bazen bir fiil yapar, fakat aynısını bizden istemez. Onun fiilinin zâhiri, bir emirle bizden birşey taleb etmesi gibi değildir. Çünkü o, ancak bizden murad ettiğini emreder. Emrin zahiri ise emrolunan şeyin iradesini gerektirir.[13]

Cassâs'a göre Hz. Peygamberin fiiline ittiba şartı, onun muradını ve o fiili hangi vecih (sıfat) üzere yaptığını bilmemize bağlıdır. Bu yüzden mesela, mübah veya mendub kategorisine giren bir fiilini vacib gibi ifâ edersek ona tabî olmamış oluruz. Cassâs buna şu örneği verir: Bir kimse bir iş yapsa, başka birisi de ona düşmanlık veya rekabet amacıyla aynı işi yapsa, ikinci şahıs zahirde aynı işi yapmış olmakla beraber birinciye tabi olmuş olmaz.[14]

Hz. Peygamberin bütün fiillerine uymanın mutlak manada vücûb ifade ettiğini iddia eden muhaliflerine karşı Cassâs onların delilleriyle karşılık verir. Onlar, "sizin çin Allahın Resûlünde güzel bir örnek vardır" (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)[15] ayetinin teessîyi (örnek almayı) zorunlu kıldığını söylerler. Halbuki ayet Cassâs'a göre örnek alma vücûbiyetinin nefyine delildir. Çünkü ayette adeta (لكم ان تتأسوا) "sizin için örnek almak vardır" buyuruluyor. Bu da mendûbiyet ifade eder. Bir delil olmadan vücûba hamletmek caiz değildir. Nasılki bi-

9. *el-Fusûl*, III, 215; Serahsî, II, 87.
10. Serahsî, II, 87.
11. Enfal/20.
12. Al-i İmran/31.
13. *el-Fusûl*, III, 217.
14. Aynı yer.
15. Ahzâb/21.

risi (كان النبى يفعل هكذا) "Peygamber şöyle şöyle yapardı" dese bu vücûb ifade etmez. Vücûb ifade etmesi için (عليك به) ve (ان تفعل كذا) "şöyle yapman gerekir" demesi lazımdır[16].

Serahsî de aynen Cassâs gibi (لقد كان لكم) ayetinden Hz. Peygamberin fiillerini örnek almanın vacib değil mübah olduğu sonucunu çıkartmakta ve şayet vücûb ifade etseydi kelamın hakkı (لكم) değil (عليكم) olurdu demektedir. Bu ayetten murad ona göre, Peygamberin getirdiğini tasdik ve ikrarla ona ittibadır. Hitab ayetin siyâkından anlaşılacağı üzere Ehl-i Kitab'adır[17].

Kanaatımızca Cassâs ve Serahsînin ayetle ilgili bu zorlama yorumları, Hz. Peygamberin her fiiline uymayı vacib sayan aşırı görüşe bir reaksiyondur. Ayette, "Allahın Resûlünde sizin için güzel bir numûne vardır" buyurulmuşsa, hiç şüphesiz Cenabı Hakkın muradı, insanların bu numûneyi benimsemeleri ve hayatlarına tatbik etmeleridir. Ancak görüşlerinden anlaşıldığına göre Cassâs ve Serahsînin arzuları bilinçli bir örnek alma keyfiyyetidir. Yani Hz. Peygamberin bizden ne istediğini tam anlayarak, fiillerinin hangi sıfat üzere olduğunu tayin ederek ona göre ittiba etmektir.

Serahsî, Hz. Peygamberin fiillerinin mutlak olarak ittibayı gerektirmesi halinde bunun bütün fiillerini kapsaması gerektiğini, bunun da fiilen mümkün olmadığını belirtir. Zira, bir kimsenin Hz. Peygamberin bütün fiillerini takib edebilmesi için gece-gündüz yanından ayrılmaması icabeder ki bu da imkansızdır.[18]

Cassâs da aynı gerekçeden hareketle Hz. Peygamberin fiilinin zahirine iktidanın vacib olmadığını söylemekte ve bütün fiillerini örnek almak fiilen imkansız olduğuna göre (لقد كان لكم فى رسول الله) ayetinin (لكم التأسى فى بعض افعاله) "bazı fiillerinde sizin için örnek alınacak şeyler vardır" takdirinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, örnek alınacak yönü tesbit için lafzın dışında başka bir delile de ihtiyaç vardır.[19] Görüldüğü gibi burada da Cassâs, muhaliflerine cevab verirken bir nevi polemik yapmaktadır.

Burada, çıkış noktaları farklı olmakla beraber hanefîlerin görüşleriyle bazı benzerlikler taşıyan İbn Hazm'ın görüşüne temas etmek yerinde olacaktır. İbn Hazm, Hz. Peygamberin sözüyle fiili arasında bir ayırım yaparak, sadece sözlü sünnetin vücûb ifade ettiğini, fiîlî sünnetin ise

16. *el-Fusûl*, III, 220.
17. Serahsî, II, 88.
18. Aynı yer.
19. *el-Fusûl*, III, 221.

vücûbiyetine dair bir delil yoksa nedb veya ibâha manası taşıdığını belirtir. Çünkü Hz. Peygamberin yaptığı gibi davranmamız bize Kur'an ve Sünnetle farz kılınmamıştır. Onu örnek almamız menbubtur. Eğer Hz. Peygamberin fiilleri de emirleri gibi farz olsaydı, geriye güzel örnek alınabilecek birşey kalmazdı. İbn Hazm fiile değil söze uymanın farziyyetine (و ما ينطق عن الهوى) "O hevâsından konuşmaz"[20] ayetini delil getirir. Ona göre ayette vahye "nutk" yani "konuşma" denmiştir. Halbuki fiilin konuşma (nutk) kapmasına girmeyeceği açıktır.[21] İbn Hazm, Hz. Peygamberin mutlak fiilinin mendûbiyet ifade ettiğini söyleyerek Cassâs ve Serahsî'nin fikrine benzer bir görüş ifade ederken, bu kanaata tamamen kendi zâhirî mantığıyla ulaşmıştır.

Cassâs ve Serahsî, Hz. Peygamberin mutlak fiilinin vücûb ifade etmediğine sünnetten de bazı delililer getirirler: Bir namaz esnasında terliklerini çıkartan Hz. Peygamberin cemaatı da aynı işi yapınca Hz. Peygamber niçin böyle yaptıklarını sormuş, onlar da, "siz çıkarttığınız için çıkarttık" demişlerdir. Bazılarına göre bu, ashabın Hz. Peygamberin fiilerine uymanın vacib olduğu kanaatında olduklarını göstermektedir. Halbuki Hz. Peygamber terliğinde pislik olduğu için çıkarttığını söyleyerek davranışının sebebini açıklamıştır. Serahsînin ifade ettiği gibi Onun fiili mutlak itaatı mucib olsaydı, "niçin çıkardınız?" sorusunun anlamı olmazdı.[22]

Hz. Peygamberin, Ramazanda bir-iki gece teravihe çıkıp daha sonra çıkmamasının sebebi sorulunca, "üzerinize farz olacağından korktum, farz olsaydı yerine getiremezdiniz" buyurması, mutlak fiiline ittibaın vücûb ifade etmediğine delildir. Eğer vacib olsaydı bu sözün bir anlamı olmazdı.[23]

Hanefî usulcülerin Hz. Peygamberin bir fiili terketmesi konusundaki görüşleri de aynıdır. Yani Peygamberin birşeyi terkettiğini görür ve bunun hangi maksatla (sıfatla) olduğunu bilmezsek, bu terkin ibaha yönünde olduğuna ve üzerimize vacib olmadığına karar veririz. Ancak bir fiili günah olduğu için terkettiyse onu terketmek bize vacibtir.[24] Serahsî bu konuda şu örneği verir: İçki yasaklanmamışken bile Hz. Peygamber içki içmiyordu. Ancak mübah olan (yani henüz yasaklanmamış olan) birşeyi içmeyi terketmek bize vacib değildi.[25]

---

20. Necm/3.
21. Selman Başaran, *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*, 203-204, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara-1977).
22. *el-Füsûl*, III, 222; Serahsî, II, 87-88.
23. *el-Füsûl*, III, 222-223; Serahsî, II, 88.
24. *el-Füsûl*, III, 228.
25. Serahsî, II, 88.

Hz. Peygamberin kendisine has fiilleriyle ilgili olarak da Hanefî usulcüler şu değerlendirmeyi yaparlar. Kerhî'ye göre bir fiilin Hz. Peygambere has olduğu, ümmetin o konuda Onunla müşterek olmamasından anlaşılır. Onun her fiili ya kendisine mahsustur, ya değildir. Her iki ihtimal eşit ise muaraza olduğundan delil gelene kadar tevakkuf edilir.[26] Bu konuda Serahsînin benimsediği görüş Cassâs'ın görüşüdür. Buna göre (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) ayetinde onun fiillerini örnek almanın cevazına delil vardır. Bu nass, bir fiilin Hz. Peygambere has olduğunu gösteren bir delil olmadıkca ma'mûlün bih olur. Mesela, "Zeyd o kadından ilişiğini kesince biz onu sana nikahladık ki, evlatlıkları, karılarıyla ilişkilerini kestikleri zaman o kadınlarla evlenmek hususunda müminlere bir güçlük olmasın."[27] ayetinde, Hz. Peygamber hakkındaki mutlak helallığın ümmet hakkında da sabit olduğuna delil vardır. Ancak, "müminlere değil, sadece sana mahsus" (خالصة لك من دون المؤمنين)[28] gibi ifadelerle Peygambere has olduğu bildirilen şeyler istisna edilmelidir. Eğer Peygamberin mutlak fiili ümmetin onu imtisali için delil olmasaydı (خالصة لك) ifadesinin bir manası olmazdı.[29] Serahsî bununla ilgili olarak şu örnekleri de verir: Hz. Peygamber yağmurlu bir günde toprak üzerinde namaz kılan Abdullah b. Revâha'ya (namazları cemedebileceğini kastederek) "bende senin için bir örnek yok mu?" (ألم يكن لك في أسوة) buyurunca, Abdullah, "sen azâd olunmuş bir rakabe için, bense azâd olunduğu bilinmeyen bir rakabe için çalışıyorum" karşılığını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "buna rağmen Allahtan en çok huşû edeniniz olmayı ümid ediyorum" buyurdu. Yine oruçlu iken öpme konusunu soran bir kadına Ümmü Seleme'nin, "Peygamber oruçluyken öperdi" cevabından tatmin olmayan kadının "biz Resûlullah gibi değiliz. Onun geçmiş ve gelecek günahları bağışlandı" demesi üzerine Hz. Peygamber, "ben Allaha karşı sizden daha müttakî ve onun sınırlarını daha iyi bilen biri olduğumu ümid ediyorum" buyurmuştur. Bu örneklerden anlaşılmaktadır ki kendisine mahsus olduğuna dair bir delil olmadıkca Hz. Peygamberin fiillerine ittiba asıldır.[30]

Hanefî usulcüler, Hz. Peygamberin fiilinin hangi kategoriye girdiğinin bilinmemesi durumunda "işin hakikatı anlaşılıncaya kadar tevakkuf ederim" diyenleri de eleştirirler. Bu görüşü savunanlara göre, Peygamber fiilinin sıfatını tayin müşkil olursa, o sıfata uygunluk yönünden ittiba imkansız olur. Çünkü burada fiilin aslına muvafakat yoktur. Mesela, Peygamber nafile bir fiil yapmış ve bizde onu farz olarak eda etmişsek bura-

26. A.g.e., II, 89.
27. Ahzâb/37.
28. Ahzâb/50.
29. Serahsî, II, 89.
30. Aynı yer.

da muvafakat değil, münâzaa vardır. O yüzden eğer vasfın tayini müşkilse fiilde muvafakat tahakkuk etmez. Bu durumda muhalefete de imkan yoktur. O halde delil gelene kadar tevakkuf etmek gerekir.[31]

Cassâs, "bize göre bunun hiçbir anlamı yoktur" der ve şöyle devam eder: "'O konuda tevakkuf ederim" sözü fiili yasaklamaktan ve ona mani olmaktan veya 'ona mani de olmam, failine tabi de olmam' sözünden hâlî değildir. Eğer yasaklar ve mani olursa tevakkuf batıl olur. Bu durumda şayet Hz. Peygamberin mübah kıldığı birşeyi yasaklamışsa ona bizzat muhalefet etmiş olur. Bu konuda bir hüküm vermem ve failini de kınamam denirse, işte inkar edilen mübahlık budur.[32] Serahsî de tevakkuf görüşünün batıl olduğunu savunarak şöyle der: "Eğer bu görüşün sahibi bu yolla ümmeti Hz. Peygamberin fiilini yapmaktan meneder ve onları kınarsa ittiba konusunda yasak sıfatı sabit olmuş olur. Eğer insanlara bu konuda mani olmaz ve onları da kınamazsa mübahlık sıfatı ortaya çıkar. Bu durumda hiçbir şekilde tevakkuf hasıl olmaz."[33]

Hanefî usulcülerin Hz. Peygamberin fiilleriyle ilgili olarak savundukları önemli bir görüş de, özellikle dini beyan eden fiillerin Kur'ân'a râcî olması gerektiği fikridir. Serahsî şöyle der: "Ulemamız şöyle demişlerdir: Hz. Peygamberin bir fiili ve sözü Kur'anda olana uygunsa, o takdirde Kur'andan sâdır olmuş ve oradakini açıklıyor olarak kabul edilir. Şafiîler ise, 'aksine bir delil olmadıkça Hz. Peygamberin bir fiili ve sözü başlı başına bir hüküm beyanıdır' derler.[34] Serahsî şu örneği verir: Biz, Hz. Peygamberin, cünüb olanın teyemmümü hakkındaki beyanını Kur'andan sadır olmuş kabul ediyoruz. Onunla, Cenabı Hakkın (أو لامستم النساء)[35] sözünün muradı açıklanmıştır ki bu da elle dokunmak dğil cimâdır. Şafiîler ise Hz. Peygamberin sözünü başlı başına bir hüküm beyanı saydıklarından (أو لامستم النساء) ayetini elle dokunmaya hamletmişler ve şöyle demişlerdir: Peygamberin bu konudaki sözü Kur'andan sadır olmuş kabul edilebileceği gibi, müstakil bir hüküm olarak teşrî kılınmış olarak da kabul edilebilir. Hz. Peygamberin hükmü zahiren ayetle bağlantılı değildir. O yüzden zahiri itibariyle müstakil bir hükmün beyanı olarak kabul edilir. Zahirine hamletmekte ilave bir fayda vardır. Sizin (yani hanefîlerin) dediğinize hamledersek, ayetle malum olan şeyi beyan ederek tekid etmiş oluruz. Halbuki yeni bir fayda ifade eden şey daha evladır.[36]

31. A.g.e., II, 87.
32. el-Füsûl, III, 227.
33. Serahsî, II, 87.
34. A.g.e., II. 97.
35. Maide/6.
36. Serahsî, II, 97.

Serahsî, "bizim delilimiz (ان هو الا وحى يوحى) "O, vahyolunan bir vahiydir"[37] ayetidir diyerek şöyle devam eder:" Bu ayette, peygamberin bir şerî hükümle ilgili sözü ve fiilinin vahiyden olduğuna delil vardır. Böyle bir fiil veya söz, metluv vahiy içinde zahir ve malum ise bunun Kur'andan sadır olduğunu biliriz. Eğer Kur'andan sadır olduğunu kabul etmezsek o konuda gayri metluv bir vahiy bulunduğunu ispata uğraşırız. İhtiyaç olmayan yerde ve şüpheli bir durumda vahyi ispat etmek caiz değildir.[38]

Burada görüldüğü üzere, hanefîlerin, özellikle reye dayanmayan şerî hükümleri Kur'âna ircâ etme çabaları son derece anlamlıdır. Zira Kur'ânın açıklayıcısı ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamberin şerî hüküm içeren bir fiili veya sözünün ana kaynağa dayadırılması Kur'ân-Sunnet bütünlüğü bakımından önemlidir. Buna karşılık Şafiîlerin Hz. Peygamberin Kur'andan müstakil hüküm koymadaki yetkisini vurgulamak çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu yüzden kolayca Kur'âna hamledilebilecek bir hadisi ona atfetmeyerek müstakil bir hüküm elde ederlerken, muhtemelen nassa, Şâri'in maksadını yansıtmayan bir anlam yüklemişlerdir.

Serahsî, Hz. Peygamberin fiilleri konusunda şafiîlerden ayrıldıkları diğer bir noktaya da şöyle işaret eder: Hz. Peygamberin fiili, Kur'anda olanı açıklıyor ve bu da bir zaman ve mekanda oluyorsa beyan, fiilin belli bir sıfat üzere gerçekleşmesiyle hasıl olmuş olur, zaman ve mekan beyanın şartından değildir. Şafiîler ise şöyle diyorlar: Hz. Peygamber mendub veya vacib bir fiili belirli bir mekan veya zamanda devamlı edâ ederse, bu mekan ve zamanın da o beyanın şartı olduğu anlaşılır. Serahsî, Hz. Peygamberin iki rekat tavaf namazını 'Makâm-ı İbrahim'in arkasında kılmasının, tavaf namazının bu mekana has olduğuna delalet etmiyeceğini ifade eder. Yani fiilî beyan namaz kılmakla gerçekleşmiş olduğu için, mekan beyanın şartından değildir.[39]

Değerlendirme ve Sonuç

Kerhî, Cassâs ve Serahsî gibi Hanefî usulcülerin *ef'âlu'r-Resûl* konusunda verdikleri bilgilerden anlaşıldığına göre, en azından kendi dönemlerinde, yani 4. ve 5. hicrî asırlarda Hz. Peygamberin fiilleri konusunda başlıca üç görüş bulunmaktadır. Birincisi, fiilin sıfatına bakmadan Hz. Peygamberin bütün fiillerine ittibaın vacib olduğu görüşünde olanlardır. Hanefîler bu görüşü benimsememektedirler. İkincisi, sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerinde tevakkufu, yani uyup uymama konusunda çekimser kalmayı tercih edenlerdir. Hanefîler bu görüşü de eleştirip reddetmişler-

37. Necm/4.
38. Serahsî, II 97-98.
39 A.g.e., II, 98.

dir. Üçüncüsü ise, sıfatı belli olan fiillere kendi sıfatları üzere ittiba eden, sıfatı belli olmayan fiillere uymayı ise mübah gören anlayıştırki, hanefîler bu görüşü savunmaktadırlar. Yani bir Peygamber fiili vacib ise vacib, mendub ise mendub olarak ittibaya elverişlidir. Mendub bir fiile vacib olarak uymak Peygambere muhalefettir. Hanefîler sıfatı belli olmayan Peygamber fiillerine uymayı mübah sayarak adeta insanları serbest bırakmışlar, bu noktada uyanlara da uymayanlara da mesûliyet yüklememişlerdir. Kanaatımızca bu üç görüş arasında en mutedili budur.

Hanefîlerin bu görüşü benimsemelerinin arkasında Hz. Peygambere bilinçli bir ittiba keyfiyyeti yatmaktadır. Buna göre, Kur'ân-ı Kerim'den Cenabı Hakkın muradını, emir ve yasaklarının illetlerini ve hikmetlerini anlamak nasıl önemliyse, Hz. Peygamberin söz ve fiillerinin muradını anlamak da son derece önemlidir. Günümüzde, Peygamber sünnetinin mahiyetini bilmeyen veya sünnet olarak takdim olunan hususların ma'mûlün bih olup olmadığını değerlendiremeyen insanımız, neredeyse Peygamber adına birbirleriyle boğaz boğaza gelmektedirler. Halbuki hadiscilerin hadis-sünnet çerçevesi içinde mütalaa ettikleri pekçok şey fukahâya göre amelî değeri olmayan hususlardır. Hanefîlerin değerlendirmesiyle bu çerçeveye giren birçok malumat ancak ibâha ifade eder. Dikkat olunursa bizim dînî hayatımız, ilk asırlardaki müçtehid imamların, yani fukahânın tanzim ettiği bir dînî hayattır. Bu anlamda bizim dînî hayatımıza, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud vb. meşhur hadisciler değil, bu hadiscilerden daha önce onların malzemelerini değerlendiren, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, İmam Şâfiî gibi alimler yön vermişlerdir. O yüzden hadis ve sünneti doğru değerlendirebilmek, bir başka deyişle Hz. Peygamberi doğru anlayabilmek için belki, hadiscilerden daha çok fukahânın görüşlerine eğilme zarureti vardır. Tabiatıyla onların da sünnetle ilgili hatalı yorumları, yanlış istidlalleri olabilir. Bunları değerlendirmek ilim adamlarının görevidir. Ancak, hadis-sünnet denilince bu alanı sadece hadiscilere tahsis edip, fukahânın görüşlerini gözardı etmek kanaatımızca isabetli değildir.

Hanefîlerin önem verdikleri diğer bir nokta da, Kur'ân-Sünnet bütünlüğüdür. Onlar, Kur'âna atfedilebilecek bir hadis veya sünneti, müstakil bir hüküm saymak yerine, Kur'ânın mücmelini beyan, mutlakını takyid, umûmunu tahsis şeklinde değerlendirerek şer'î hükümleri asıl kaynağına ircâ etme eğilimindedirler. Ancak hanefîler, Hz. Peygamberin bütün fiil ve sözlerinin vahiy kaynaklı olduğu görüşünü kabul etmezler. Onlara göre Hz. Peygamberin kendi reyine dayalı içtihadları vardır ve bu içtihadlarında yanılma ihtimali de mevcuttur. Hanefîlerin Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne verdikleri önem, onların bazı rivayetleri Kur'âna arzetmeleriyle de kendini göstermektedir. Burada detayına giremiyeceğimiz bu konuyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki, diğerleri arasında arz metodunu hem teorik olarak ele alıp işleyen, hem de pratik örneklerini gösteren tek mezheb Hanefî Mezhebidir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, 2003, s.261-266

FIKIH USÛLÜNÜN TANIMI, KONUSU VE FAYDASI*

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834)

Çeviren.: Doç. Dr. Ferhat KOCA**

I. FIKIH USÛLÜNÜN TANIMI

Fıkıh usûlü (usûl-i fıkıh) kavramı, birincisi isim tamlaması (izafet), diğeri özel isim olmak üzere, iki açıdan incelenir.

İzafet (isim tamlaması) itibariyle, muzaaf olan (tamlayan) "usûl" ve muzaafun ileyh (tamlanan) olan "fıkh" kelimelerinin tanımına ihtiyaç vardır. Çünkü, "bir bütünü bilmenin, onun parçalarını bilmeye bağlı olması" zorunluluğundan dolayı, yukarıdaki terkibin tanımı, onun içerdiği kelimelerin tanımlanmasına bağlıdır. Ayrıca, izafet, "sûrî cüz (formel tikel)" mevkiinde olduğu için, onun tanımına da ihtiyaç bulunmaktadır.

Muzaaf olan "usûl", "asl" kelimesinin çoğuludur. Asl, sözlükte, "üzerine başkasının bina edildiği şey" anlamına gelir. Terim olarak ise, "râcih, müstashap, küllî kaide, delil" manalarına kullanılır. Bu manalardan en uygun olanı, dördüncüsü olan "delîl" anlamıdır.

Burada, "asıl" kelimesinin sözlük anlamından terim anlamına nakledilmesinin "aslın hilâfına" olduğu ve ona sığınmaya gerek bulunmadığı söylenmiştir. Çünkü, aklî kuruluş, hükmün delili üzerine bina edilmesi gibi, mutlak "kuruluş" kapsamına girer. Binaenaleyh o, duvarın temel üzerine bina edilmesi gibi, hissî kuruluşu da içerir. Aklî kuruluş, hükmün delili üzerine bina edilişi gibidir. Burada aklî mana olan usûl-i fıkhın "fıkh"a izafe edilmesi, ondan maksadın aklî kuruluş olduğuna delalet etmektedir.

Muzaafun ileyh olan "fıkh", sözlükte "anlayış" demektir. Terim olarak ise, "şer'î hükümleri tafsîlî delillerinden istidlâl ederek bilmektir." Ayrıca, "mükelleflerin itikadî olmayan (ve) kasten yaptıkları amelleri tasdik etmek (bilmek)", "kişinin amel bakımından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi", "şer'î-fer'î hükümlerin tafsîlî delillerinden elde edilmesi" ve "dinden olduğu zaruretle bilinen bilgilerin tümü" şekillerinde de tarif edilmiştir.

Bu tanımlardan her birine çeşitli itirazlar yapılmıştır.

"Bilgi (el-ilm)" kelimesi, "zannî bilgiler" anlamına da yorulması halinde, yukarıdaki tanımlardan en uygun olanı, birinci tanımdır. Çünkü, fıkıh ilminin çoğunluğu zanlardan meydana gelir.

* Bu metin, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/11834) *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ılmi'l-usûl* (Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife) adlı eserinin 3-6. sayfaları arasının tercümesidir.

** Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi e-mail: ferhatkoca@yapoo.com

zanlardan meydana gelir.

İzafetin anlamı, muzaafın, muzaafun ileyhin anlamı itibariyle, muzaafun ileyhe has olmasıdır. Fıkıh usûlü de dayanağı ve müstenedi olması sebebiyle, fıkha has olan şeylerdir.

Özel isim olması bakımından usûl-i fıkıh, "kendileriyle şer'î-fer'î hükümlerin tafsilî delillerinden istinbatına ulaşılan kaideleri bilmektir." Ayrıca, "şer'î-fer'î ahkamın istinbatına ulaştıran kaideleri bilmek", "ahkamın istinbatına ulaştıran kaidelerin bizzat kendisi" ve "fıkhın yolları" şeklinde de tarif edilmiştir.

Tanımdaki "tafsilî delillerden" ifadesini belirtmekle, zımnen tanımın gerektirdiği (lâzımî) anlamı açıklamaktadır. Zira, bundan maksat, ahkamın tafsilî olarak istinbat edilmesidir. Bu ise, ancak tafsilî delillerinden olabilir. Yine bu ifade, hilaf ve cedel ilimlerini tanım dışı bırakmak için açıklama (tahkik, verification) yoluyla tanıma ilave edilmiştir. Her ne kadar, hilaf ve cedel ilimleri, fıkıh meselelerine götüren kuralları içerseler de bu tahkik gayesiyle değil, sadece hasmı ilzam etmek amacıyladır.

Bazı bilginlerin, usûl-i fıkhın tanımına "bilgi (el-ilm)" kelimesiyle başlamaları sebebiyle, burada "mutlak (absolute) bilgi"nin tanımını yapmamız yerinde olur.

Bu konuda bilginler arasında oldukça fazla görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Râzî'nin (ö.606/1209) de içerisinde bulunduğu bir grup, "mutlak bilginin zaruri olduğunu ve bu sebeple onun tanımlanmasının güç olacağını" söylemişlerdir. Onlar bu konuda delil değeri olmayan şeyleri delil olarak getirmişlerdir. Her akıl sahibinin vicdanıyla bildiği, "bilginin zaruri ve müktesep (tecrübe veya akıl yürütme yoluyla kazanılmış, acquired) olması" şeklindeki ayırım, onların iddialarını çürütme konusunda yeterlidir.

Cüveynî'nin (ö.478/1085) içinde bulunduğu bir grup ise, "bilgi nazarîdir; ancak onun tarifi zordur ve o, ancak alt kavramlara ayırmakla (taksim, bölümleme, division) ve örnek vererek (misal, analoji) bilinebilir" demişlerdir. Mesela, itikat ya kesindir ya da kesin değildir. Kesin ya gerçeğe uygundur (mutabık, adequate) ya da gerçeğe uygun değildir (gayr-i mutabık, inadequate). Mutabık ya sabittir ya da sabit değildir. Dolayısıyla, bu taksimden kesin, mutabık, sabit bir itikat ortaya çıkar ve işte o, "bilgi"dir.

Bu görüşe şu şekilde cevap verilir: Bu iddiaya karşı, "eğer taksim ve misal, bilginin mahiyetini diğer şeylerden ayırmayı ifade ederlerse, bilginin tanımı için de uygun olurlar ve bunda da güçlük söz konusu olmaz; şayet, böyle bir ayırımı ifade etmezlerse, onlarla bilginin mahiyetini tanımak uygun olmaz" cevabı verilmiştir.

Bilginlerin çoğunluğu (cumhur) ise, mutlak bilginin nazari (speculative) olup, tarifinin güç olmadığını belirterek, bu konuda çeşitli tanımlar sevk etmişlerdir.

1. "Bilgi (el-ilm), herhangi bir zaruret veya delil sebebiyle, bir şeye olduğu gibi inanmaktır."

Bu tanımda geçen "inanmak" kelimesi, kesin olan ve olmayan inançları kapsamaktadır. Bu tanımın, "kesin olan" inanç ile kayıtlandığı varsayılırsa, imkansız olanın (müstahil, impossible) bilgisi tanım dışı kalır. Çünkü, "müstahîl", ittifakla "şey (thing)" değildir.

2. "Bilgi, bilineni (malumu) olduğu şekilde bilmektir (marifet)."

Yüce Allah'ın bilgisi bu tanımın dışında kalır. Zira, onun ilmi, "bilgi (marifet)" olarak isimlendirilemez.

3. "Bilgi, bulunduğu kişinin bilen (alim) olmasını gerektiren veya bulunduğu

kişiye bilen adının verilmesini icap eden şeylerdir."

Bilginin tanımında "bilen (alim)" kelimesi bulunduğu için bu tanım kısır döngüyü (devr) gerektirir.

4. "Bilgi öyle bir şeydir ki, ancak ona sahip olanlar bir işi yerli yerinde yapabilirler."

Bu tanıma karşı, alimin yerli yerinde yapmasına gücünün yetmeyeceği -müstahil gibi- nice bilgiler bulunduğu şeklinde bir itiraz yapılmıştır.

5. "Bilgi, kesin, mutâbık (gerçeğe uygun) bir inançtır."

Bu tanıma göre, tasavvurlar (tasarım, concept) bilgi oldukları halde, söz konusu tanımın dışında kalır.

6. "Bilgi, bir şeyin suretinin (şekil, figure) akılda meydana gelmesi veya akılda meydana gelen surettir."

Bu tanıma göre bilgi; zan, şüphe, vehim ve cehl-i mürekkebi (yanlış hüküm) de içine alır. Bazı bilginler, bu tanımı, adı geçen hususlara şamil olan, en genel anlamında "bilgi"nin tanımı olarak kabul etmişlerdir. Burada bilginin, şüphe, vehim ve mürekkep cehalet için kullanılmış olması, onun sözlük ve terim manasına aykırıdır.

7. "Bilgi, iki tarafına –(aynı anda) hem aleyhine hem lehine- ihtimali olmayan bir hükümdür."

Ne var ki, tasavvur, bilgi olmakla beraber, bu tanımın dışında kalır.

8. "Bilgi, bulunduğu yeri temyiz etmeyi gerektiren (ve) hiçbir şekilde zıddına ihtimali bulunmayan bir sıfattır."

Bu tanım hakkında ise, ilahi kudretle âdetin bozulması mümkün olduğu için, âdete (tabiî kanunlara) dayalı bilgilerin, zıddına ihtimalinin bulunduğu söylenmiştir.

9. "Bilgi, öyle bir sıfattır ki, onunla idrak edilecek şeyler, idrak eden kimseye açık hale gelir."

Bu tanımda, idrak (cognition), mecazen "bilgi" anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla, söz konusu bu tanım, bir şeyi yine kendisiyle tarif etmek demektir. Kaldı ki, tanımlarda mecaz kullanılması makbul değildir. Ayrıca, bu tarifin, "en özel cins (cinsü'l-ehas)" olan en genel manada meşhur olduğu iddiası da kabul edilmemiştir.

10. "Bilgi, kişide bilinenlerin (mezkur) kendisiyle açık hale geldiği (tecelli ettiği) bir sıfattır."

Muhakkık eş-Şerîf (ö.816/1413) şöyle der: "Bilginin mahiyetini açıklama konusunda söylenenlerin en güzeli budur. Çünkü, "mezkur", ihtilafsız bir şekilde hem mevcudu, hem yok olanı (madum), hem mümkünü ve hem de müstahili içine alır; müfret, mürekkep, tümel ve tikeli kapsar. Tecelli ise, tam inkişaftır. Bu sebeple, tanımın anlamı, "bilgi öyle bir sıfattır ki, onunla, bulunduğu kişiye, içerisinde karışıklık bulunmayan tam bir inkişafla, bilinen şeyler ortaya çıkar. Böylece, mürekkep cehalet (yanlış bilgi) ve isabet eden mukallidin itikadı bu tanımın dışında kalır. Zira o, gerçekte, kalp üzerinde bir düğüm olup, onda tam bir inkişaf ve düğümü çözecek bir açılım yoktur."

Bu tanıma göre, duyuların idraki de tanım dışı kalır. Çünkü, şayet onunla dilsel anlatım (lisanî zikir) kast edilirse, açıkça anlaşılacağı üzere, tanımdaki "bilinenlerin (mezkurun bih)" kaydının herhangi bir etkisi olmaz. Eğer "bilinen (mezkur)" kaydı ile "zikr" ve "zükr"ü içine alan şeyler kast ediliyorsa, o zaman da ya müşterekin ya da hakikat ve mecazın arasını birleştirme (cem') söz konusu olur. Halbuki, bu şekildeki birleştirmeler, tanımlarda kullanılmayan hususlardır.

Yukarıdaki sözler, bilginin tanımı konusunda söylenenlerin tümü olup, onların

her birine karşı yapılan itirazları öğrenmiş bulunuyorsun.

Bana göre, bilginin tanımında en uygun olan şudur: "Bilgi, kendisiyle, ulaşılmak istenenin (matlûb) tam bir inkişafla açıldığı bir sıfattır."

Yukarıdaki itirazların hiçbiri bu tanım için söz konusu değildir. (Bu hususu sen de) iyi düşün!

Bilginin tanımı konusunda söylenenleri öğrendikten sonra, bil ki, bir şeyin mutlak tanımı bazen hakikî, bazen de ismî (nominale définition) olur.

Hakiki tanım, gerçek mahiyetlerin tarifidir. İsmî tanım ise, itibarî mahiyetlerin tarifidir. Yani, dili vazedenin, hizasına bir isim koymayı düşündüğü şeyin hakiki bir mahiyeti ya vardır ya da yoktur. Hakiki mahiyeti varsa, vazedenin aklından geçen, o şeyin hakikatinin kendisi veya onun çeşitli yönleri ve ona ait olan durumlardır (itibarlar). Bu takdirde, hakiki mahiyetin, hakiki mahiyet olması bakımından, ismin nesnesiyle (müsemması) tarif edilmesi hakiki bir tariftir (ve) zihinde, mahiyetin bütün veya bazı zatî özellikleriyle tasavvurunu veya onların arazlarıyla (ilinek, accident) ya da mürekkepleriyle (complex) tasavvurunu ifade eder.

İsmin anlamını (mefhum, comprehension) tarif ve vazedenin kendisini düşünüp de karşısına isim koyduğu tanım ise, ismî tarif olup, daha meşhur lafzıyla karşılığına ismin konulduğu şeyi açıklar.

Yok olanların (ma'dûm) tanımı ise, ancak ismî olur. Zira, onların hakikatleri bulunmayıp, yalnızca mefhumları vardır.

Varlıkların (mevcûdât) tanımı ise, bazen ismî, bazen de hakiki olur. Çünkü, onların hem mefhumları hem de hakikatleri vardır.

Varlıkların hakiki ve ismî tanımlarının her birinde ittirat ve in'ikâs şarttır.

İttirat, tanım bulunduğu zaman, tanımlananın (nesne) da bulunmasıdır. Bu sebeple, tanımlananın fertlerinden olmayan hiçbir şey, bu tarif içerisine giremez. İttirat, yabancı fertlerin atılması manasınadır ve dolayısıyla "mani"dir.

İn'ikâs ise, tanımlanmış bulunduğu zaman, tanımın bulunması ve onun fertlerinden herhangi birinin tanım dışı kalmamasıdır. İn'ikâs, fertlerini bir araya getirme anlamınadır ve bu sebeple o "câmi'"dir.

Bilgi (el-ilm), zorunlu olarak zarûrî ve nazarî şeklinde iki kısma ayrılır.

Zarûrî bilgi, elde edilmesinde akıl yürütmeye (nazar, speculation) ihtiyaç duyulmayan; nazarî bilgi ise, elde edilmesinde akıl yürütmeye ihtiyaç duyulan bilgidir.

Nazar (akıl yürütme, speculation), kendisiyle bilgi veya zan talep edilen fikirdir. Ayrıca, nazar, "bilinmeyenin (meçhul) bilinebilmesi için makulün düşünülmesidir", "nefsin, tasavvurî veya tasdikî olarak bilinen şeylerden genel ilkelere ulaşmaya meyletmesidir. Bu genel ilkeler ise, suretlerin tek tek kendilerine arz edildiği tasavvurî veya tasdikî bilgilerdir" şekillerinde de tarif edilmiştir.

Zaruri ve nazari bilgiden her biri tasavvur (apprehension) ve tasdik (assent) olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlar hakkında mantık ilminde geniş bilgi mevcuttur.

Delil, "üzerinde doğru düşünüldüğü takdirde, kendisiyle haberî bir matluba (önermesel bilgiye) ulaşmak mümkün olan şey", "kendisi üzerinde doğru bir akıl yürütmeyle, başkasının bilgisine ulaşmak mümkün olan şey", "kendisini bilmek, başka bir şeyi bilmeyi gerektiren şey", "bilinen işleri bilinmeyene ulaşmak için düzenlemek" şekillerinde tarif edilmiştir.

Emâre, "doğru akıl yürütmeyle (sahih nazar), zanna ulaşmak mümkün olan şeydir."

Zan (opinion), "tercihe şayan (râcih, probable) bir mümkündür (tecvîz)."

Vehim (varlık aleminde karşılığı bulunmayan zihnî suret, fiction), "tercihe şayan görülmeyen (mercûh) bir mümkündür (tecvîz)."

Şek (doubt), "zihnin (bir konunun) iki yönü arasında tereddüt etmesidir."

Zanda, tercih edilen tarafın (râcihiyet) meydana geleceğine dair bir hüküm vardır ve bu hüküm, söz konusu racihiyetin zıddı olan mercûhun meydana gelme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Vehimde, iki zıt tarafla hüküm vermek imkansız (muhal, absurd) olduğu için hüküm mevcut değildir. Çünkü, bazen zannın ilgili olduğu zıt tarafla hükmedilebilir. Şayet, tercihe şayan olmayan (mercûh) zıt taraf ile hükmedilirse, -ki o, vehmin ilgili olduğu alandır- o takdirde iki zıtla birlikte hükmedilmiş olur.

Şekte ise, meydana gelmesi ve gelmemesi akıl bakımından birbirine denk olan iki taraftan herhangi biriyle hüküm verilmez. Eğer, iki taraftan biriyle hüküm verilirse, bu durumda, tercih delili olmadan tercih yapılmış olur. İkisiyle birlikte hüküm verilirse, o zaman da birbirine zıt iki tarafla hüküm verilmiş olur.

İtikat (inanç, belief) terim olarak, "bulunduğu kişide, mücerret (soyut, abstract) bir surette kendisinin kesin olmasını veya bir işin varlık (sübut) ya da yokluğunu (nefy) gerektiren bir manadır." "Bir şey hakkında, nefis mutmain olmadan, kesin kanaate varmaktır" şeklinde de tarif edilmiştir. Ayrıca, kesin olsun veya olmasın, gerçeğe uygun (mutâbık) olsun veya olmasın, sabit olsun veya olmasın (her türlü) "tasdik"e de "itikat" adı verilmiştir. Bu durumda, cehl-i mürekkep (yanlış hüküm) ve taklit de bu tanım içerisine girer. Çünkü, cehl-i mürekkep, gerçeğe uymayan (mutâbık olmayan) bir hükümdür. Taklit, sırf başkasının sözüyle bir işin varlık veya yokluğu hakkında kesin (hükme) varmaktır. Basit cehalet (cehl-i basît, bilgisizlik) ise, bilgi ve itikadın karşıtıdır, ancak bu karşıtlık (bilgi) yetisinin (meleke) olmaması anlamına gelir. Yani, kendisinde olduğu kimseyi bilen veya inanan (mu'tekid) yapan bilgi ve inancın bulunmamasıdır.

II. FIKIH USÛLÜNÜN KONUSU

"Bir ilmin konusu" demek, o ilmin zâtî arazlarından (özsel ilinek) bahsedildiği yer demektir. Burada arazdan (ilinek) maksat, bir şey(in mahiyetin)den ayrı, fakat onun üzerine yüklenmiş olan şeydir. Burada söz konusu şeye "zâtî araz", denilmesinin sebebi, onun, başka bir şeye (ya) onun zatı sebebiyle katılmış olmasıdır; insan için "idrak" gibi; veya onun zatına denk bir iş vasıtasıyla katılmış olmasıdır; taaccüp vasıtasıyla insan için "gülmek" gibi; veya o araza dahil olup, ondan daha genel olan bir şey vasıtasıyla ona katılmış olmasıdır; hayvan (canlı) olması vasıtasıyla, insan için "hareket" gibi.

Burada, zâtî arazlardan bahsetmekten maksat, onları fıkıh usûlünün alanı içerisine sokmaktır. "Kitap, kendisiyle hüküm sabit olan şeydir" sözünde olduğu gibi. Veya, fıkıh usûlünün bölümleri üzerine yorulmasıdır. "Emir vücup ifade eder" cümlesinde olduğu gibi. Veya, onu, fıkıh usûlünün zâtî arazları üzerine yormaktır. "Nas, medlulüne (delâlet ettiği şeye) kesin bir şekilde delalet eder" sözümüz gibi. Veya, fıkıh usûlünün zâtî arazlarının çeşitleri üzerine yormaktır. "Bir kısmı tahsis edilen âm, geride kalan fertlerine zannî olarak delâlet eder" cümlemiz gibi.

Fıkıh usûlünün konularının tamamı, deliller ve hükümler için zâtî arazları ispat etmeye yöneliktir. Bu da hükümler için deliller ispat edilmesi, ahkamın da delillerle sabit olması demektir. Yani, bu ilmin bütün meselesi, ispat ve sübuttur.

Fıkıh usûlünün konusu, sadece küllî-sem'î (şer'î) delillerdir. Bu deliller hakkında bilgi sahibi olmak, kişiyi, onların cüzîlerinden hareketle mükellefin fiilleri hak-

kında hüküm verebilme kudretine ulaştırır. Küllî-sem'î delillerin hallerinden maksat ise, hükümlerin ispatıyla ilgili olan konulardır ve bu konular delil için zâtî (arazlar)dır. Ancak, bu konuda yukarıdaki birinci görüş daha uygundur.

III. FIKIH USÛLÜ İLMİNİN FAYDASI

Fıkıh ilminin faydası, Allah'ın hükümlerini bilmek veya onlar hakkında zan (sahibi) olmaktır. Madem ki, bu gaye, yüce bir gayedir. Bu yüksek mevkie sahip olan ilmin talibinin, bu gayeyi bilmesi ve ona vakıf olması, bu ilim hakkındaki gayretlerini artırmasını gerektirir ve ona olan rağbetini bollaştırır. Çünkü, onun amacı, iki cihan saadetini kazandırmaktır.

IV. FIKIH USÛLÜ İLMİNİN YARARLANDIĞI İLİMLER

Fıkıh usûlünün yararlandığı ilimler üç tanedir.

Birincisi, Kelam ilmidir. Çünkü, şerî deliller, Cenabı Hakk'ı ve peygamberin doğruluğunu tanımaya bağlıdır. Bu iki konu, kelam ilminde incelenmiştir. Ayrıca, bu iki meselenin delilleri, Kelamın konularındandır.

İkincisi, Arap dilidir. Zira, Kitap ve sünnet Arapça olduğu için, onları anlamak ve onlarla istidlâlde bulunmak, Arap dilini bilmeye bağlıdır.

Üçüncüsü, tasavvurları açısından şer'î hükümlerdir. Çünkü, usûlün amacı, bu hükümleri ispat veya nefyetmektir. Örneğin, "Emir vücup, nehiy tahrim içindir", "Namaz vaciptir", "Riba haramdır" hükümleri gibi.

Bu konuyu burada anlatışımızın sebebi, bu bölümün içine giren konuların -anlayış sahibine gizli kalmayacağı gibi- bu ilmin talibine daha fazla basiret gerektirmiş olmasıdır.

NASR HÂMİD EBÛ ZEYD'İN NASS-OLGU İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA 'ULÛMU'L-KUR'ÂN'I ELEŞTİRİSİ (*)

NASR HÂMID ABÛ ZAYD'S CRITIQUE OF 'ULÛM AL-QUR'AN IN THE CONTEXT OF TEXT-FACT RELATIONSHIP

ÖMER ÖZSOY
DR., A.Ü. İLAHİYAT FAK. AR. GÖRV., ANKARA

Dr.Nasr Hâmid Ebû Zeyd

Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Ebû Zeyd 09.05.1992 tarihinde profesörlüğe yükseltilmesi için Kahire Üniversitesi'ne başvurur. Bilimsel çalışmaları olarak değerlendirilmek üzere çok sayıda makale ve araştırmasının yanısıra iki kitap takdim eder (*el-İmâmu'ş-Şâfiî ve Te'sîsu'l-İdûyûlûciyyeti'l-Vasatiyye*, Kahire 1992; *Naqdu'l-Hitâbi'd-Dînî*, Kahire 1992). Üniversite Bilimsel Komisyonu, Ebû Zeyd'in çalışmalarını içeren dosyayı incelemek üzere üç profesörden oluşan bir jüri teşkil eder (Mahmûd 'Ali Mekki, Mahmûd 'Avnî Abdurraûf, Abdussabûr Şâhin). Jüri üyelerinden ikisi dosya hakkında olumlu rapor verirken, A. Şahin'in raporunda adayın çalışmalarının profesör ünvanı alması için yetersiz olduğu belirtilmektedir. Üniversite Bilimsel Komisyonu, teamüle aykırı olarak azınlığın görüşünü benimsemek suretiyle, adayın profesörlüğe yükseltilmesini onaylamaz. Bundan doğan rahatsızlık üzerine 17.12.1992 tarihinde toplanan Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyeleri, A. Şahin'in raporunun bilimsel kriterlere uygun hazırlanmadığı gerekçesiyle, Ebû Zeyd'e profesörlük ünvanı verilmesi doğrultusunda oybirliği ile tavsiye kararı alırlar. 18.03.1993'de toplanan Üniversite Senatosu'ndan farklı bir karar çıkmaz. Bu kez olumsuz kararın altında, daha önce adayın çalışmaları hakkında olumlu rapor vermiş bulunan iki jüri üyesinin imzaları da yer almaktadır. Olay tam bir sansasyona dönüşmüştür. Buna, irtidad gerekçesiyle bir grup avukat tarafından açılan Ebû Zeyd ile eşi Dr.İbtihâl Yûnus'un boşanma davası da eklenince, olay bütün yönleriyle basına intikal eder. Bu çerçevede *el-Ahrâm* gazetesi 07.04.1993 tarihli sayısından itibaren *el-Hıvâru'l-Qavmî* köşesini bu konuya tahsis eder. Taraflara söz hakkı verilen köşede öncelikle A. Şâhin'in ve Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünün raporları tam metin olarak neşredilir.

Ebu Zeyd'e yönelik ithamlar özetle şu noktalarda yoğunlaşmaktadır: Kur'an ve sünnet'in boyunduruğundan kurtulmaya çağırmaktadır; gayb konusunda saldırgan ifadeler kullanmaktadır; Selef'i layık olmadıkları biçimde nitelemekte ve onlara karşı asılsız ithamlarda bulunmaktadır (Örn: Osman, Kur'an'ı Kureyş lehcesine göre yazdırmakla kabilecilik yapmıştır, demektedir); Kur'an metninin mevsukiyeti ile ilgili şüpheler ortaya atmaktadır; Kur'an'ın icazı ve ezeliliğine olan inancı bir hurafe olarak nitelemektedir vb.

Başlıca Çalışmaları:

el-İtticâhu'l-'Aqlî fi't-Tefsîr. Dirâse fî Qadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Qur'ân 'inde'l-Mu'tezile, Beyrut 1983.

Felsefetu't-Te'vîl. Dirâse fî Te'vîli'l-Qur'ân 'inde Muhyiddin 'Arabî, Beyrut 1983.

"Mefhûmu'n-Nazm 'inde 'Abdilqâhir. Qirâ'a fi Dav'i'l-Uslûbiyye", *Mecelle Fusûl* 5(1985), 1.

"es-Sîretu'n-Nebeviyye Sîre Şa'biyye", *Mecelle Câmi'a Usâkâ li'd-Dirâsâti'l-Ecnebiyye* 71 (1986).

"Al-Ghazalis Theory of Interpretation", *Journal of Osaka University of Foreign Studies* 72 (1987).

Mefhûmu'n-Nass. Dirâse fi 'Ulûmi'l-Qur'ân, Kahire 1990.

el-İmâmuş-Şâfiî ve Te'sîsu'l-İdûyûlûciyyeti'l-Vasatiyye, Kahire 1992.

Naqdu'l-Hitâbi'd-Dînî, Kahire 1992.

KAYNAKLAR

el-Mecelle 19.02.1994 (731. sayı)

el-Ahrâm 07.04.1993 ve izleyen sayılar

el-Musavver (Receb 1414), 3211. sayı.

(İlgili yayınlardan haberdar eden Sayın Hüsnü Özer ve Sönmez Kutlu'ya teşekkür ederim).

Mısır'lı bilim adamı Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Kur'an ilimlerine ilişkin çalışması *Mefhûmu'n-Nass*, üzerinde durmaya değer pek çok tespit ve eleştiri içermektedir. Biz bu yazıda –başlıktan da anlaşılmış olacağı gibi–, yazarın

*Bu yazı Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Mefhûmu' n-Nass. Dirâse fi 'Ulûmi l Kur'ân* (y.y. 1990, 359 s.) adlı çalışmasını tanıtmak amacıyla, 23-24 Aralık 1993 tarihlerinde A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde düzenlenen "İslami Bilimlerde Yeni Yöntem Arayışları" konulu panelde sunulan tebliğden geliştirilmiştir. Metinde geçen parantez içi sayfa numaraları bu kitaba aittir.

bu kitapta yer verdiği nass (metin) -olgu (tarih) ilişkisini eksen alan eleştirilerinin bir tanıtım ve değerlendirmesini yapmayı deneyeceğiz. Ebu Zeyd'in çalışmasının belki de en özgün yanı, bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştiri konusu yapmasıdır. Zira, "Kur'an ilimleri" (*Ulûmu'l-Kur'ân*) olarak isimlendirilen geleneksel ilmi uğraş alanlarının herbiri üzerine eski ve yeni pek çok eleştiri yöneltilmiştir. Ancak doğrudan *Ulûmu'l-Kur'ân*'a yönelik bir eleştiri -en azından İslam dünyasında- yenidir. Nitekim Nasr Ebû Zeyd eleştirilerine bu 'Kur'an ilimleri' isimlendirmesinden başlamaktadır. Ona göre Kur'an ilmi olarak isimlendirilen uğraş alanlarının herbiri, aslında ya dilbilimin (*ilmu'l-luğa*) ya da, edebi incelemenin (*dirâse edebiyye*) konusudur. Dolayısıyla, ilgilendikleri metnin Kur'an metni olması dışında onları Kur'an ilmi olarak nitelemeyi haklı kılacak bir sebep yoktur. Edebi inceleme ise başlı başına bir disiplindir ve kendine özgü yöntemleri vardır. O halde Kur'an metnini doğrudan doğruya dilbilimin ve edebi inceleme yöntemlerinin konusu yapmak daha gerçekçi bir tutum olacaktır (s. 21 vd). Bu söylem bize, 60'lı yıllarda Emin el-Huli'nin öncülüğünü yaptığı; ancak teorik temellendirmesi yolunda attığı birkaç adımın ötesinde herhangi bir uygulama örneği vermediği/veremediği edebi tefsir[1] yöntemini hatırlatmaktadır:

> ...benim anlayışıma göre, günümüzde Tefsir planlı-programlı, sistematik ve her yönüyle eksiksiz edebi inceleme demektir. Bugün Tefsir'in asıl amacı, sadece ve sadece edebi olmak durumundadır ve bunun ötesinde herhangi bir gaye ve değerlendirmeden asla etkilenmemelidir. Bütün diğer amaçların gerçekleşebilmesi de buna bağlıdır..[2]

Bunları söylerken el-Huli de Kur'an'ı salt edebi incelemenin konusu kılmaya çalışıyordu. Dahası, kendi ifadesinden rahatlıkla anlaşılabileceği üzere; o, Kur'an'ı sağlıklı bir biçimde anlamanın tek yolu olarak 'edebi tefsir yöntemi[3] şeklinde isimlendirdiği yaklaşım tarzını gösteriyordu. Aslında el-Huli önerdiği yöntemle, anlama ve yorumlama eylemlerinin arasındaki farka işaret ediyordu. Ona göre, insanların Kur'an'ı yorumlamaya hakları vardır ve bunu yaparken Kur'an karşısındaki ideolojik tutumlarının etkin olması doğaldır. Ancak, anlama sürecinde ideolojik yaklaşım sergilemek, Kur'an'ı doğru anlamayı imkansız kılmaktadır:

> ... [Kur'an'dan hüküm çıkarma veya herhangi bir görüşü ona dayandırma gibi] ikincil hedefler de, ancak Arapça'nın bu biricik kitabının, onu anlaşılır kılacak tam ve gerçek bir edebi incelemeye tabi tutulmasıyla gerçekleşecektir.[4]

Ebu Zeyd'in temel hareket noktası da bundan farklı değildir:

> ..Kültürümüzde ve düşünce hayatımızda hakim olan 'ideolojik yaklaşım'ı aşabilmemiz için gerekli olan 'bilimsel zihniyet'in biricik güvencesi, -nassı eksen alan- bu edebi incelemedir (s.13).

Esasen 'edebi tefsir/inceleme' olarak isimlendirilen yöntem, bazı batılı Kur'an araştırmalarında izlenen 'tarihsel yöntem'le büyük paralellikler arzetmektedir. Şu farkla ki; oryantalist, Kur'an ifadelerinin tarihsel bağlamlarından hareketle, Peygamber'in bu sözlerle neyi kastetmiş olabileceğini anlamaya çalışırken;[5] müslüman edebiyat araştırmacısının önerdiği yöntemde ise, -söz konusu tarihsel bağlamda- Allah'ın neyi kastetmiş olabileceği araştırılmaktadır. Ama olaya nass açısından bakıldığında, her ikisinde de amaçlanan, nassın delaletini belirlemektir. Sonuç olarak 'tarihsel' veya 'edebi' yöntemin Kur'an'ın anlaşılmasında nesnelliği aradığı ve ideolojiden kaynaklanan riske tamamen kapalı olmamakla birlikte, bunu büyük ölçüde yakaladığı söylenebilir.

---

[1] Emin el-Huli önerdiği yöntemi geliştirme ve örneklendirme imkanı bulamamıştı. Ancak eşi Aişe Abdurrahman, halen sürdürdüğü çalışmalarını onun metoduna uygun olarak hazırladığını söylemektedir (bkz. *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire 1980; ayrıca bkz. *el-İ'câzu'l-Beyânî ve Mesâ'il İbni'l-Ezrak. Dirâse Kur'âniyye Luğaviyye ve Beyâniyye*, Kahire 1987). A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü nezdinde Aişe Abdurrahman'ın eserleri ve kullandığı 'edebi tefsir yöntemi' üzerine M.Akif Koç tarafından Prof.Dr. İsmail Cerrahoğlu yönetiminde bir yüksek lisans tezi hazırlanmaktadır.

[2] Emin el-Huli, "et-Tesfîr", *Dâ'iratu'l-Ma'ârifi'l-İslâmiyye*, Tahran 1966, s.267 (Türkçe çevirisi için bkz. Çev. Mevlüt Güngör, "Tefsir ve Tefsir'de Edebi Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar* 2 (1988), 6, s.32-41; (1988), 7, s.103-114).

[3] el-Huli bizim 'edebi tefsir yöntemi' olarak karşıladığımız yöntemi ifade etmek için aslında şu iki kalıbı kullanmaktadır; *et-tefsîru'l-edebî* (Edebi Tefsir) veya *el-menhecu'l-edebî fi't-tefsîr* (Tefsir'de Edebi Yöntem)

[4] el-Huli, s.367.

[5] Örneğin bkz. Rudi Paret, "Der Plan einer neuen leicht kommentierten wissenschaftlischen Koranübersetzung", *Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag am 16. Semptember 1935* (Hrsg. von R. Paret), Leiden 1935, s.122: "[Kur'an ifadelerine anlam vermek isteyen kişinin] kendisine sürekli şu soruyu yöneltmesi gerekir. "Bu ibare ile Muhammed -o zaman için- acaba ne demek istemiş olabilir?".

Söz konusu yöntemin bizdeki ilk uygulama örnekleri; 'tarihsel yöntem'in savunucusu ve uygulayıcısı olan oryantalistler tarafından övgü ile anılıp desteklenirken, İslam dünyasında *il-hâd* olarak nitelenmekteydi. Örneğin; Mısır'da Muhammed Ahmed Halefullah'ın Kur'an pasajlarını edebi tenkit yöntemiyle tahlil etmesi büyük tepki uyandırmıştı. Halefullah, Ezher ulemasının baskısı üzerine tezini geri çekmek zorunda kalmış ve çalışmasını -yeniden gözden geçirip bazı değişiklikler yapmak suretiyle- birkaç yıl sonra ancak yayınlatabilmişti.[6] Bir diğer örnek Pakistan'dan Davud Rehber'dir. Lahor'da düzenlenen bir Uluslararası İslam Sempozyumunda sunduğu "The Challenge of Modern İdeas and Social Values to Muslim Society" adlı tabliğinde, Kur'an çalışmalarında çağdaş bir tarihsel yaklaşım sergilenmesi gereğini dile getirmiş ve büyük bir tepkiyle karşılaşmıştı.[7] Bu noktada, yakın zamanda Nasr Ebu Zeyd'in de yazdıklarından dolayı benzer bir durumla karşılaşmış olduğunu hatırlatmak isteriz.

Ebu Zeyd'e göre, Kur'an'ın anlaşılmasını mümkün kılacak tek yöntem olan 'edebi inceleme'yi gerçekleştirme konusunda, geleneksel Kur'an ilimleri yetersiz kalmaktadır. Onun *'Ulûmu'l-Kur'ân*'ı eleştirmeye kalkışmasında temel etken budur. Ebu Zeyd, bu yetersizliğin nedenlerini, bu ilimlerin tedvin edildiği dönemde aramaktadır. Ona göre, müslümanları Kur'an ilimlerine dair bilgileri yazıya aktarmaya zorlayan neden, H. VII. Yüzyılda askeri planda dış dünyanın (özellikle Hıristiyanların) tehdidiyle karşılaşmış olmalarıdır -bu durum Hadis Usulü'nün tedvini için de geçerlidir. Ebu Zeyd bu tesbitini yaparken, Zerkeşi (ö:h. 794) ve Suyuti (ö:h. 910-911?)'yi- Hadis alanında da İbnu's-Salah (ö:h. 643)'ı- esas almaktadır (s.14). Bundan anlıyoruz ki, o Kur'an ilimlerinin tedvininden bütün Kur'an ilimlerini biraraya toplayan çalışmaları kastetmektedir. Aksi takdirde, tek tek Kur'an ilimlerinin tedvinini çok daha erken dönemlere çekmek mümkündür.

Ebu Zeyd, Zerkeşi ve Suyuti'nin yaptıklarını bir 'derleme' (*cem'*) ameliyesi olarak görmektedir. Ona göre, yapılan işlem içe kapanma ve nassla ilgili bilgilere sarılmadan başka bir şey değildi. Böylelikle, İslam toplumu siyasal birliği temin edememiş olsa da; ona düşmanları karşısında ihtiyaç duyduğu gücü veren düşünsel ve kültürel birlik garanti altına alınmış oluyordu. Ne var ki, bu sürecin hep geriye bakılarak ve dinsel bir tasavvur çerçevesinde gerçekleşmesi, nassın kendi sosyal-tarihsel bağlamından koparılması sonucunu doğurmuştu. Bu da nassı dilsel bir yapı olmaktan çıkartıp 'kutsal'a dönüştürmüştü. Nassın doğasındaki bu değişikliği daha sonra -özellikle Türkler'in (Selçuklular ve Osmanlılar) hakim olduğu dönemlerin ürünü olan- işlev değişikliği izlemiş ve bu kez Kur'an 'mushaf'a dönüşmüştü. Böylece nass artık anlamanın, yorumlamanın konusu olmaktan çıkıp, kutsal bir süs eşyası haline gelmiş oluyordu (s. 14-15).

Kur'an ilimlerinin tedvin edildiği dönemde kültürün tehdit altında olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, yapılan derleme çalışmaları neticesinde, -nass ile olgu arasındaki canlı ilişki kaybolmuş olsa da- kültürün muhafazasının temin edilmiş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an ilimlerinin tedvini ile, o zaman için hedeflenen amaca ulaşılmıştır. Ancak Kur'an ilimlerine dair bilgilerin muhafaza edilmesine yönelik çalışmaların, müslümanların çağdaş sorunlarının aşılmasına doğrudan katkı sağlaması beklenmemelidir. Günümüzde tehdit altında olan İslam kültürü değil, bizzat Müslümanlar'ın varoluşlarıdır (s.16).

Ebu Zeyd, müslüman toplumların içinde bulundukları bu durum karşısında "ne yapmalıyız?" sorusuna verdikleri cevaplar açısından, çağdaş Mısır'daki fikri akımların söylemlerini tahlil etmektedir. İslamcılar'ın bu soruya verdikleri cevap özetle "İslam'ı tatbik edelim!" şeklindedir. Ona göre, Mısır'da en fazla taraftarı bulunan ve en çok sesi çıkan bu akımın sosyal, siyasal ve ekonomik değişim konularında külli bir önerileri yoktur. İslamın tatbikinden anladıkları ise, haddlerin infazından başka bir şey değildir. İslamcılar'ın 'Cahili toplum'

---

[6]Halefullah 1947'de hazırladığı tezini (*el-Kasasu'l-Fenni fi'l-Kur'âni'l-Kerim*) ilk olarak 1953'de -Kahire- yayınladı. Daha sonra ufak değişiklikler ve Emin el-Huli'nin önsözü eklenmek suretiyle 1957'de ikinci, 1965'de üçüncü baskısı yapıldı. İlgili çalışma hakkında geniş bilgi için bkz. Rotraud Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, s.134-149.

[7]bkz.Paret, "Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (Stutgart) 11(1960), s.534-535; ayrıca krş. J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (çev.H.Açar), Ankara 1993, s.127 vd.

olarak nitelcdikleri çağdaş toplumları -özelde Mısır'ı- ıslah etmeye, haddlerin infazıyla başlamayı önermeleri, düşünce yapılarındaki iç tutarsızlığı sergilediği gibi, bu söylemin ilhamını vahyin kendi tarihinden almadığını da gözler önüne sermektedir (s.16-18). Diğer taraftan Yenilikçiler (*Muceddidûn*) ise; özetle, miras almış olduğumuz -ve aslında bizi de şekillendirmiş bulunan- kültürü sorgulamak, ayıklamaya tabi tutmak ve gerekirse yenilemekten yanadırlar. Ebu Zeyd bu bağlamda Hasan Hanefi'ye atıfta bulunmaktadır. O, bu referansla kendi kişisel tavrını da açıkça Yenilikçiler'den yana koymakta; İslam dünyasının çağdaş sorunlarının, Geleneksel İslam'ın sorunsalı ile örtüşmediği vurgusunu ön plana çıkarmak istemektedir (s.18-20).

...Demek ki, kültürel mirasın (*et-turâs*) canlı ve sürekli değişen (...) olgu'dan bağımsız bir varlığı yoktur. Yani kültürel miras her neslin kendi önceliklerine ve gereksinimlerine uygun olarak ortaya koydukları yorumların toplamıdır(...). Kültürel miras, değişmez nitelikteki akîdevî nazariyattan ve evrensel gerçekliklerden değil, bu nazariyatın belli bir tarihsel durum ve muayyen bir ortam çerçevesinde, özel bir toplulukta tahakkuk etmesinden ibarettir".[8] "Kültürel miras (...) başlangıç noktasıdır; yenilik (*tecdîd*) ise, bu kültürel mirasın çağın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden yorumlanmasıdır.[9]

Ebu Zeyd, bu temel tercihinin hemen ardından, doğrudan doğruya Kuran ilimlerine ilişkin alternatifini ortaya koyar: "Bir dilsel yapı olan nassın kültür ve olgu ile ilişkisini temel alan bir diyalektik yöntem"... Ona göre dinsel metinler incelenirken, geleneksel olarak 'nassın sahibi'nden (*Allah*) başlayan ve daha sonra sırayla 'ilk alıcı' (*Rasûl*) ve en son 'olgu'ya (*vâkı'*) yer veren 'inen' bir diyalektik (*diyâletik hâbit*) işletilmektedir (s.29-30). Örneğin Kur'an'ın neden tedricen indiği sorusu ortaya konurken, bu bir kudret meselesi yapılmaktadır:" Allah Kur'an'ı toptan, bir çırpıda indiremez miydi; böyle bir durumda Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını ezberleyemez miydi? vb." (s.111-112). Oysa olgudan nassın sahibine doğru seyreden 'çıkan' bir diyalektik (*diyâlektik sâ'id*) yöntemle, *tencîm* gerçeğinin nass ile olgu arasındaki canlı ilişkinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu rahatlıkla görülebilecektir.

İnen diyalektikte soru, ortaya konuş biçimi itibarıyla gayba taalluk ettiği için, -her ne kadar nassın verileri kullanılsa da- cevaplama süreci ister istemez salt zihinsel ameliye, yani spekülasyon şeklinde cereyan etmektedir. Yapılan spekülasyonlar ise, doğal olarak olgunun koyduğu ihtiyaca, yani gerçeklere her zaman uygun olmamaktadır. Çıkan diyalektiğin en önemli yönü bu açmaza düşmemesidir. Zira 'çıkan diyalektik'te hareket noktası içkin'dir, yaşanılan gerçeklik ve tarihsel tecrübedir (s.29).

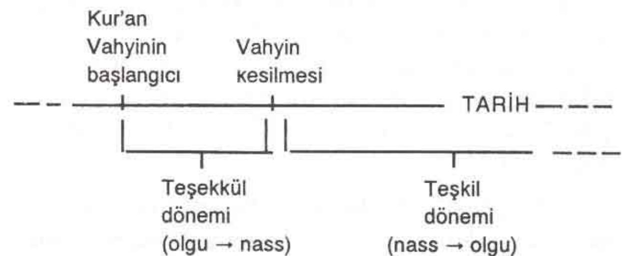
Böyle bir metin analizi yönteminin ilahi bir metne (Kur'an'a) ne derece uygulanabilir olduğu sorusuna Ebu Zeyd'in cevabı olumludur. Zira bizzat nassın kendi tarihinde iki dönem söz konusudur: Nassın edilgen durumda bulunduğu ve olgu tarafından biçimlendirildiği bir 'biçimlenme (*teşekkul*) dönemi' ve nassın olguyu yönlendirdiği bir 'biçim verme (*teşkîl*) dönemi'... İşte bizzat bu teşekkül döneminde olgu ile nass arasındaki ilişki çıkan bir diyalektiğe sahne olmuştur (s.30-31).

Ebû Zeyd'in, nassın oluşum sürecine ilişkin söylediklerini şematik olarak ifade etmek istersek, şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

KLASİK KUR'AN İLİMLERİNE GÖRE:



EBU ZEYD'E GÖRE:



[8] Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd. Mevkıfuna mine't-Turâsi'l-Kadîm*, Kahire 1987, s.13.
[9] Hanefi, *a.g.e.* s.11

Bu noktada Ebu Zeyd'in sözkonusu ettiği teşekkül ve teşkil süreçlerine açıklık getirmek için, onun benzetmesini ödünç alarak, konuyu devam ettirmek istiyoruz: Metnin oluşum aşamasında olgu ile nass arasında içkinden aşkına doğru (çıkan) bir hareket olduğunu reddetmek mümkün olmamakla birlikte; teşkil sürecinin de teşekkül süreciyle birlikte başladığını ve fakat nassın oluşumu tamamlandıktan sonra bu ilişkinin tek yönlü (nassın olguyu etkilemesi biçiminde) devam ettiğini söylemek sanırım tarihsel bakımdan daha isabetli olur. Yani nassın 'oluşumu' ile 'olguyu şekillendirmesi', nassın tarihinde birbirini izleyen iki aşamaya değil, iç-içe işleyen iki sürece delalet etmektedir. Zira, daha nassın oluşum aşamasında, olguda da görmezlikten gelinmesi mümkün olmayan ciddi bir değişim gerçekleşmiştir. Kur'an bu değişimi tarihsel bir başarı olarak kabul etmekte ve bu başarıyı kendi ifade özellikleri çerçevesinde tamamen sahiplenmektedir. Zaten söz konusu başarıda nassın bir payı olmasaydı, daha sonra da nassın olguya biçim verdiği bir teşkil döneminin varlığından söz edilemezdi. Dahası, günümüzde Kur'an'ı olgu karşısında konuşturma çabaları -ki Ebu Zeyd'in kendisi de bunu gerçekleştirmenin yollarını araştırıyor görünmektedir- anlamını yitirdi. Nassın potansiyel olarak böyle bir güce halen sahip bulunduğuna olan inanç; nassın, tarihte olgu üzerinde dönüştürücü bir fonksiyon icra ettiğine dair -asla temelsiz olmayan- bu bilince dayanmaktadır. Söylemek istediğimizin şematik görünümü aşağıdaki gibidir. Bu üçüncü şekil incelendiğinde, ilk iki şeklin üstüste konmasıyla elde edildiği rahatlıkla görülecektir.

BİZİM ÖNERİMİZ:



Burada asıl önemli olan, Ebu Zeyd'in nassın oluşum aşamasında olgunun etkinliğine olan vurgusudur. Zira onun tespitine göre, klasik Kur'an ilimleri, nass ile olgu arasında böyle bir ilişki bulunduğunun pek farkında görünmemektedir.

Ebu Zeyd'e göre, Kur'an ilimleri arasında, nass-olgu ilişkisindeki çıkan diyalektiği yakalama konusunda en şanslı olanlar Mekki-Medeni, Esbab-ı Nüzul ve Nasih-Mensuh konularıdır (s.31). Ancak görüyoruz ki, bu alanlara tahsis edilen çabalar da nass ile olgu arasındaki ilişkiyi kavramaya, dolayısıyla bu ilişkiyi canlı tutmaya yetmemiştir. Örneğin, geleneksel anlamda Esbab-ı Nüzul teorisine göre nass ile olgu arasında 'kasdi örtüşme' vardır. Yani olgunun nassa yansıması nassın olguya cevap vermesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla nass ile olgu arasında ancak nassdan olguya (aşağıya) doğru bir etki sözkonusu olabilir. Dilbilimde ise, metin ile olgu arasında doğal bir örtüşmenin de var olduğu kabul edilir. Buna göre, metin olguya cevap vermediği durumlarda bile olguyu bir şekilde yansıtır. Esbab-ı Nüzul'de bu ikinci boyut yakalanamamış ve buna bağlı olarak, nassın içinde doğduğu olgunun tespitinde nass bir bilgi kaynağı olarak yeterince kullanılamamıştır.[10] Oysa, nüzul sebepleri nassların sosyal ve tarihsel bağlamlarıdır. Dolayısıyla bir pasajın nüzulüne sebep olan olay/ortamın bilgisine nass dışı yollarla -rivayetler yardımıyla- ulaşılabileceği gibi, bizzat nassdan hareketle de ulaşılabilir. Ancak klasik Esbab-ı Nüzul teorisinde, nüzul sebeplerinin tespiti konusunda tek bilgi kaynağı olarak nass-dışı deliller yani rivayetler kabul edilmiştir. Çünkü inen diyalektikte; nassın, okuyucuyu kendi ait olduğu ortama götüren ipuçları taşıyabileceği kabul edilmemektedir (s.123).[11] Üstelik rivayetler doğrudan doğruya ilgili pasajın nüzul sebebini anlatan haberlerle sınırlandırıldığı için, Esbab-ı Nüzul konusunda tarih kaynaklarından da yararlanılmamıştır. Ama biz biliyoruz ki, siyer bu konuda çok değerli bilgiler içermekte ve nass-olgu ilişkisini daha yalın bir biçimde gözler önüne sermektedir (Ebu Zeyd buna örnekler verir s.98). Şu kadar var ki, nüzul sebebini hazır veren haberler varken siyerden bu bağlamda yararlanmanın çaba gerektiren bir iş olduğunu kabul etmek gerekir. Ebu Zeyd, Ahmed b.Hanbel'in Tefsir'e yönelik eleştirisini de,

[10]Tam bu noktada Kur'an'ın tarihsel bilgi kaynağı olarak kullanımına katkılarından dolayı İzzet Derveze -*'Asru'n-Nebi ve Siretu'r-Rasûl (Kur'an'a Göre Hz.Muhammed'in Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu, 3 cilt, İstanbul 1989)- ve Rudi Paret'i -"Der Koran als Geschichtsquelle", *Der Islam* 37(1961), s.24-42- anmak gerekir.

[11]el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl,* Mısır 1959, s.4.

ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية

والسماع ممن شا هدوا التنزيل...

müfessirlerin bu konudaki yetersizliklerine yorumlamaktadır (s.97-98).

Esbab-ı Nüzul konusunda nass bilgi kaynağı olarak kullanılmayıp, rivayetlerden de sınırlı düzeyde yararlanıldığı için, tek başına *Esbâbu'n-Nuzûl* rivayetleri gerçek nüzul sebeplerinin belirlenmesinde yeterli olamamıştır (s.125). Zira bu malzemenin nicel yetersizliğinden başka, güvenilirlik ve kullanılabilirlik açısından da sıkıntıları vardır (yazar bunun çeşitli nedenlerini geniş biçimde ele alıp incelemektedir (s.125).[12] Bütün bunlara ek olarak, Esbab-ı Nüzul malzemesi içerisinde yer alan haberlerin önemsiz sayılamayacak bir bölümünü, birbiriyle çelişen rivayetler oluşturmaktadır. Aynı durum Mekki-Medeni konusuyla ilgili rivayetler için de geçerlidir. Kur'an alimleri bu durum karşısında bile rivayetlere sarılmaktan geri durmamışlardır: Bilindiği gibi herhangi bir Kur'an pasajının nüzul tarihi veya nüzulüne sebep olan tekil olay hakkında çelişkili rivayetler söz konusu olduğunda, bu rivayetler arasında tercih yapılmaya çalışılır. Bu elemede tamamen harici tercih kriterleri (*me'ayîru't-temyîz* s.86 vd.) kullanılır ve mevsukiyeti tescil edilen haberlerin hepsi de -nassın verileriyle ve olgu ile uygunlukları test edilmeksizin- doğru kabul edilip, rivayetler uzlaştırılmaya çalışılır.[13]

Ebu Zeyd, Esbab-ı Nüzul ve Mekki-Medeni konularıyla ilgili çelişkili haberlerin uzlaştırılması için geliştirilmiş bulunan teorileri şöyle sıralamaktadır:

1. Aynı pasajın farklı sebeplere binaen birden fazla inmesi (*tekerruru'n-nuzûl*):

Örneğin, 17 İsra/85[14] hakkında Buhari ve Tirmizi farklı iki haber nakletmektedirler. Buhari'nin rivayet ettiği İbn Mes'ud haberine göre ayet Medine'de inmiştir. Tirmizi'nin yer verdiği İbn Abbas rivayetine göre ise ayet Mekke'de nazil olmuştur (s.93-94). Bu iki çelişik rivayet karşısında Suyuti, Buhari haberine istinaden ayetin medeni olduğunu söyler; Zerkeşi ise her iki haberi de doğru kabul edip, ayetin önce Mekke'de, sonra bir kez de Medine'de indiğini öne sürer ve ayeti "iki kez inen Kur'an pasajları"na ayırdığı bölüme alır.[15]

Ebu Zeyd'e göre bu, sırf iki rivayeti uzlaştırmak için geliştirilmiş tamamen zihinsel bir varsayımdır. Yani aynı pasajın birden fazla indiği/inebileceği teorisinin, bazı Kur'an pasajlarının nüzul sebebi/zamanı hakkında çelişik rivayetlerin mevcudiyeti dışında haklı bir gerekçesi veya dayanağı yoktur.[16] Bu ise, açıkça Kur'an pasajlarının -Hz.Peygamber'in bizzat kendisi tarafından bile- unutulmaya konu olabileceği vehmini beraberinde getirmektedir. Zerkeşi ayetin yeniden inzal olunmasının sebebi olarak unutulma endişesini göstermektedir.[17] Bir kez inen bir pasajın unutulması veya hatırlanmaması varsayımı -inanç bakımından doğuracağı sakıncaları bir yana-, ilk neslin ve özellikle Hz.Peygamber'in Kur'an'ı muhafaza etme konusundaki titizlikleri düşünüldüğünde, tarihsel bakımdan da kabul edilmesi güç bir faraziyedir (s.95).

2. Bir önceki teorinin mantıksal tamamlayıcısı olarak, aynı sebebe binaen birden fazla pasajın inmesine de teorik bakımdan imkan tanınmıştır (*ta'addudu'n-nuzûl*). Verilen örnekler incelendiğinde, bu nazariye ile çözülmeye çalışılan sorunların da, teoriye zemin hazırlamak için üretilmiş tamamen zihin ürünü zorlama sorunlar olduğu rahatlıkla görülmektedir. Örneğin, 3. Al-i İmran/195; 33.Ahzab/35 ve 4.Nisa/32[18] ayetlerinin Ümmü Seleme'nin Hz.Peygamber'e bir sorusu üzerine indiği kabul edilir. Bu hüküm verilirken Hakim'in naklettiği üç habere dayanılır. Ebu Zeyd haklılıkla, bu haberlerin hepsinin doğru olduğu varsayılsa bile, bunların tek bir sebep olarak gösterilemeyecek farklı münasebetler olduğunu söyler:

---

[12]Esbab-ı Nüzul rivayetleri ile ilgili sorunlar hakkında sistematik bilgi için bkz. Dr.Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, İstanbul 1994.

[13]O bu yaklaşım tarzının İslam düşüncesinde tesis edilmesinde eş-Şafi'i'nin önemli bir rol oynadığı kanaatindedir (yazar bu konuya tahsis ettiği bir kitap yazmıştır; *el-İmâmu'ş-Şâfi'î ve Te'sîsu'l-İdûyûlûciyyeti'l-Vasatiyye*, Kahire 1992, s.)

[14]Sana 'Ruh' hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh rabbimin işidir; (bu konuda) size az bir bilgi verilmiştir".

[15]ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut t.y., Dâru'l-Ma'rife, I.30.

[16]Yazar *tekerrur* teorisinin, *ehruf-ı seb'a* (yedi harf) ile temellendirilmesini yanlış bulmaktadır. Bu görüş Sahavi'den nakledilen şu sözlere dayandırılmaktadır (Suyuti, I.48):
فإن قيل فما فائدة نزولها مرة ثانية ؟ قلت
يجوزأن يكون نزلت أول مرة علي جرف واحد ونزلت
الثانية ببقية وجوهها.

[17]bkz.Zerkeşi, I.29: وقد ينزل الشئ مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه. krş.Suyuti, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1979; I.48: ... تذكيرا لهم بها...

[18]Ayetlerin ilgili pasajlarının tercümesi sırayla şu şekildedir: "Rabbleri onların dualarına şöyle karşılık verdi: "Kadın olsun, erkek olsun sizden çalışanın emeğini zayi etmem..." (3.Al-i İmran/195); "Müslüman erkekler ve kadınlar, inanan erkekler ve kadınlar (...), Allah'ı çok anan erkekler ve kadınlar; Allah bunlara bağışlama ve büyük bir karşılık hazırlamıştır" (33.Ahzab/35); "...Erkeklere kendi kazandıklarından pay vardır; kadınlara da kendi kazandıklarından pay vardır..." (4.Nisa/32).

Her üç haberde de ortak görülen yön, Ümmü Seleme'nin sorularının Kur'an'da kadınların neden anılmadığına yönelik olmasıdır. Bu durumu gerek olgu, gerekse nassla karşılaştırdığımızda Ümmü Seleme'nin böyle bir soru sormuş olma ihtimali zayıf görülür (Zira, hem kadınları özellikle zikretmeyi gerektiren bir hal olmadıkça Kur'an'ın hep müzekker sigasıyla konuşması Arapça'nın bir gereğidir; hem de, ataerkil bir kültürde böyle feminist içerikli bir sorunun yöneltilmiş olması uzak bir ihtimaldir). Buna rağmen Ümmü Seleme tarafından böyle bir sorunun gündeme getirildiğini varsaysak bile, sözkonusu ayetler arasında nüzul tarihi bakımından en erken olanı, onun sorusuna cevap vermiş olacağından, diğer ayetlerin de aynı soruya cevap verme amacına yönelik olduğunu iddia etmek anlamsız olur (s.129-130).

3. Hiç bir rivayeti heder etmeme endişesiyle geliştirilen yöntemlerden birisi de "nass ile delaletinin ayrılabilirliği" varsayımına dayanmaktadır. Bu telfik yöntemine göre herhangi bir pasajın metni indiği halde uygulaması daha sonraki bir döneme tehir edilebileceği gibi (*takaddumu'n-nass 'an hukmihi*),[19] önce hükmün/muhtevanın inmesi ve metnin daha sonra nazil olması durumu da söz konusu olabilir (*ta'ahhuru'n-nass 'an hukmihi*).[20] Ebu Zeyd bu bağlamda kaynaklarda yer verilen örnekleri tek tek ele almakta ve bu teorinin de tamamen farklı rivayetleri cemetme telaşından kaynaklandığını öne sürmektedir. Mesela namaz Mekke'de farz kılındığı ve abdest ile namazın birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün olmadığı halde, 5.Maide/6[21]'nın sebebi nüzulü ile ilgili Hz.Aişe haberinden dolayı ayet medeni sayılmıştır. Bu durumda abdesti emreden hüküm nassdan önce inmiş olmaktadır. Oysa, sözkonusu edilen ayet abdesti emretmemektedir; ayette yeni olan teyemmümdür (s.102-103). Aynı durum 62.Cuma/9[22] için de geçerlidir. Burada da ayet cuma namazını farz kılmamakta, cuma zamanında alışveriş yapmayı yasaklamaktadır. Dolayısıyla namazın Mekke'de farz kılınması ile söz konusu ayetin Medine'de inmesi arasında uzlaştırılması gereken bir çelişki söz konusu değildir (s.103-104). Ebu Zeyd'e göre bu teori nassla delaletinin arasını ayırdığı gibi, vahyin nass olmadan da mümkün olabileceğini varsaymaktadır. Bunu açıklayabilmek ise zor olsa gerektir. Bu teorinin temelinde nass anlayışındaki eksiklik ve metin analizindeki yetersizlik yatmaktadır.

Aynı şekilde, hükmün nassdan sonra inmesi teorisi de, metin üzerinde kafa yormaktan kaynaklanmaktadır. Bu teoriye verilen örnekler incelenecek olursa, kelimelerin lugat anlamları ile şer'i anlamlarının birbirine karıştırıldığı görülür. Örneğin mekki bir ayet olan 87.A'lâ/14[23]'deki *tezekkâ* fiili ilk uygulama örneği Medine dönemine ait olan zekatla ilgili görülmüştür. Oysa, kelime burada özgün anlamında kullanılmıştır ve ayetin teknik anlamda zekat kurumu ile ilgisi yoktur (s.105). Bu teori de, Kur'an'da hükümlerinden bağımsız veya delaleti olmayan muattal nasslar bulunduğu vehmini doğurmaktadır.

Telfik çabası, zaman zaman Kur'an alimlerini inanmadıkları şeyler yazmaya zorlamış olmalı ki, geliştirdikleri teorileri örneklendirirken tutarsızlıklar sergiledikleri olmuştur. Ebu Zeyd buna şu örneği vermektedir: Zerkeşi olsun, Suyuti olsun, Mekki-Medeni bahsinde Fatiha'yı mekki kabul ederler.[24] Ancak Fatiha'nın sonunda anılan zümrelerin Yahudi ve Hıristiyanlar olduklarına dair rivayetten dolayı, Esbab-ı Nüzul bahsinde ikisi de bu surenin Ehl-i Kitap'la ilk kez karşılaşılan Medine'de bir kez daha indiğini söylerler (s.99).[25]

Bu noktada Ebu Zeyd'in dikkatinden kaçan ilginç bir duruma dikkat çekmek istiyoruz. Kur'an alimlerinin, rivayetlerden oluşan karmakarışık malzemeden bir senaryo üretmeye çalışırken, zaman zaman kurgu hatası yaptıkları olmuştur. Örneğin; Suyuti, bir taraftan zekatla ilgili ayetin (9.Tevbe/60) zekat uygulamasından sonra, Medine'de indiğini söylerken;[26] diğer taraftan zekat ayetinin (87.Ala/14) Mekke'de indiğini, ancak uygulamanın Medine'de gerçekleştiğini söyleyebilmiştir.[27] Bu iki ifadenin aynı anda doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Öte yandan, ilgili pasajlar

---

19 Zerkeşi, I.33: ... وآحاب البغوى في تفسيره بأنه يجوزأن يكون النزول سابقا على الحكم.

20 Suyuti, I.48.

21 ياأيهاالذين آمنواإذاقمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم... وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى وعلى سفر اوجاء احد منكم من الغائط اولمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا...

22 "Ey inananlar! Cuma günü namaz çağrısı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun, alışverişi bırakın!.."

23 قدأفلح من تزكى

24 Bu noktada hatırlatmak gerekir ki, her iki müellif de bu konudaki ihtilafa dikkat çekmektedir, bkz.Zerkeşi, I.194; Suyuti, I.16.

25 Zerkeşi, I.29; Suyuti, I.47.

26 Suyuti, I.49

27 Suyuti, I.48, krş. Zerkeşi, I.32-33.

incelenecek olursa ilk ayetin zekatı emretmekle ilgisi olmadığı, zekatın nerelere sarfedilebileceğini öğrettiği; ikinci ayetteki zekat kelimesinin ise lugat anlamında kullanıldığı görülür. Dolayısıyla nass-hüküm ayırımı teorisine örnek gösterilen bu ayetlerin ikisi de, aslında zekatı emretmemektedirler. Genişçe yer verdiğimiz -Ebu Zeyd'in çok daha ayrıntılı olarak üzerinde durduğu- bu örnekler açıkça göstermektedir ki; peşinen doğru kabul edilen rivayetlerden oluşan malzeme karşısında yeterince eleştirel olunamamış; bunun yerine, malzemeyi haklı çıkarmak için ne gerekiyorsa o yapılmıştır. Yapılan, özetle; gerçeklikten (nass ve olgudan) kopuk zihinsel bir üretim, yani kurgudur.

Ebu Zeyd, Nesh ile ilgili geliştirilen tasniflerin de aynı şekilde kurgunun ötesinde bir şey olmadığını söylemektedir. Bunun başta gelen örneği, nesh'in çeşitleriyle ilgili bölümlemedir (s.138-143). Benzer şekilde, mensuhun ilelebet geçersiz sayılması da nass-olgu ilişkisini koparan ciddi bir yaklaşım hatasının sonucudur. Ona göre, mensuhun metinde kalmasının bir anlamı vardır; o da, ilgili hükmün uygulanabileceği şartların yeniden oluşma ihtimalidir. Nitekim Kur'an alimleri kafirler karşısında sabrı emreden ayetlerle, savaşa izin veren/emreden ayetler arasında böyle bir ilişki görmüşlerdir. Onlar *kıtâl* ayetlerinin sabır ayetlerini neshettiğini söyledikleri halde, mensuh olan (sabır ayetleri) ile de amel edilebileceğini kabul ederler (s.137).

Bu noktada Ebu Zeyd'e yine kendi düşünsel tutarlılığı açısından bir eleştiri getirmek istiyoruz. Kanaatimizce mensuhun uygulanabileceği, hatta uygulanmasının zorunlu olacağı şartların yeniden oluşma ihtimali her zaman için söz konusudur. Bunun bir ihtimal olmasının anlamı şudur; aynı şartlar oluşabilir de, oluşmayabilir de. Hatta öyle şartlar oluşabilir ki, ne nasih, ne de mensuh uygulanma alanı bulabilir. Bu tür Kur'an pasajlarını tarihsel zorunluluk gereği askıya alınmış, Kur'an metninde öylesine duran, olguyla yeniden örtüşebileceği tarihsel anın gelmesini bekleyen ifadeler olarak değerlendirmek, kanımızca nass-olgu ilişkisini bir yönüyle zedelemektedir. Kur'an'da, bugün yaşanan olguya doğrudan hitap etmeyen pasajlar bulunduğu doğrudur. Ancak, nassın, ait olduğu olgu ile ilişkisini canlı tutmak suretiyle onu anlama imkanımızı sürekli kılabildiğimiz ölçüde, bu ilk diyalogdan hareketle nassı yeniden yorumlayabilir ve bir şekilde onu yeniden olgu ile ilişkiye sokabiliriz. Mensuh bir pasajın, nesh olayının tahakkuk etmesinden itibaren fonksiyonu, nassın olgu ile girdiği ilişkinin biçimini (dolayısıyla şari'in kastını) yansıtmasıdır. Neshin cari olduğu alanın *ahkâm* ile sınırlı olduğunu göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki; nasih ile mensuhun Kitap'ta birarada bulundurulması bize Kur'an'ın izlediği yasama mantığını (*hikmetu't-teşrî/makâsıdu'ş-şerî'a*) yakalama imkanı vermektedir. Kur'an metni, ait olmadığı bütün zaman dilimlerinde yeniden güncelleştirilme, zamana mal edilme yetisini, bünyesinde barındırdığı bu dinamizmden almaktadır.

Telfikçi yaklaşım sadece Mekki-Medeni ayırımında veya sebeb-i nüzul tespitinde değil, herhangi bir pasajın anlamını belirlemede de devreye girmiştir. Bu anlayışa göre, nass 'selef'ten rivayet edilen anlamların hepsine muhtemeldir. Öyle ya, bir pasajın bir kaç kez inmesi mümkün olduktan sonra, her bir inişin başka bir anlamla ilişkili olmaması için hiç bir neden yoktur. Yani nassın farklı anlamlara elverişli oluşu, onun olgu ile diyaloğunun canlı tutulmasından veya okuyucunun nassla ilişkisinden (okuma) kaynaklanmamakta, sadece pasajın birden fazla indiği varsayımına bağlanmaktadır.[28] Burada Ebu Zeyd'in itirazı, nassa yüklenen birden fazla anlamların hepsinin aynı zamanda doğru kabul edilmesine değil, bunun temellendiriliş biçiminedir. Aslında ona göre de metin çeşitli biçimlerde anlaşılmaya elverişlidir. Ne var ki; o, bu görüşünü selefin yanılmazlığı ilkesi veya *ehruf-ı seb'a* olgusu ile değil, öznelci hermenötikçilerin teorileriyle temellendirmektedir: Edebi bir metnin en önemli özelliklerinden birisi, sadece kendi dışındaki diğer metinlerden farklı olmakla kalmayıp, kendi içinde de farklılıklar (*ihtilâf*) taşımasıdır. Kur'an metninde bu durum iki türlü cereyan etmektedir. Birinci durumda metnin kendi içinde farklılıklar taşıması 'nassın olgu ile ilişkisinden' kaynaklanmaktadır (Mekki-Medeni ve Nasih-Mensuh gibi). İkinci durumda ise, okuma eylemi açısından olgunun [okuru kuşatan 'et-

[28]Ebu Zeyd bu konuda Suyuti'den şu pasajı alıntılamaktadır: سد يجبور أن يراد به كل

المعانى التى قالها السلف وقد لا يجوز ذلك فالاول

أما لكون الآية نزلت مرتين فاريد بها هذا تارة وهذا

تارة أخرى وأما لكون اللفظ المشترك يجوزأن يراد به

معناه...

kin tarih' anlamında] nassla olan cedelinden kaynaklanmaktadır. Bu iki durum arasındaki fark ise, bir öncelik farkından başka bir şey değildir (s.199-200).

Çağdaş Dilbilimin ifadesiyle bu durum, metnin işlevinden kaynaklanmakta olup, bu işlev okuma eylemini metnin delaletini belirleme/anlamada etkin bir eyleme dönüştürmektedir. Böylece anlamı belirleme metin ile okuyucunun ortak işi olmakta, dolayısıyla okuyucu ve okuma eyleminin ortamı (etkin tarih) değiştikçe anlama da değişmekte, yenilenmektedir (s.200-201).

Ebu Zeyd, 'anlama' konusunda sergilediği bu öznelci yaklaşımla, baştan beri izlediği edebi/tarihsel yöntemin temel ilkeleriyle açık bir çelişki içerisine düşmektedir. Zira bu yöntemlerde, son tahlilde metnin -veya metnin sahibinin (Allah'ın)- neyi kastetmiş olabileceği araştırılır.[29] Bunun temelinde ise, anlamanın nesnelliği ilkesi, yani her bir pasajın muayyen 'sabit' bir anlamı olduğunun kabulü yer almaktadır. Nitekim Ebu Zeyd'in Kur'an ilimlerine yönelik eleştirileri, ancak böyle bir paradigma içerisinde tutarlıdır. Onun sıkça vurguladığı nass-olgu ilişkisini gözetmek de ancak böyle bir bağlamda anlam kazanmaktadır. Aksi takdirde; okuyucunun, nassın tarihsel bağlamına gidip, orada nassın olgu ile ilişkisini görmesinin, sözkonusu 'sabit-tek anlam'ın tespitinden başka neye katkıda bulunması umulabilir ki?

Vahy kurumuna inanılsın veya inanılmasın, tarihsel olarak inkar edemeyeceğimiz bir gerçek vardır; nassın olgu ile girdiği ilişki tarzı ve ilk muhatapları tarafından algılanış biçimi... Kur'an kendisini hiç bir şekilde salt edebi güzellikler sergileyen bir kitap olarak takdim etmemektedir. Onun bütün vurgusu içeriğe yöneliktir (Bu bağlamda, Kur'an'ın aşılmazlık/benzersizlik iddiası ve meydan okumalarının da, sonradan edebi ve estetik bir bağlama kaydırıldığını söyleyebiliriz). Dolayısıyla Kur'an'ı salt edebi bir metin olarak nitelemenin ve bu niteleme üzerine kurulan teorilerin isabetli olmadığını düşünüyoruz. Onun gerek bir bütün olarak, gerekse -konusal veya tarihsel birer bütünlük arzeden- her bir pasajının muhataba 'bir şey' söylediği kanısındayız. Bu 'şeyler' de, -her anlamayı doğru kılmayacak bir tazda- 'anlama'nın konusudur. Dolayısıyla Kur'an bağlamında 'doğru anlama' ve 'yanlış anlama' olgularından sözedilebilir. En azından nassın kendisi bu olgulardan sözetmekte ve doğru anlaşılmayı beklemektedir. Doğru anlamanın en sağlam güvencesi ise, yine Ebu Zeyd'in vurgulayageldiği 'nassın teşekkül döneminde/sürecinde olgu ile girdiği diyalog'un kavranmasıdır.

Sonuç olarak Ebu Zeyd'in burada yer verebildiğimiz ve bunların dışında kalan eleştirilerini, nassın olgu ile ilişkisine gereğince riayet edilmediğinin vurgusu olarak özetleyebiliriz. Ona göre, nassın bir gerçekliği olan bu diyalektiğin farkına varılmış olsaydı, gerek Kur'an ilimleri sistemleştirilirken, gerekse -bu bilgilerin yönlendirdiği- anlama ve yorumlama süreçlerinde, işaret edilen hatalara düşülmeyeceği gibi, buna ilave olarak pek çok avantaj da yakalanmış olurdu. Nassı yeniden olgu ile ilişki içine sokmanın tek yolu nassın oluşum döneminde olgu ile girdiği diyaloğun bilincinde olmaktır. Zira olaylar sonsuz çeşitlilik arzetmektedirler; nass ise sınırlıdır, olmuş-bitmiştir. Ancak nass, dilin doğası gereği *ta'mîm* (genelleme) ve *tecrîd* (soyutlama) gibi manevralara elverişlidir. Nassın yeni olayları kapsaması ya kendi bünyesindeki bir ipucuna, ya da tarihsel bağlamındaki bir ipucuna dayanmak durumundadır. Nassın bünyesinde böyle bir ipucu bulunduğu durumlarda sıkıntı yoktur. Ancak nass-olgu ilişkisini canlı tuttuğumuz taktirde, nass yeni olaylara doğrudan hitap etmese de, biz onu yeni olaylarla diyaloğa sokma şansını yakalayabiliriz (s.116-117).

Ebu Zeyd buna Ömer b. el-Hattab'ın uygulamalarından örnekler vermektedir. Yazımıza bu örneklerden birisini tahlil ederek son vermek istiyoruz. Ona göre Ömer, *müellefe-i kulûb*'a zekattan hisse veren hükmün illetini nassın kendinden değil, tarihsel bağlamından çıkarmıştır (s.117). Bunu şöyle açabiliriz: Nass olduğu gibi duruyordu, ama olgu değişmişti; ilgili pasajın indiği ortamda İslam güç bakımından zayıftı ve nassın lafzi delaleti bu durumla örtüşüyordu. Ömer döneminde ise durum değişmiş, İslam güçlü hale gelmişti. O halde hükmün uygulanma zemini ortadan kalkmıştı. Dolayısıyla bu hükmü lafzi olarak ayniyle tatbike devam etmenin anlamı yoktu. Bunu ya-

---

[29] krş.Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde) Fikri Bir Geleneğin Değişimi* (çev. A.Açıkgenç, M.H.Kırbaşoğlu), Ankara 1990, s.77: "Çağdaş tefsir nazariyesinde (hermeneutical theory) 'nesnelci okul', inceleme konusunu, yazan kişinin kastettiği anlam ne ise, ilk önce onu araştırıp anlamaya çalışmamız gerektiğini ileri sürmektedir".

parken Ömer, aynı pasajdaki diğer talimatların geçerliliğine dokunmamıştı (zenginlerden alıp, fakirlere verme gibi); zira bu bağlamda olguda değişen bir durum yoktu.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in çalışmasını, baştan sona özgün fikirlerle dolu olmasa da, oldukça sistematik bir eleştiri denemesi olarak değerlendirmekteyiz. Getirdiği eleştiri ve önerileri, müslümanların ve ilim dünyasının gündemine Kur'an'ın yeni bir boyutla girdiği günümüzde, ilgililere bir takım fikri açılımlar kazandırabilecek nitelikte buluyoruz. Burada nakledebildiklerimiz ve edemediklerimizle, onun bütün görüşlerinin son derece tutarlı ve iyi temellendirilmiş olduğu söylenemez. Biz naklettiğimiz kanaatleri arasında kendisine katılmadığımız ve açıklama/eliştiri getirmeyi gerekli gördüğümüz noktalara, tanıtım niteliğindeki bu yazı çerçevesinde işaret etmeye çalıştık. Yazarın görüşlerini doğru aktarmış, dolayısıyla hem kendisine hem de okuyucuya haksızlık etmemiş olmayı umarız.

Kaynaklar

Emin el-Huli, "et-Tefsîr", *Dâ'iratu'l-Ma'ârifi'l-İslâmiyye*, Tahran 1966, V.348-374.

Hasan Hanefi, *et-Turâs ve't-Tecdîd. Mevkıfunâ mine't-Turâsi'l-Kadîm*, Kahire 1987.

Jansen, J.J.G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (çev. Halilrahman Açar), Ankara 1993, 222 s.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass. Dirâse fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, y.y. 1990, 359 s.

Paret, Rudi, "Der plan einer neuen, leicht kommentierten wissenschaftlichen Koranübersetzung", *Orientalistische Studien. Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag* (Hrsg. von Rudi Paret), Leiden 1935.

—"Der Koran in Geschichte und Gegenwart", *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (Stuttgart) 11(1960).

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*, İstanbul 1994

es-Suyuti, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1979.

el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, Mısır 1959.

Wielandt, Rotraud, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, 180 s.

ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut t.y., Daru'l-Ma'rife.





ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
Yayın No. : 55

TÜRKİYE DİYANET
VAKFI

GÜNÜMÜZ DİN BİLİMLERİ ARAŞTIRMALARI VE PROBLEMLERİ SEMPOZYUMU

(27 - 30 Haziran 1989)

SAMSUN — 1989

İSLÂM HUKUKUNUN SİSTEM VE TERMİNOLOJİ PROBLEMİ

Dr. H. Yunus APAYDIN
Erciyes Üniv. İlâhiyat Fakültesi

Bir problemin çözüme kavuşturulabilmesi, bir hastalığın tedavi edilebilmesi, öncelikle, o problemin açıkça ortaya konulmasına ve hastalığın doğru teşhis edilmesine bağlıdır. Nasıl ki hastalığın yanlış teşhisi ölüme sebebiyet verebiliyorsa, iyi tesbit edilmeyen problem de çözüm imkânını kaybedeceği gibi daha karmaşık hale gelebilir. Ancak, bu hiçbir zaman, yanlış teşhis ihtimali var diye teşhisten kaçınmak anlamına gelmez. Böyle anlamsız bir endişe ve gereksiz ihtiyat, problemin daha da büyümesine yardım eder ve çözüm ihtimalini ortadan kaldırır. Bünyenin hastalıklı kalmasına göz yumup, yavaş ölmesini seyretmektense, ölüm riskine rağmen, samimiyet ve ciddiyetle doğru bir teşhiste bulunmaya çalışıp ilk müdahaleyi yapmanın doğru bir seçim olduğunu söylemeye her halde gerek yoktur. Bu düşünceden hareketle bu tebliğimizde, İslâm hukuku araştırmalarının büyük ölçüde boşlukta ve havada kalmaya mahkûm eden bir problemi «tesbit ve teşhis denemesi»nde bulunup, çözümünde hareket noktası olabileceğini sandığımız bazı hususlara işaret etmeye çalışacağız. Sunacağımız tebliğin özü, bir cümleyle, şudur: «Günümüz İslâm hukuku araştırmalarının gerçek anlamda yapılabilmesi ve bu araştırmaların İslâm hukukunun yeniden yapılanmasında pay sahibi olabilmesi, kısaca bu araştırmaların tarihi bilgi olmaktan öte bir anlam ve değer ifade edebilmesi için «din-hukuk ilişkisi»nin, buna bağlı olarak da «günümüz İslam hukukçusunun fonksiyonu»nun açıkça ortaya konulması gerekmektedir.»

İslâm hukuku tarihi bütünüyle gözden geçirildiğinde, İslâm hukukunun bir hukuk sistemi olarak gerçek teşekkülünü daha ziyade müctehid imamlar devrinde ve kısmen bunu takip eden devirde tamamladığı ve kendi çağının bütün ihtiyaçlarına kolayca cevap verebilecek bir düzeye ulaşmış olduğu görülür. Dikkat edilirse, Kur'an ve Sünnet dışındaki icmâ', istihsan, istislah gibi deliller, İslâm toplumunun kendi

dinamizminin ve İslâm hukukçularının kendi hukuk bilinçlerinin eseri olarak bu dönemde ortaya çıkmış ve bu sayede hukuk ile hayat arasındaki denge ve uyum başarılı bir şekilde gerçekleşmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde, bu tebliğimizde içlerinden önemli gördüğümüz birisini belirtmeye çalışacağımız birçok sebep yüzünden İslâm hukuku gitgide bu dinamizmini kaybetmeye başlamıştır. Buna rağmen, sosyal hayatın fazla ve hızlı bir değişim göstermemesi, buna bağlı olarak da, ortaya çıkan ve köktenci yeniden yorumu gerektirmeyen problemleri, İslâm hukukçularının mevcut birikimle çözmeleri, İslâm hukukunun, hicri IX. ve X. asırlara kadar «yeterli» hatta «üstün» bir hukuk sistemi olarak devam etmesini sağlamıştır. Ne zamanki, İslâm toplumu bir bütün olarak batıdaki gelişmelere ayak uydurmakta güçlük çekmeye başlayınca, bu duraklama ve donukluk farkedilmiş ve İslâm hukukunun çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir muhteva kavuşturulması için çeşitli fikirler, çareler ileri sürülmüştür. İstenen ve hedeflenen sonuçları tam olarak vermemiş olsalar dahi, bu gayretlerin çoğunun samimiyet ve bağlılığın eseri olması sevindiricidir. Ne varki, bize öyle geliyorki, biraz sonra işaret edeceğimiz endişeden dolayı, bu çabalar, gerek sebeplendirmede gerekse çarelendirmede öze pek inememiş yüzeyde kalmıştır. Kanaatimizce bunun önemli bir sebebi, din- hukuk ilişkisinin iyi tesbit edilememisidir.

Bilindiği gibi Kur'an, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanında birtakım esasları ihtiva etmektedir. Kur'ân'daki inanç, ibadet ve ahlâk prensipleri «zamanlarüstü» ve «değişmez» dir. Ancak, hukuk, mahiyeti itibariyle «değişken» olmak durumundadır. Elbetteki, İslâm hukuku açısından bu değişme gelişigüzel değil, Kur'an'ın genel muhtevasına ters düşmeyecek bir biçimde olacaktır. Fakat bu, hukukun din ile aynîleştirilmesi anlamına gelmez. Bu itibarla, hukuk alanında, öze sadık kalmak şartıyla, yapılacak köklü yorum ve değişiklikler ilâhî otoriteye aykırılık ve dinden uzaklaşma olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim, Kur'ân'daki nassa rağmen, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a zekattan pay vermemesi, yine Kur'an'ın, boşama konusundaki tavrına aykırı olarak aynı anda bir lafızla yapılan üç talakı geçerli sayması hiç kimse tarafından ilâhî iradeye ters düşme olarak değerlendirilmemiştir. İslâm hukukçularının hadisler karşısındaki tavırları ise daha da serbesttir. Meselâ, Bedevî, köylüye şahitlik edemez» şeklindeki bir hadis, «Bu hadis, şirk, nifak ve din konusunda gevşekliğin Bedevîlerde yaygın olduğu zaman içindir» denilerek; yine, köpek satımından elde edilecek paranın haramlığı konusundaki hadis, «bu muhtemelen İslâmın başlangıç devirlerindedir» denilerek askıya alınmış ve aksine hüküm verilmiştir. İşte, Kerhî'nin, «Alimlerimizin görüşlerine aykırı görünen nass-

lar te'vile muhtaçtır» sözünü bu bağlamda değerlendirmek ve bir ölçüde ona hak vermek gerekir. Kerhî bu sözleri hangi amaçla söylemiş olursa olsun, bu sözlerde, hukukun hayata rağmen prensipler vaz'edemiyeceği îmâ edilmektedir.

Bütün bunlara rağmen, İslâm hukukuna, doğrudan Kur'an ve Sünnetin aslâ değişmez nasslarından çıkmış gözüyle bakılması, bu nassların olduğu kadar, İslâm hukukçularının ilk fiili yasama teşebbüsleri sayılabilecek fıkıh külliyatının da yeniden düşünülüp yorumlanmasına ciddî bir engel teşkil etmiştir. Bu zihniyetin İslâm hukukuna kazandırdığı ilk hediye, hîle-i şer'iyye kapısının açılması olmuştur. Bu sun'î operasyonla, sözkonusu katı anlayış yumuşatılmaya ve İslâm hukukunun hayata intibakta karşılaştığı problemler giderilmeye çalışılmıştır. Fakat, hızla değişen hayat karşısında bu kapı da çok geçmeden yetersiz ve anlamsız kalmaya mahkûm olmuştur.

Bu zihniyetin diğer bir sonucu da, geç devir İslâm hukukçularında başgösteren «nakle dayandırma tutkusu»dur. Buna göre, bir meselede görüş beyan ederken nakle istinat ettirmek gerekmekte, yani daha önce büyük hukukçulardan birinin benzer bir şey söylemiş olması gerekmektedir. Öyleki, çoğu İslâm hukukçuları genelde, «eğer nakle dayanıyorsa, söylenecek söz yoktur» diyerek kendilerini tatmin etmeyen görüşü kabul etme gereği hissetmişlerdir. Bu zihniyete bağlı olarak, ilk devirlerden itibaren İslâm hukukçularının yüklendikleri fonksiyon da, neredeyse sonunda sıfıra müncer olacak şekilde gitgide daralmış, daraltılmıştır. Bunun en güzel örneği, müctehidlerin, «mutlak müctehid», «mezhebde müctehid» ilh.. gibi, hukuk yapma yetkisi gittikçe azalan ve vakıaya aykırı bir sınıflamaya tabi tutulmuş olmalarıdır.

Gerek hîle-i şer'iyye yoluna başvurma, gerekse nakle dayandırma gereğini hissetme, geç devir İslâm hukukçularının gizli bir kimlik ve fonksiyon bunalımının bir sonucu olarak değerlendirlebilir. Günümüzde ise bu bunalım daha farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Meselâ, —Mısırlı bazı ilim adamlarının yaptığı gibi—, Avrupa kanunlarının ve modern hukukun aslı sayılan Fransız hukukunun, Malikî ekolünden istifadeyle yapıldığını iddia etmek, aynı şekilde, «Nasılını», «Niçin'ini ve «Ne ölçüde» olduğunu ortaya koymadan İslâm hukukunun mutlak anlamda ilahî bir hukuk olduğunu ve bu sebeple eksiksiz ve bütün zamanlar ve mekanlar için yeterli olduğu şeklinde hissî bir iddiada bulunmak İslâm hukukçularının kimlik bunalımının değişik boyutları olarak değerlendirilebilir.

İslâm hukukçularının yüklenmeleri ve icra etmeleri lâzımgelen fonksiyonun belirlenmesi, teorik bakımdan, İslâm hukukunun mahiye-

tinin tesbit edilmesine bağlıdır. Ancak, eğer Hz. Peygamber'den sonra, özellikle müctehid imamlar devrinden itibaren geliştirilen hukuk doktrinleri İslâm hukuku olarak kabul ediliyorsa, bu takdirde, yukarıda zikredilen görüşün tersi de doğrudur. Yani, İslâm hukukunun sistem ve mahiyetinin tesbit edilmesi, pratik bakımdan, İslâm hukukçularının hukuk mantığının ve geliştirdikleri doktrinlerin iyi yorumlanmasına bağlıdır. Gerçekçi bir sonuca ulaşabilmek için özellikle, dikkat edilmesi gereken husus, ilk devir İslâm hukukçularının, nasslarla hayat arasındaki dengeyi sağlarken kullandıkları ölçülerin iyi tesbit edilmesi ve bunların sosyolojik temellerinin araştırılması olmalıdır. Kanaatimizce, yüzyıllardır yapılagelen yanlışlardan biri, İslâm hukukçularının, —Kur'an ve Sünnet dışındaki—, kullandıkları delillerin sosyolojik temelleri araştırılmadan, birtakım âyet ve hadisleri dayandırmakla yetinilmesidir. Bu mantığın bazı sebeplerine aşağıda işaret edeceğiz.

İslâm hukuku sistem ve işleniş açısından genelde dinî-ahlâkî bir manzara arzeder. Burada şu soruyu sormak lâzımdır: Acaba öyle olması gerektiği için mi öyledir, yoksa bunun temelinde yatan birtakım sosyo-politik sebepler var mıdır? Bu soruya, İslâm hukukçularının kullandıkları bazı delillerin sosyolojik —ve kısmen siyasi— tahlilini yaparak cevap vermeye çalışalım.

Genellikle kabul edildiği üzere mutlak Şâri' Allah'tır. Beşer düzeyinde ise bu yetki ilâhî vahye muhatap olan Peygamber ve dolaylı olarak da peygamberin varisleri durumunda olan İslâm hukukçularınındır. İslâm hukukunun ilk devirlerinden itibaren teknik anlamda bir kanunlaştırmanın olmayışı, kanun (hukuk) yapma yetkisinin, teorik olarak, devlete değil, İslâm hukukçularına ait olmasıyla izah edilebilir. Kanunu devlet yapmayınca, özellikle muamelât hukuku sahasında, devlet otoritesi boşluğunun doldurularak insanları hukuka uygun davranmaya sevkedecek ve hukukun hiç değilse belli konularda birliğini ve istikrarını garanti edecek başka bir otoriteye ihtiyaç duyulacağı açıktır. İşte icmâ' teorisi, kanaatimizce, sosyolojik açıdan bu ihtiyaçtan doğmuştur. İcmâ' sayesinde, hiç değilse bazı alanlarda herkesin aynı şekilde davranması sağlanmış ve bir ölçüde «hukuk birliği» sağlanmaya çalışılmıştır. Sahabe ve müctehid imamların birkaç görüşe ayrıldıkları konularda, bu görüşler dışında başka bir görüşün ileri sürülmesine cevaz verilmeyerek, bu görüşlerin toplamı da bir anlamda icmâ' mesabesinde tutulmuş ve bu suretle icmâ'ın çevresi bir ölçüde genişletilmeye çalışılmıştır. Bazı İslâm hukuk ekollerinin «sünnî» olarak vasıflandırılıp, bunlar dışına çıkılmamasının istenmesinde de, aynı endişenin rolü bulunduğu söylenebilir.

Fert planında ise bu otorite boşluğu büyük ölçüde, hukuk konularının dinî-ahlâkî terimlerle hükme bağlanması yoluyla doldurulmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan, İslâm hukuku eserlerinde, hukukî meselelerin hükmünü beyan sadedinde, câiz, câiz değil, haram, merhum vb. gibi hukukî olmaktan ziyade dinî-ahlakî muhtevaya sahip olan terimlere sıkça rastlanılır. Aslında, hemen her davranışın din kapsamında tutulduğu bir sistemde böyle bir hareket tarzı makul sayılabilir. Ancak, hukukî konularda, öncelikle meselenin hukukî hükmüne yer verilip, daha sonra dinî hükmüne işaret edilseydi bu durum fazla bir problem teşkil etmeyebilirdi. Hukukî konuların, sadece dinî hükmünün belirtilip, hukukî hükmüne yer verilmemesinin hukuk mantığıyla bağdaşacak bir tarafı olmadığı gibi, birtakım güçlüklere ve zorlamalara da sebebiyet vereceği açıktır. Meselâ, Ebu Hanife bir meselenin hükmünü belirtirken «bu işlem câiz değildir» demiş, daha sonraki bazı hukukçular, Ebu Hanife'nin bu sözünü şöyle yorumlamışlardır: «Aslında bu işlem sahihtir, Ebu Hanife muhtemelen bu sözüyle, o işlemin mekruh olacağını kasdetmiştir». Aynı «câiz olmaz» sözünün, bâtıl ve fâsid işlemler için de kullanıldığını söylersek, içine düşülen ve düşülecek olan terminoloji kargaşasının boyutu biraz olsun anlaşılabilir. Aynı şekilde, Kur'ân'da, cuma ezanı vaktinde alış veriş yapmak yasaklanmaktadır. Bu durumda, birçok İslâm hukukçusuun yaptığı gibi, sözkonusu vakitte yapılan alış-verişin mekruh olduğunu söylemek yeterli olmasa gerektir. Çünkü, bu hareket tarzıyla meselenin dinî yönü açıklanmış olmakta, hukukî yönü tamamen kapalı kalmaktadır.

İslâm hukukçuları, kendi mantığı ve şartları içerisinde haklı sayılabilecek anlatmaya çalıştığımız hareket tarzlarıyla, hem İslâm hukukunu ilahî köke bağlamış oluyorlar, hem de, bunun sonucu olarak hukukî sisteme süreklilik ve istikrar sağlamış oluyorlardı. İslâm hukukçularının, icmâ', kıyas, istihsan gibi delillerin hüccet oluşunu âyet veya hadisle gerekçelendirme gayretlerinin altında da, hukuku, ilâhî iradeye bağlama ve bu suretle onu müslümanlar için bağlayıcı kılma düşüncesinin yattığı söylenebilir. Nitekim, içlerinde Gazzalî'nin de bulunduğu birçok hukukçu, icmâ'ı şer'î bir delil olarak kabul etmekle beraber, icmâ'ın hüccet oluşuna gerekçe olarak ileri sürülen âyetlerin kesinlikle icmâ'a delalet etmediğini ifade etmişlerdir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Gerek ilk devir İslâm hukukçularının nasslar karşısındaki bir nebze belirtmeye çalıştığımız tavırları ve sosyal şartların da etkisiyle ortaya koydukları deliller, gerekse, birçok İslâm hukukçusunun belirttiği, İslâm hukukunun (İslam hukukçularının yorumlarının) onda dokuzunun

nasslarla ilgisi bulunmayan ferdî görüşler olduğu gerçeği gözönüne alınınca, İslâm hukukunun sistem bakımından mutlak manada dinî hukuk» değil «dine uygun hukuk» isimlendirmesine daha uygun olduğu söylenebilir. Bu itibarla, günümüz İslâm hukukcusu, ilk devir İslâm hukukçularının ortaya koydukları delilleri ve bu delillerle ulaştıkları sonuçları öncelikle sosyolojik bir tahlile tutmalıdır. Bu suretle, İslâm hukukunun çeşitli zamanlarda ve bölgelerde, sosyal hayatı yansıtma ve onu etkilerne derecesi de açıklığa kavuşmuş olacaktır. Aynı sosyolojik tahlilin, Kur'an ve Sünnetteki —yalnızca— hukukî konulara uygulanıp uygulanamayacağı konusunda tatmin edici ve açık bir görüşe ulaştığımı söylemem. Ancak, zihnimi kurcalayan şöyle bir sorunun bulunduğunu da itiraf etmeliyim : «Acaba, Kur'an ve Sünnetin getirdiği hukukî çözümler, «nihaî hirer hüküm» niteliğinde midir, yoksa, ifahf kökenli olmakla birlikte bunlar, bazı noktalarda mevcut şartlara riayet edilerek getirilmig «model çözümler» veya o konufarda atılmış birer «ilk adımlar» mıdır Bu soruya verilecek cevap ne olursa olsun, giinümüz İslâm hukukçusu, hangi sosyal şartların ürünü olduğu bile tam belii olmayan görüşlerin uydusu olmaktan çıkmalı ve en azından ilk devir İslâm hukukçularının yüklendikleri fonksiyonu yüklenmelidir. Ebû Hanîfe-vârî bir ifadeyle belirtecek olursak, Ebu Hanife'nin tâbiîn âlimleri hakkında söylediği «Onlar da adam, biz de adamız» sözünü, günümüz İslâm hukukçusu yeri geldiğinde, Ebu Hanife ve diğer hukukçular için söyleyebilecek bir konuma sahip olmalıdır. Bu suretle, yapılacak olan İslâm hukuk araştırmaları, çağın problernierine ışık tutabilecek ve bütün hukuk camiasına sunulabilecek orijinal şeyler ortaya çıkabilecektir.

Kur'an Araştırmaları Vakfı
KURAV

İslâm Fıkhının Dinamizmi

[SEMPOZYUM TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ]

22 Mart 2003, BURSA

Editör
Yunus Vehbi YAVUZ



KURAV YAYINLARI
BURSA 2006

KURAV YAYINLARI 006

Sempozyum Dizisi 006

ISBN: 975-98077-6-9

KURAV Yayınları bir Kur'an Araştırmaları Vakfı kuruluşudur.

1. baskı, Bursa Ekim 2006

Baskı-Cilt
Bayrak Matbaacılık, İstanbul

Yayın Koordinatörü
Abdülhamit BİRIŞIK

Editör
Yunus Vehbi YAVUZ

Redaksiyon
Fatma KIZIL

Kapak Tasarımı
Pointgraf, İstanbul

İç Tasarım
Abdurrahman YALNIZ

[İslâm Fıkhının Dinamizmi Sempozyumu (I: 23 Mart 2003: BURSA)]

İslâm fıkhının dinamizmi (sempozyum tebliğ ve müzâkereleri) / editör Yunus Vehbi YAVUZ – Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (KURAV), 2006.

98 s.; 24 cm. - (KURAV Yayınları ; 006. Sempozyum dizisi ; 006)

ISBN: 975-98077-6-9

1. İslam fıkhı 2. İslam hukuku 3. Yenileşme 4. Değişim I. Yavuz, Yunus Vehbi

297.5 DC20

[Bibliyografik nitelemede **Anglo-American Cataloging Rules 2** (**AACR2**) esas alınmıştır.]

Merkez Satış-Dağıtım
Kur'ân Araştırmaları Vakfı, KURAV Yayınları
Tahtakale Mah. Veziri Cad. Sevinç Çıkmazı Temel İş Merkezi No: 6/1 Osmangazi-BURSA
Tel: (0224) 223 14 70 Faks: 223 26 72 Web: www.kurav.com E-mail: yayinevi@kurav.com

İstanbul Satış-Dağıtım
Ensar Neşriyat Tic. A.Ş. Süleymaniye Cad. No: 13 Eminönü-İSTANBUL
Tel: (0212) 513 43 41, 513 03 09 Faks: 522 46 02

İnternetten Satış: www.kitapyurdu.com

FIKHIN YENİLEŞMESİ VE EKOL SİSTEMATİĞİ

Prof.Dr. H. Yunus APAYDIN
EÜ İlâhiyat Fakültesi

Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Birinci oturumda hakikaten son derece önemli ve çetrefil meseleler ele alındı. Tabiatıyla her bir mesele üzerinde ayrıntılı olarak durmak tartışmak imkânı olmadı. Ben kısmen sabahki oturumun devamı olacak mahiyette bir şeyler söylemeye çalışacağım.

Bir kere müsaade ederseniz bir kullanım eleştirisiyle başlamak istiyorum. Bu kullanım üzerinde fazla duruyorum. Aşağı yukarı her toplantıda bir şekilde bir vesile oluyor ve bu kullanım üzerinde duruyorum. Geçen toplantı da burada, başkaları ne yaparsa yapsın fakihler olarak bizim terimleri daha dikkatli daha titiz kullanmak durumunda olduğumuza işaret etmiştim. Burada tabi herhangi bir kimseyi eleştirmiyorum. İslâm Hukuku'yla ilgilenenler, ben de dahil olmak üzere, hepimizin bu konuda biraz titizlik göstermesi gerektiğini söylemeye çalışıyorum. Buradaki kullanım, rahatsız olduğum kullanım **İslâm Fıkhı** tabiridir. **İslâm Fıkhı** esasında bizim İslâm Fıkhı diye bir tabirimiz yoktur. Bizim kitaplarımızda İslam Fıkhı tabiri geçmez. Batılılar müslüman dünyayla ilgilenmeye başladıkları zaman kendi hukuklarından ayrılsın diye fıkhı kendilerine tercüme ederken mesela Fransızlar Lötrü vö müzülman İslâm hukuku ya da müslüman hukuku diye çevirmişler. İngilizler İslamic Law veya benzeri şekillerde çevirmişler, daha sonra onların bu kullanımları tekrar Türkçe'ye ve Arapça'ya çevrilmiş. Mesela Araplar İslâm Fıkhı diye çevirdiler, biz de aşağı yukarı belki Araplardan da etkilenerek İslâm Fıkhı diye kullanıyoruz. Yani çevirinin çevirisini yapıyoruz.

Diyecek olduğumuz şey nedir? Fıkıhtır. Yani bizim bildiğimiz kavram fıkıhtır. İslâm Fıkhı başına bir İslâm getirmek hakikaten yanlış anlamalara neden oluyor. Olmasa bile bizim öyle bir kavramımız yoktur. Bizim İslâm diye kavramımız var, doğru. Din diye kavramımız var, doğru. Fıkıh diye kavramımız var, doğru. Ama İslâm Fıkhı diye bir kavramımız yok. Mesela burada konuşurken fukaha diyoruz, fakih diyoruz ama İslâm fakihi, İslâm fukahası demiyoruz yani, bakın ne kadar insanın kulağını da rahatsız ediyor. Bu İslâm fıkhı da gerçi İslâm'ın sıcaklığından hareketle belki fazla rahatsız etmiyor ama fakihlerin ve İslâm hukukçularının bu hususta biraz daha dik-

katli olması şahsen beni çok sevindirecek.

Benim tebliğimin başlığı “Fıkıhta Yenileşme ve Ekol Sistematiği”dir. Yenileşme üzerinde epeyce duruldu. Değişmenin farkına kısmen işaret edildi. Bununla ne kastettiğimizi doğru bir şekilde ortaya koymazsak anlaşmamız ve mesafe almamız epeyce zor görünüyor. Yenileşme ne demektir, yenileşme hangi alanlarda cereyan edecektir ve bu yenileşme ne ölçüde mümkün olacaktır? Yenileşmeyle ilgili üç tane temel soru ortada duruyor. Sabahki konuşmalara bakarak esasında fıkhın normal seyir içerisinde yapmış olduğu çözümler, fıkhı kendi gelişimi anlamına gelecek gelişmeler bile değişme kapsamı içinde ele alındı dikkat ettiyseniz. Mesela bir konuşmada şer-i şerîf'in mübah bıraktığı alanlarda değişmenin araçları üzerinde durulurken, bundan bahsedildi. Sebeb-i nüzül'den bahsedildi, buna benzer şeylerden bahsedildi. Aslında burada belki de şunu çok iyi tespit etmemiz gerekiyor. Yani bu gelişme fıkhın kendi doğal seyriydi. Kendi süreci içerisinde fıkhı, fıkhî düşüncede veya fıkhî çözümlerde ortaya çıkan her şeyi biz burada bahsettiğimiz değişme kapsamı içinde alıyor muyuz? Öyle mi düşünüyoruz? Çünkü değişme aslında özü itibariyle rahatsız edici bir kavram. Bize bazı açılardan sempatik gelebilir, ama değişmek aslında sâfiyetten uzaklaşmak ve bozulmak anlamına da gelebilir. Bu itibarla bu değişmenin alanını, değişmenin ve yenileşmenin alanını çok iyi tespit etmek, ortaya koymak gerekiyor.

Mesela sabahleyin gene her değişim bir farklılaşmadır şeklinde bir tespitte bulunuldu. Bunlarca aslında titiz seçilmiş kavramlar değil benim kanaatimce. Şöyle basit bir örnek vereyim müsaade ederseniz; fukaha arasında ortaya çıkan ihtilaflar için bizim literatürümüzde farklılaşma, başkalaşma tabiri veya bozulma tabiri kesinlikle kullanılmamıştır. İhtilaf tabiri kullanılmıştır. Ama itikadî alandaki ayrılıklar için fark tabiri kullanılmıştır. Yani bu ayrım bence korunmalı. Yani çizginin dairenin içerisinde olan değişme-gelişme ile kenara giden veya çizginin dışına bizi götürebilecek olan başkalaşmayı birbirinden çok iyi ayırmamız lazım. Tabi burada temel soru, esasında bu yenileşme ve değişme hususunda temel soru burada odaklanıyor. Yani biz yenileşelim, değişelim derken acaba başkalaşıyor muyuz? Yani hem aynı kalıp sahip olduğumuz bazı temel değerleri koruduğumuzu, koruyup hem de değişebilir miyiz? Bu nasıl mümkün olabilir? Değişmeyi başkalaşmadan ayıracak ölçü nedir?

Yani burada inanan bireyler olarak hepimizin zihnini en fazla kurcalayan sorunun bu olduğunu düşünüyorum. Yani biz sorumsuz bir şekilde affınıza mağruren bu içki masalarında içen kimselerin söylediği bir söz var. İçelim güzelleşelim diye. Yani biz de değişelim güzelleşelim, böyle bir söylem belki cazip olabilir, yani birtakım şartlar bizi böyle söylemeye teşvik edebilir. Ama başkalaşıyor muyuz, o noktanın çok iyi tebârüz, temâyüz ettirilmesi gerekiyor. Gene bu değişme meselesi gündeme geldiği zaman arkadaşlar, reform. Sabahki oturumda pek adı anılmadı. Modernlik, modernleşme, modernist kavramına işaret edildi belki, ama reform kavramına işaret edilmedi. Esasında değişme ve başkalaşma ayrımında bizim Batı'da Ortaçağ'da Martin

Luther ile başlayan reformasyon, yeniden biçimlendirme, yeniden şekillendirme hareketine benzer bir hareketin içinde olmadığımız, onunla benzerliklerimiz ve farklılıklarımızın neler olduğu üzerinde de hakikaten düşünmemiz lazım. Mesela; benim, şahıs olaraktan bilemeyeceğim ama gerekirse nassları bile kenara bırakabiliriz şeklindeki bir söylem, birçok noktada Marin Luther'in reform, reformasyon düşüncesiyle buluşabilir. Yani buluşması tehlikeli demiyorum, yani farkında olalım. O anlamda söylemeye çalışıyorum. Demek ki yenileşme, değişme meselesinde kavramsal çerçevenin son derece iyi çizilmesi lazım. Daha somuta indirgeyecek olursak, fıkhın alanları içerisinde ibadet ve muamelat dediğimiz alanlar içerisinde yenileşmeyi hangisi için ne ölçüde gerçekleştirmeye çalışıyoruz, bunu belki örneklendirmek de gerekebilir ve somut sorulara somut cevaplar verme aşamasına da gelebiliriz.

İkinci bir husus, bu yenileşme meselesiyle ilgili olarak söylemek istediğim, şu soru üzerinde de yoğunlaşmamız gerekiyor. İki yüz sene öncesine kadar Müslüman toplumların, fukahanın, ulemânın aklına gelmeyen, gündeminde olmayan bu değişme ve yenileşme söylemi veya ihtiyacını bizim gündemimize bomba gibi düşüren şey nedir? Bunun üzerinde de belki durmak gerekecek. Yani bizim ulaşmak istediğimiz acaba yeni amaçlar mı var? Yoksa zaten sabit olan amaçlara, belli olan amaçlara başka yollarla ulaşma çabası içinde miyiz? Bu yenileşme hareketlerinin arkasında dinin çağdaş zamanın söyleyişlerine elverişli hale getirilerek üvey evlat muamelesi görmekten kurtarılması mı var, ki bunun anlamı Müslümanlığın çağdaş söyleme dayanılarak meşrulaştırılması anlamına geliyor, acaba bunu mu sağlamaya çalışıyoruz. Ya da dinin kendinden beklenen işleri hakkıyla yerine getirebilmesini sağlamaya mı çalışıyoruz? Yani bu yenileşmeyi gerekli kılan, gündemimize sokan saik nedir? Bunun üzerinde hakikaten durulması gerekiyor.

Ben bu yenileşmeyle ilgili lafı çok fazla uzatmayayım. Yenileşme değişme konusunda mevcut yaklaşımlar aşağı yukarı hepimizin malumlarıdır. Onları çok fazla derinlemesine girmeyeyim. Ama şöyle çok kabaca bir tasvir yapayım. Bu yenileşme dediğimiz zaman elimizdeki malzeme, yenileştirilecek olan malzeme veya muhatap malzememiz daha çok gelenek açısından. Yenileşmek dediğimiz zaman, değişmek dediğimiz zaman herkesin ilk aklına gelen şey bu geleneğin muhasebesi. Geleneğin sorgulanması ve gelenekle hesaplaşılması aklına geliyor herkesin. Evet, gelenekle belki yüzleşmek, hesaplaşmak ve bunu sorgulamak gerekiyor. Ama burada uygulanacak yöntem, hakikaten son derece önemli. Bu sorgulama işini yaparken neyi merkeze alarak sorgulamayı yapıyoruz. Geleneği sorgulayalım ama bu sorgulama işini yaparken merkezde ne var. Meselâ çağdaş telakkîler, yaygın kabuller mi acaba merkeze alınarak bu sorgulamayı yapmalıyız, yoksa kendi mantık ve sistemi içerisinde bir sorgulama imkânı mı aramalıyız? Ve tabi birinci yaklaşım ister istemez geleneğin biraz perifere itilmesi, atlanması, es geçilmesi sonucunu doğuruyor. Ve bunun anlamı hepinizin bildiği gibi geleneği atlayarak doğrudan kitap ve sünnet, Kur'ân ve sünnete

dönüş söylemi. İkinci bir yaklaşım belki gelenekle irtibat kurarak farklı perspektifleri sürdürme imkânını aramak. Yani yenileşme söyleminin belki ikinci boyutu, gelenekle canlı dinamik bir bağlantı kurarak farklı perspektifleri sürdürme imkânını aramak. Tabi bunlar üzerinde ayrıntılı olarak maalesef duramayacağım. Bu kadarla iktifâ ediyorum.

İkinci olarak ekol sistematiği üzerinde durmak istiyorum. Ekol dediğimiz zaman temel soru şu esasında: Fıkıh için hukuk için rasyonel bir temele ihtiyaç var mı? Ekol, ekollerin oluşma sürecini başlatan şey budur. Fıkıh için rasyonel bir temele ihtiyaç var mı? Esasında hepinizin malumu, sonuçları itibariyle rasyonellik arayışının düşünceyi hapseden bir tür epistemolojik sapma olduğunu söyleyenler var. Hakikaten de rasyonellik arayışına gittiğiniz zaman kendiniz için, düşünceniz için bir sınırlama getiriyorsunuz. Mesela zahirlikte olduğu gibi, bilgi kaynağına sahih bir şekilde ulaşılması ve esasında beşer katkısının dışında tevkîfi olarak oluşmuş bulunan dilin imkânlarının kullanılmasıyla iktifâ edilebilir. Bakınız bu müthiş bir sınırlama getiriyor. Yani nedir? Sahih bilgi kaynağı dediğimiz naslar ve dilin imkânları. Kendimizi bununla sınırlıyoruz. Ahmed b. Hanbel'in söylemine bakacak olursak veya genel perspektifine bakacak olursak, mümkün olduğu kadar nassların metinlerini ve zahirlerini birbirleriyle çatışsa bile dikkate almak şeklinde bir eğilime sahip olduğunu görüyoruz. Hatta eğer hakkında anlatılanlar doğruysa, küstürmemek için Ahmed b. Hanbel bazen bir hadisle bazen başka bir hadisle, zıt olan bir hadisle amel ediyormuş. Veya önümüzdeki seçeneklerden bir tanesi bu olabilir veya rasyonellik arayışı içerisinde mevcut nasları düzenliklerinin araştırılması ve ulaşılan sonuçlara göre bir mahiyet belirlemesi, mahiyet tasavvuru yapılması ve yeni açılımların bu düzenlikler doğrultusunda yapılması düşünülebilecektir. İşte, öteki sünnî mezheplerin, Hanefîlerin, Şâfîlerin ve Mâlikîlerin genel olarak benimsedikleri yol budur. Ve burada gerçekten bir rasyonellik arayışı vardır.

İki kademeli bir rasyonellik arayışının olduğunu burada görüyoruz. Bunlardan bir tanesi genel olarak mevcut nasların düzenliliklerinin araştırılması, ki buna literatürde kıyâsü'ş-Şer' denilir. Şer'in kıyası. En üstteki kural demek. Daha sonra bu düzenlilikleri tespit edilen kuralları tikel olaylara uygulama aşaması gelir ki o da fıkıh usulünde bildiğimiz teknik anlamdaki kıyastır. Fıkhî kıyas. Bu bir rasyonellik arayışının sonucunda ortaya çıkan bir neticedir. Bu rasyonellik arayışının fakihe, yorumcuya genel olarak kazandırdığı şey, hakikat arayışının, doğru hüküm arayışının kendi fantezi ve kaprislerimizden bağımsız olarak sürdürme imkânının sağlanmasıdır. Genel kurallara ulaştığınız zaman ve bu genel kurallar ışığında tikel problemleri çözümlemeye çalıştığınız zaman hakikat mümkün olduğu kadar nassların çizdiği çerçevede araştırılmış olacaktır. Bu rasyonellik arayışı bir süreç işidir. Süreç işi olmuştur zaten. Bu arayış hicrî üçüncü yüzyılın başına-ortalarına kadar sürmüştür. Ve bu rasyonellik arayışı sürecinin sonucunda hepimizin bildiği mezhepler ortaya çıkmıştır. İşte, içtihat kapısı-

nın kapanması denilen olgu, deyimleme o sürecin tamamlanmasını ifade eder. Sanıldığı gibi fakihlerin içtihat kapısını kapattıkları ve hiç kimseye bu yetkiyi tanımadıkları ikinci söylediğim anlamda, kıyasın kapısını kapattıkları anlamına gelmez. Fıkhî kıyas kapısı, hiçbir zaman, içtihat kapısı kapatılmamıştır. Kapısı kapatılan içtihat, nassların düzenliliklerinin araştırılması yoluyla genel kurala ve mezhebe ulaşmak içtihadıdır. Yani kurucu içtihat kapısı kapatılmıştır. Bunun tarihi de aşağı yukarı üçüncü asrın başları, en geç ortalarıdır. Bu sürecin bitiminde sevgili dostlar, ekolleşme süreci tamamlanmıştır ve bu sürecin sonucunda ilk duyduğumuz zaman yadırgayacağımız bir takım söylemler oluşmuştur. Mesela, usul kitaplarına baktığınız zaman sahabe mezhebinin alınmasının, sahabe mezhebine göre fetva verilmesinin uygun olmadığını göreceksiniz. Herhangi bir sahabînin görüşü, mezhebi, artık fetvada kullanılamaz. Çok düz mantıkla gidersek, mezhep imamı, mezhep kurucusu, sahabenin önüne geçirilmiş gibi gözüküyor. Bir ileri aşama, Kerhî'nin meşhur sözü, esasında o da bu süreci çok güzel tanımlayan, ifade eden bir sözdür. Mezhep imamlarımızın görüşlerine aykırı olan bir âyet, ya mensuhtur ya da müevveldir. Yani mezhep imamlarımız bizim herhangi bir ayetle amel etmemişse, bizim o durumda yapacağımız şey, o ayetin mensuh olduğunu kabul etmek, yahut da tevil etmektir. Dikkat edin, her iki söz de esas itibariyle, ekol sistematiğinin kurucu içtihat mantığının doğal sonuçlarıdır. Yine de seçme yaparak artık dört mezhebin dışında başka bir mezhebin kurulma imkânını tamamen kapatan bir yaklaşımdır. Hatta yeni mezhep oluşturma çabasının bid'at olarak nitelenmesi ve bunların batıl olarak ifade edilmesi, nitelendirilmesi gene hep bu çerçevede değerlendirilecek hususlardır. Aynı şekilde İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'e özellikle Tûfî'ye gösterilen tepki de yine aynı gerekçeyle izah edilebilir. Tûfî'nin Ekol sistematiği çerçevesinde izah edilebilir.

Bundan iki yüz sene önce, dört yüz sene önce, bin sene önce, hukuk güvenliği ve istikrarını temin ediyordu. Ama günümüz açısından artık böyle bir durum söz konusu değil. Biz hangi konuda ne dersek diyelim, bizim dışımızda cereyan eden bir hayat var ve bizim dışımızda cereyan eden bu hukukî ilişkileri düzenleyen bir hukuk sistemi var. Dolayısıyla hayat, hukukî ilişkiler bizim sözlerimize, söyleyeceklerimize göre devam etmiyor. Dolayısıyla burada ekol sistematiğinin pratik ne faydası var şeklinde bir sorunun belki ilk bakışta bir yeri olabilir, ama en başta söylediklerim dikkate alınırsa, bu çok önemli bir husus olmaktan, hukuk güvenliğini, sağ hukukla ilgisinin kalmamış olması çok önemli değil. Bu hukuk güvenliğini, özür dilerim ekol sistematiğini koruduğumuz takdirde çok farklı seçenekler birbirleriyle rekabet eder ve farklı mantıklara göre üretilmiş çözümlerle, görüşlerle rekabet edecek yeni şeyler söyleme imkânımız olabilir. Ben umuyorum, inanıyorum, sanıyorum hangisi uygunsa şu anda tam bilemiyorum, ama öyle sanıyorum ki ekol sistematiği içerisinde hangi alanda olursa olsun ister fıkıh, ister kelâm, ister tasavvuf, ekol sistematiği içerisinde kaldığımız takdirde bizim alternatif seçenekler, hem kendi ülkemiz için hem de dünya için alternatif seçenekler üretebileceğimizi düşünüyorum. Alternatif seçenek üretmesi

müslüman dünyanın, böyle bir ekol sistematiğine bağlıdır. Diyeyim ve sabrınızdan dolayı hepinize teşekkür edeyim. Eğer soru olursa eksik bıraktığım yerleri o vesileyle tamamlama imkânı bulurum. Teşekkür ediyorum.

Prof.Dr. Ali BARDAKOĞLU

Efendim, biz teşekkür ediyoruz. Çok yararlı ve hukuksal hazırlanmış bir tebliğ dinledik. Önemli uyarılar vardı. Önemli tespitler vardı. Tabi biz uyarıları önceden almış olsaydık, sabahki oturumda daha ihtiyatlı konuşurduk. Öyle zannediyorum ki bu ikazlardan ve kırmızı ışıklardan sonra yeni bir ekol kurmaktan başka çare yok, kalmadı. Yunus bey belki biraz da ona mecbur etmek için bu kadar yolları kapadı. Evet gerçekten de bu sistematik düşünce ve yöntem üzerinde kafa yormaya olan ihtiyacımızı ben de açıkça görüyorum. Bu konuda katkılarınız için teşekkür ederiz. Şimdi son konuşmacımız vakfımızın başkanı Prof.Dr. Yunus Vehbi Yavuz hocamız. O da öyle zannediyorum ki açılan bu çığırda yürümeye devam edecek, bizlere önemli ufuklar gösterecektir. Buyurun efendim.



İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

I. İSLAM HUKUKU ANA BİLİM DALI EĞİTİM - ÖĞRETİM MESELELERİ KOORDİNASYON TOPLANTISI VE "İSLAM HUKUK USULÜNÜN PROBLEMLERİ" SEMPOZYUMU

ÇORUM 14-15 MAYIS 2004

BİLDİRİLER – TARTIŞMALAR

ÇORUM 2005

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ
I. İSLAM HUKUKU ANA BİLİM DALI EĞİTİM-ÖĞRETİM MESELELERİ KOORDİNASYON TOPLANTISI
VE
"İSLAM HUKUK USULÜNÜN PROBLEMLERİ" SEMPOZYUMU
ÇORUM 14-15 MAYIS 2004

BİLDİRİLER – TARTIŞMALAR

Yayına Hazırlayanlar

Prof. Dr. Ferhat KOCA Dr. Kaşif Hamdi OKUR

ÇORUM 2005

İSLAM HUKUK USULÜNDE YORUM METOTLARI

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Sayın Başkan, saygıdeğer hocalarım, kıymetli meslektaşlarım, sevgili öğrenciler. Sözlerime başlarken hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Benim konumun başlığı programda "İslam Hukuk Usulünde Yorum Metotları" diye gözüküyor. Bu başlığa uygun bir tebliği burada sizlere sunmam mümkün değil. Ben sadece yorum sorunuyla ilgili bir iki meseleye işaret edebileceğim.

Benim daha önce yöntem meselesi ile ilgili olarak, fıkıh usulü ile ilgili olarak sunduğum iki tane tebliğ oldu. Orada bazı meseleleri tartışmaya açtım. Buradaki bazı hocalarımız benim temel tespit ve görüşlerimden haberdarlar. Onlar açısından belki bir tekrar olabilir. O bakımdan özür diliyorum. Yeni bir şey söyleme imkânım var mıydı? Hayır. Yöntem sorunu konusunda, kendim için en azından söylüyorum bunu, bir tıkanma noktasına gelmiş bulunuyorum. Daha doğrusu, dile getirdiğim hususların yeterince ve derinlemesine tartışılmadığını ve eleştirilmediğini düşünüyorum. Bu toplantıyı sözünü ettiğim tıkanmanın açılabilmesi ve yöntem sorununa ilişkin birkaç hususun tartışılması için iyi bir fırsat addediyorum. Dolayısıyla burada yöntem sorunu ya da fıkıh usulünde karşılaşılan sorunların çözümünü duyamayacaksınız. Çünkü o çözümü söyleyemeyeceğim ben. Ama sorunlu noktalara dikkat çekmeye çalışacağım ve bu sorunlu noktalar karşısında muhterem hâzirûnun katkılarını bekleyeceğim.

Şöyle başlayayım müsaade ederseniz. Aslında biz ve öteki İslam bilimleriyle uğraşanlar hepimiz bir arayış içerisindeyiz. Bu arayışın somutlaştığı söylem, belki, bir *yeniden inşa* söylemi. Tabi bu yeniden inşa kavramının içerisini de kimileri "dinin yeniden inşası" biçiminde biraz daha net ve keskin biçimde dolduruyorlar. Usulle ilgili olarak da "usulün yeniden tesis edilmesi gerektiği", yine usulle ilgili olarak "içtihat

kapısının yeniden açılması gerektiği" şeklindeki söylemleri hepimiz biliyoruz. Hatta ben geçenlerde gördüm, son söylediğim iki husus, "usulün yeniden tesis edilmesi gerektiği" ve "içtihat kapısının açılması gerektiği" şeklindeki söylem Câbirî tarafından Şâtıbî'ye atfediliyor. Tabii ben Şâtıbî'yi okudum. Orada onları göremedim. O ayrı bir mesele. Yani her hal u karda bir arayış içerisindeyiz. Fakat bu arayışın bir farklı boyutu var onu bilerek ya da bilmeyerek gizliyoruz biz. Aslında İslam bilimcileri olarak bir bakıma kendimizi arıyoruz. Yani fıkıhçı olarak, kelamcı olarak kendimize yeni vizyonlar, yeni misyonlar oluşturmaya çalışıyoruz. Bunu bir kimlik arayışı olarak da, misyon ve vizyon arayışı olarak da rahatlıkla değerlendirebiliriz. Aslında toplumda dine, din anlayışına yer ararken, bir yönüyle kendimizi -gizli bir şekilde- modern toplumda konumlandırmaya çalışıyoruz. Dolayısıyla burada şu noktaya sözü getirmek istiyorum ben. Yani geçmişe yönelik, özellikle fıkha ve fıkıh usulüne yönelik, çok fazla eleştiriler var. Bunların üzerinde burada ayrı ayrı durma imkânımız yok. Fakat sadece klasik usulle ilgili olarak şunu söyleyebilirim, ne kadar eleştirsek de bizim klasik fıkıh usulünü gereğince anladığımız ve tükettiğimiz söylenemez. Dolayısıyla birinci tespitim, tartışmaya açacağım birinci husus şu olsun: *"Mevcut klasik usulün perspektiflerini, yöntemlerini tüketmeden yeni bir yöntem arayışını teorik olarak meşrulaştırmamız ve kendimizi o geleneğin devamı saymamız mümkün olur mu?"*. Benim muhterem katılımcıların katkılarını beklediğim sorunlardan birisi bu. Benim bu konudaki görüşüm aslında çok fazla önemli değil, sunuş içerisinde kendi kanaatime yönelik imalar olabilir. Önemli olan buradaki hazirûnun görüşleri. Ortak akıl diyelim buna. Ortak aklın kanaatinin ortaya çıkması önemli. Gene de belirtmiş olayım. Ben bunun teorik olarak mümkün olmadığı kanaatini taşıyorum. Yani eski usulü tüketmeden bizim yeni bir yöntem ortaya koyma şansımız yoktur.

Yine klasik fıkıh usulüne ilişkin yapmış olduğum bir tespit de şu: *"Fıkıh usulü ortaya çıkışı itibarıyla, mevcut nassları anlamanın, ilkten ve yeniden anlamanın yöntemi olarak çıkmamıştır."*. Yani başlangıç ve oluşum itibarıyla fıkıh usulünün nassları ilkten ve yeniden anlamak gibi bir misyonu olmamıştır. Bunu bir tespit diye de bir iddia diye de görebilirsiniz.

Peki fıkıh usulünün temel işlevi ne olmuştur? Fıkıh usulünün temel işlevlerinden bir tanesi *mevcut anlamın tespit ve muhafazası* olmuştur. *Mevcut anlam* dediğimiz zaman bir kitap var ve bu kitabın beyanıyla sorumlu bir peygamber var ve zamanın bir bölümünde bu peygamber bu kitabın anlamını o zaman ve mekan kesitine uygulamış. İşte anlam dediğimiz şey bu uygulama ile görünür hale geliyor veya Hz. Peygamber'in bu beyan süreci aslında anlamın somutlaşmış şekli oluyor veya anlamın bulunduğu bir mahfaza oluyor. Usulcüler işte bu anlamı tespit ve muhafazaya çalışmışlar. Burada kısaca ikinci işlevine işaret edeyim fıkıh usulünün. O da : "tespit edilen ve muhafaza altına alınan bu anlamın farklı zaman ve zeminlere uygulama ve uyarlama" işidir. O zaman burada karşımıza iki kavram çıkıyor: anlam ve yorum, anlamak ve yorumlamak. Muhterem hâzirûnun eleştirilerine açacağım ikinci husus da bu. Anlam ve yorum arasında böyle bir ayrım yapabilir miyiz? Teorik olarak, felsefi olarak ve bunu sürdürebilir miyiz? Böyle bir ayırım anlamlı ve faydalı mı? Ben bunu tartışmaya sunuyorum. Ulemanın ve fukahânın yeniden anlamak gibi bir misyonunun olmadığını söylediğimizde artık anlamla ilgili işin zamanın bir vaktinde tamamlanmış olduğunu burada ifade etmiş oluyoruz. Müsaade ederseniz bu anlamın tamamlanması ile ilgili bir metin okumak istiyorum. Esasında bu okuyacağım metin bir yönüyle anlamın tamamlandığını vurgulayacak bir yönüyle de dinin yeniden inşasının risklerine dikkat çekecek. Demin de arz etmeye çalıştığım gibi aslında belki onu da parantez içinde vurgulamam icap ediyor. Bu yeniden anlamanın yeniden inşanın gerekçesini de sorgulamak lazım. Niye biz durup dururken nassların, dinin yeniden anlaşılması ve inşası sorunuyla karşılaşıyoruz? Bu problem nereden çıktı? Yahut da bunu nasıl meşrulaştırabiliriz? O soruyu da sormamız lazım. Basitçe şöyle söyleyelim, deminki söylediklerimin devamı olarak, eğer biz yeniden bir din inşası, din anlayışı inşası öneriyorsak şöyle bir kabulden hareket ediyoruz demektir: Eski anlam yetersizdir veya geçersizdir. Böyle bir hareket noktası ve gerekçelendirme, esasında oldukça riskli. Çünkü böyle bir kabul bizi, dinin hiçbir zaman gerçekten anlaşılamayacağı ve uygulanamayacağı sonucuna götürebilir. Çünkü geçmişte doğru

anlaşılmadıysa şimdi verilecek anlamın doğruluğunun kriteri ne olacaktır? Bu bakımdan Hz. Peygamber açısından bu anlama işinin gerçekleştiğini ve bu anlamın sonraki yorumların meşruiyetinin de bir kriteri olacağını kabul etmek zorunlu gözükmektedir. Burada tartışılması gereken üçüncü bir noktaya işaret etmiş oluyorum. "Sünnet, doğru anlamın, sahih anlamın bir kriteri olarak kabul edilmeli midir?". Eğer Kur'an'ın beyanı olan ve onun anlam boyutlarını gösteren Sünnet dil ve maksat gibi diğer kriterlere ilaveten anlamın kriteri olarak alınmayacak olursa Kur'an'ın korunmuşluğunu sadece lafza indirgemek gerekecektir ki bunun da son yıllarda şahit olduğumuz – lafzın taşımakta zorlandığı, hatta ilgisiz denebilecek anlamlar verme gibi - kimi riskleri vardır. Hz. Peygamber'in beyan yetkisine sahip olduğu tartışmasız kabul edilse bile onun anlama faaliyeti ile ilgili olarak tartışmaya açık iki hususun da altı çizilmelidir. Bunlarda bir tanesi Hz. Peygamber'in anlama faaliyetinin mahiyeti ve ne tür bir anlama süreci sonunda beyanda bulunduğu. Benim içinden çıkmakta zorlandığım sorunlarda bir tanesi de bu. Eğer bu anlama işini sadece Hz. Peygamber için var sayıyorsak onun anlamasının mahiyetini de irdelememiz zorunlu olarak gerekecektir. Tabiatıyla bu çok zor bir iş. Hz. Peygamber'in içtihadı konusundaki tartışmaları şöyle bir gözümüzün önüne getirirsek, ki sözünü ettiğimiz anlama faaliyeti içtihad işini de aşan bir şeydir, işin zorluğu anlaşılır.

Şimdi burada yaptığımız tespite belki şöyle bir eleştiri yöneltilebilir. Tamam o metin, Kur'an-ı Kerim diyelim burada biz buna, bir zamanda anlaşılmış olabilir. Fakat biz o metnin evrensel olduğunu düşünüyorsak onun başka zamanlarda yeniden yeniden anlaşılmasının önünde ne engel var? diye aklımıza gelebilir. Bu da sorunlu bir çizgi. Yeniden anladığımız takdirde temel risklerden birisi en başta dikkat çekmeye çalıştığım bir dini kimlik, kültürel kimlik kriziyle karşılaşacağımız hususu. Demek ki tekrar başa dönecek olursam klasik fıkıh usulünün iki temel işlevinden bir tanesi mevcut anlamı tespit etmek ve korumak. Bu koruma işini nasıl, hangi argümanlarla yapmış kısaca ona da işaret etmeye çalışayım. Birincisi ve en önemlisi belki, anlamların ve hükümlerin dil kuralları ve delillerle oluşturulması ve sistematik bütünlüğünün sağ-

lanması. Yani uygulanan yaşanan anlam içerikli uygulamalar var bunların nasslarla, dil kurallarıyla buluşturulması işi. Burada hadis rivayetine ve icmaya verilen önemi de ekleyebiliriz buna. İkinci bir husus, istikra yoluyla varılan ve genel anlamda makasıd diyebileceğimiz ilkelerle bu ulaşılan anlamların test edilmesi. Fıkıh usulü bu iki işi başarıyla yapmıştır. Mevcut anlamı hem dil kurallarıyla hem delillerle buluşturmuş hem de nasslarla açıkça tasrih edilmeyen ama nassların tamamından anlaşılan makasıdla irtibatını güzel bir şekilde kurmuştur. Fıkıh usulünün bu anlamı tespit ve muhafaza işini acaba ben fazla mı abartıyorum?

Gelelim fıkıh usulünün ikinci işlevine. Bu da tespit edilen ve muhafaza altına alınan anlamın uygulanması ve uyarlanması işidir. İçinde yaşanılan zaman ve mekana uyarlanması işidir. İşte bu tam tamına bir yorum faaliyetidir. Klasik usulde bu yorum faaliyeti, hepinizin bildiği gibi, daha çok iki şekilde gerçekleşmiştir. Bunlardan bir tanesi içtihattır. Bir tanesi tevildir. Tevil, bunların üzerinde fazla durmayacağım, daha çok lafızla ilgili tek tek oradaki lafızların kelimelerin anlamlarıyla ilgili bir açılım, içtihad ise mananın anlaşılması, onun uygulanması ya da bu anlamın uygulama alanının genişletilmesiyle ilgili. Fıkıh usulünün bu uygulama ve uyarlama işlevinin en temel kriteri kıyasü'ş-Şer', kavaidü'ş-Şer' ve külliyyâtü'ş-Şerîa gibi isimler alan maksatlardır. Yani yapacağımız tevil ve içtihat mutlak suretle bu külliyâtü'ş-Şeria ile uyumlu olmalı, en azından buna aykırı olmamalıdır. Burada bu aykırı olmamanın da bize başka kapılar araladığına da kısaca işaret etmiş olayım. Özellikle İbnu'l-Kayyim bunun üzerinde çok durur. Uygunluk ile aykırı olmama arasında çok ciddi farklar var. Aykırı olmamayı esas aldığımız takdirde önümüze geniş bir cevaz alanı, siyaset-i şeriyye alanı bu şekilde çıkmış oluyor.

Demek ki biz günümüzde artık yeni bir yöntem arıyor isek fıkıhçılar ve usulcüler olarak, bu yöntemin kesin olarak yeniden anlama ile alakası olmayacak, fakat mevcut anlamın zaman ve zemin değişiklikleri dikkate alınarak uyarlanmasıyla ilgisi olacaktır. (Aradaki farkı gösterme sadedinde, Hz. Peygamber'den itibaren mevcut olan ve usulcüler tara-

fından tespit ve muhafaza edildiğini söylediğim anlamın (mevcut anlam) *analitik anlam,* bu anlamın fakihler tarafından yorumlanıp uygulanması (yorum) işinin de *sosyolojik anlam* olarak isimlendirilmesi belki mümkün olabilir). Burada farklı bir kavrama işaret etmiş oluyorum. Yani pergelin sabit ayağını bu mevcut anlama koyuyoruz. Fakat bir hukukçu olarak karşılaştığımız problemleri çözerken bu bizim için yeterli değil artık realite ile sosyal şartlarla karşı karşıya gelmiş oluyoruz ve onu da belli ölçülerde dikkate almamız gerekiyor. Yani biz hukukçular olarak bir yöntem arayışı içerisinde isek bu sadece yorum için olabilir. Bunun dışındaki yöntem arayışları bizi farklı mecralara götürebilir. Son olarak dikkat çekmek, tartışmaya arz etmek istediğim bir husus da şu: Biz anlam ve yorum arasında böyle bir ayrım yaptıktan sonra ve yorum işini fıkıhçılara bıraktıktan sonra acaba anlam ve yorum arasında, mevcut anlam ile fıkıhçıların yapacağı yorum arasında bir gerilim meydana gelebilir mi? Müsaade ederseniz bunlar için de şu terimleri kullanmak istiyorum: ideal hüküm-reel hüküm gerilimi, çatışması içerisine girmemiz mümkün olabilir mi? Tabii şimdi bunların ayrıntılarına ben fazla giremeyeceğim ama kısaca şöyle ifade edeyim. Bazen bir konuda ideal bir hükme ulaşmış olursunuz. Fakat zaman ve mekan şartları ideal hükmün uygulanmasına izin vermediğinde yani demin söylediğim o realite, sosyal şartları dikkate aldığınızda onu uygulayamayabilirsiniz. Çok basit bir şey söyleyeyim. Mesela siz, faraza, idam cezasının aslında adam öldürme suçu için ideal bir ceza olduğunu düşünebilirsiniz. Ama düzenleme yetkisi size verilmiş olsa bir uygulamacı olarak bu ideal hükmün dışında sosyolojik şartları siyasal şartları dikkate almak zorunda kalacaksınız. Mesela öyle uluslararası belgelerin altına imza atmış olabilirsiniz ki ideal diye düşündüğünüz hükmü pratik olarak uygulama şansınız, imkânınız olmayabilir veya ideal hüküm diye düşündüğünüz hükmü kamu vicdanı onaylamaz. İşte burada reel hüküm ile ideal hüküm arasında, ideal hükmün aleyhine, bir gerilim yaratılmış oluyor. Şimdi takdirlerinize arz etmek istediğimi şey tam da bu. İdeal hüküm ile reel hüküm arasında bir gerilim oluşması zorunlu mu? Bunun dışında iki seçenek var. Her şeye rağmen ideal hükümde ısrar etmek, ki bu hu-

kuk mantığına ters bir şey. Çünkü sosyal şartları, insanların telakkilerini, kabullerini dikkate almadan onların lehine (Halka rağmen, halk için) bir hukuk yapmak mümkün değildir. Böyle bir düşünce hukukun esprisine ve mantığına aykırılıklar taşır. Öbür tarafta başka bir risk var. Reel durumu, gelinen son nokta kabul edip ideal hükmü reel hükümden ibaret görmek. Bu da sonuçta olup biteni meşrulaştırmak anlamına gelecek bir şey. Dolayısıyla bu da riskli görünüyor. Bu iki riskten kaçınmak için benim aklıma gelen, sizinle paylaşmak istediğim husus, bazen ideal hüküm ile reel hüküm arasında tatlı sert veya yumuşak birtakım gerilimlerin olabileceğini kabul etmek, düşüncelerimizi ve uygulamalarımızı ona göre düzenlemek olacaktır.

Ben bu kadarla iktifa edeyim. Sorularımı size sormuş oldum. Beni çok eleştiriyor arkadaşlar, çok soru soruyor az cevap veriyor diye. Bu kadar ilgili zevatın huzurunda bu sorularımıza inşallah katkılarıyla cevaplar bulabiliriz diye umuyorum. Hepinizi beni dinlediğiniz için saygı ile selamlıyorum.

Başkan: Yunus Beye bu değerli tebliğinden dolayı teşekkür ediyorum. Bir anlamda müzakereyi açmış oldu. Tespit ettiği, kendisinin de çözümünü aradığı problemleri başlıklar halinde ortaya koydu. Dinleyici arkadaşlarımızı gördüm, çeşitli tespitler yaptılar. Bu soruların cevabı ve belki de buna ilave görüşler, tahliller müzakere aşamasında yapılacaktır. Önce sunulan tebliğlerle ilgili olarak, ilaveten de fıkıh usulünün problemleriyle ilgili olarak ifade edecekleri düşünceleri varsa, müzakereler kapsamında arkadaşlarımız ifade edebilirler. Her iki tebliği de esas alarak görüş beyan edilebilir.

İSLAM VE YORUM

Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN



MALATYA İLAHİYAT VAKFI
MALATYA 2017

Malatya İlâhiyat Vakfı İlmî Araştırmalar Serisi No: 1

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Takım Numarası
978-605-68015-0-1 (Tk)

ISBN
978-605-68015-1-8 (1.C)

1. Baskı Aralık 2017 Ankara 500 Adet

Editörler
Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Yrd. Doç. Dr. Serkan DEMİR
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT
Arş. Grv. Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 3774999
e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Baskı



Serhat Mahallesi 1256 Sk. No: 11
Yenimahalle / Ankara
Tel.: 0312. 354 91 31 (pbx)
Faks: 0312. 354 91 32
e-posta: tdvyayin@diyanetvakfi.org.tr

Açıklama: Bu eserde " Kitaptan Bölüm" olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

SAHİH ANLAM VE MEŞRU YORUM

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e. posta: yunusapaydin@hotmail.com

Kur'an metni günümüzde anlamanın mı yorumlamanın mı konusu olmalıdır?

Bu soru aynı zamanda nasların anlamlarının belirlenmesinde geleneğin, özellikle Hz. Peygamber ve sahabe dönemindeki yaşanmışlıkların rolünün ne olduğu sorusunu da içermektedir.

Tarihsel tecrübede hicri ikinci yüzyıldan itibaren netleşen ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrışmasının temelinde yatan sebeplerden biri de sözünü ettiğimiz yaşanmışlıkların değerine ilişkin yaklaşım farklılığıdır.

Ehl-i rey'in en önemli özelliklerinden birisi Kur'an metninin anlamının belirlenmesinde en başta Hz. Peygamber'in sünneti olmak üzere bu yaşanmışlıkları dikkate almasıdır.

Buna mukabil ehl-i hadis genellikle metnin kendisini önceler ve onu dilin imkânları içerisinde her daim yeniden anlamak gerektiğini savunur. Bunu da süreç içerisindeki kirlenmeden kurtulmanın bir yolu olarak görür. Zahiriliğin ve selefiliğin esas itibariyle ehl-i hadis zihniyetinin birer devamı olmaları, hiç değilse o zihniyetten beslenmeleri ehl-i hadise ilişkin bu tespitimizi teyit eder.

Kimi çağdaş araştırmacılar tarafından mezheplerin Kur'an'ın anlaşılmasının önünde engel olduğunun iddia edilmesi de -yaşanmışlıkları bir tür kirlenme olarak gören- tipik ehl-i hadis zihniyetinin çağdaş yansımalarından biridir. Çünkü yaşanmışlıkların dikkate alınması denildiğinde bir şekilde mezhepler ve taklit konusu gündeme gelir. Çağdaş dönemde taklidin yerin dibine batırılması esasen yeniden içtihadın, dolayısıyla metinle yeniden ve doğrudan irtibat kurmanın gereklerinden biridir.

Kur'an metnini yeniden anlamak faaliyetinde -şu anda esas konumuz olmadığı için birkaçına işaretle yetineceğimiz- değişik yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Kimileri nüzul sırasına göre kronolojik tefsir hevesine kapılmış; kimileriyse Kur'an'ın pasajlara bölünerek anlaşılmasını önermiştir.

Yeniden anlamayı savunanların en ayartıcı gerekçelerinden birisi; Kur'an'ı tek anlama hasretmenin onun anlam zenginliğini daraltacağı ve evrenselliğine gölge düşüreceği iddiasıdır. Aşağıda bu iddia üzerinde duracağım ve Kur'an'ın tek düze bir metin olmadığını; çeşitli şeylerden farklı düzeylerde bahsettiğini; dolayısıyla bahsedilen şeylere göre anlam çeşitlenmesinin, diğer bir ifadeyle anlam katmanlarının söz konusu olup olmadığını değerlendireceğim. Ancak hemen belirteyim ki; Kur'an'ı her daim yeniden anlama iddiası, Kur'an'ın bir değer olarak varlıkta tutulmasının değil, operasyonel olarak kullanılmasının önünü açma riskini taşır.

Kanaatimizce Kur'an ana hedefleri ve temel mesajları itibariyle anlaşılmış ve değişik zamanlarda hayata taşınmış bir kitaptır ve bu sebeple yeniden anlaşılmaya ihtiyacı yoktur.

Kur'an bir toplum içinde yaşayan bir peygambere indirilmiş ve ona kendisine indirilen bu kitabı beyan etmesi (açıklaması ve uygulaması) gerektiği söylenmiştir. Peygamber de ölümüne kadar geçen süre içinde bu beyan görevini yerine getirmiştir. Hz. Peygamber'in bu beyanı, Sünnet olarak ete kemiğe bürünmüştür. Hz. Peygamber'in iki temel görevinden birinin tebliğ, diğerinin de tebyîn olduğunu hatırladığımızda olması gerekenin bu olduğu sonucuna kolayca ulaşırız.[1]

Kur'an'ın bir değer kaynağı olarak varlıkta tutulması, ancak sahih anlamın sabit tutulup, yorum yolunun belli ilke ve kurallar dairesinde sonuna kadar açık tutulmasıyla sağlanabilir.

Şimdi sahih anlam meşru yorum derken neyi kastettiğimizi genel olarak açıklayalım.

Anlam ve yorumun aynı şeyler olup olmadığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunların mahiyeti ve gerekçeleri üzerinde durmak yazının sınırlarını aşar. Burada sadece kendimizce anlam ve yorumun mahiyetine ve aralarındaki farklara işaret etmeye çalışacağız.

Bize göre anlam metne içkin olan ve ancak dilin imkânları ve konuşan kişinin bilinen konumu ve genel maksatları çerçevesinde keşfedilecek olan bir şeydir. Bu bakımdan anlam, metne dışarıdan yüklenmemekte, tam tersine metnin sahibine ait olup metinden dışarıya doğru taşmaktadır. Hz. Peygamber'in "Kim Kur'an'ı kendi reyiyle -yani şahsi görüşüyle- tefsir ederse

---

[1] İncillerin İsa'dan üç yüz küsur sene sonra kaleme alındığı ve sahih anlam konusunda onlara kılavuzluk edecek birinin olmadığı göz önüne alınırsa anlam ve yorum arasında fark gözetilmemesi ve bunların aynileştirilmesi Batının dini tarihi ve geleneği açısından anlamlı, isabetli hatta gerekli olabilir. Ancak bu ayrımın Müslüman geleneğine, Kur'an'a uygulanması yanlış olmakla kalmaz aynı zamanda tehlikeli bir şey haline gelir.

kâfir olur." sözü esas itibariyle anlamın sözünü ettiğimiz bu yönüne vurgu yapmakta ve dışarıdan yapılan yüklemelerin önünü kesmeyi hedeflemektedir. Klasik usul terminolojisindeki istidlal teriminin, esas itibariyle anlamın tespitine yönelik bir faaliyeti ifade ettiği noktasından hareketle burada anlam sözcüğünün özellikle medlûle tekabül ettiği söylenebilir.[2]

Kur'an söz konusu olduğunda anlam, kesin olarak metne içkin olan ve ancak dilin imkânları ve Şâri'in maksatları çerçevesinde doğru bir şekilde keşfedilecek olan bir şeydir. Anlamın tespiti sürecinde dilin imkânları ve Şâri'in maksadı ihmal edildiğinde çoğu zaman Kur'an'ın ne söylediğini anlama çabasının yerini, ona istediğimizi söyletme çabası alır.

Sahih anlam konusunda Hz. Peygamber'in konumu ile diğer insanların konumu arasında fark vardır.

Gerek dilin imkânlarına gerekse Şâri'in maksatlarına vakıf olan Hz. Peygamber açısından 'sahih anlam'a ulaşılması bir problem teşkil etmiyordu. O, anlamın ne olduğunu biliyor ve o yönde açıklama ve uygulamalarda bulunuyordu.

Hz. Peygamber dışındakiler içinse sahih anlamın tespiti bu kadar kolay değildir. Bunun iki temel sebebi vardır.

Birincisi; her ne kadar dilin imkânlarına vukufiyet bakımından Hz. Peygamber seviyesine çıkmak başkaları için mümkün olsa bile Şari'in maksatlarına tam nüfuz açısından aynı seviyeye çıkmak mümkün değildir.

İkincisi; sahih anlama ulaşma yolunda sonrakiler açısından dil ve makâsıd-ı Şâri kriterlerinin yanında üçüncü bir kriter olarak Sünnet devreye girmiştir. Hz. Peygamber'in anlama ilişkin beyanı olan[3] ve sahih anlamı büyük ölçüde içinde taşıyan Sünnet'in, gerek tespiti gerek değerlendirilmesi noktasında çeşitli sübjektif yönleri bulunmaktadır. Bu durum da hâliyle -kimi ayetlere ilişkin- sahih anlamın tespiti noktasında bazı durumlarda sübjektif değerlendirmelere kapı aralayabilmektedir.

---

[2] Klasik usul literatüründe Türkçeye anlam olarak çevrilen "mana" sözcüğü, genellikle hükmün konuluş gerekçesi ve/ya konuluş amacı anlamında kullanılır ve içtihat faaliyetinin eksenini teşkil eder. İçtihat ise açıkça bir yorum faaliyetidir.

[3] Sünnetin tamamının anlama ilişkin olup olmadığı, daha açık söylersek Sünnetin yorum boyutunun olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Burada yaptığımız anlam yorum ayrımında içtihadı yorum kapsamında değerlendirdik. Hz. Peygamber'in içtihadını kabul edenler açısından bakıldığında, Sünnetin bir kısmının içtihattan yani yorumdan oluştuğu söylenebilir. Ancak onun yorumu, yukarıdan düzeltilmediği takdirde isabetli olduğu anlaşılmış kabul edildiğinden, değer bakımından sonrakilerin yorumlarından farklı olacaktır. Burada Hanefilerin Hz. Peygamberin içtihadını "şibh-i vahiy" olarak nitelendirdiklerini hatırlamak yararlı olur.

Bu noktada öne sürülen ilk itiraz Sünnet'i taşıyan rivayetlerin arasında kimi zaman zıtlık ve farklılık bulunmasıdır. Böylesi bir durumda hangi rivayetin sahih anlamı temsil ettiği nasıl belirlenecektir?

Bir kere sahih anlamın bu rivayetler toplamı içerisinde olduğunu biliyoruz. Bu bir şey. İkincisi seçme işlemini rastgele değil, ilkesi, kuralı olan bir yönteme göre yapıyoruz. Bu seçimin hala sübjektif ve kesin olmayan yönleri vardır. Ancak bu, özellikle amele ilişkin konularda işin tabiatında olan bir şeydir. Her konuda aynı derecede kesinlik olması şart değildir. Bir ayetin anlamına ilişkin tefsir rivayetleri için de aynı şey söz konusudur.

Kur'an'ın anlaşılmış bir metin olduğu iddiası, bunun Hz. Peygamberin beyanı olmadan gerçekleşemeyeceği kabulünü de zımnen içerir.

Kur'an'ın temel mesajları itibarıyle anlaşılmış bir metin olduğu ve anlamın belirlenmesinde Hz.peygamberin vazgeçilmez bir konumda olduğu iddiamızın, hicri dördüncü asrın başlarında ölen büyük müfessir ve fakih Taberi tarafından benzer şekilde dile getirildiğini görüyoruz.

Taberi özetle şöyle diyor: "Allah'ın elçisine indirdiği Kur'an'ın tevilinin bilgisi yani nihai anlamına ilişkin bilgi için üç durum söz konusudur:

1) Kur'an'ın bir kısmı, ancak Resul'ün beyanıyla bilinir. Emrinin -vacip, nedb ve irşat gibi- çeşitleri, yasağının sınıfları... gibi konuların tevili (yani delalet ettiği anlam ve hükmün ne olduğu) bu kapsamdadır. Kimse Resul'ün beyanı olmadıkça bu konularda söz söyleyemez.

2) Kur'an'ın bir kısmının tevilini sadece Allah bilir. Kıyametin ne zaman kopacağı ve sûra ne zaman üfleneceği gibi konuları içeren ayetler bu kabildendir.

3) Kur'an'ın bir kısmının tevilini (sözün delalet ettiği anlamı) ise Kur'an'ın indiği dili bilen herkes bilebilir. Mesela "Onlara yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiğinde biz ıslah edicileriz derler. Dikkat edin onlar ifsat edicilerdir, ama bunun bilincinde değildirler." (Bakara 2/11) ayetini duyan biri, burada geçen fesat çıkarmak (ifsat) sözcüğünün anlamının, zararlı olup terk edilmesi gereken bir şey olduğunu anlar. Fakat Allah'ın hangi şeyleri ifsat saydığını bilemez."

Taberi'nin vurguladığı şey Hz. Peygamber'in beyanı olmaksızın Kur'an'ın tek başına dilbilim kurallarına göre anlaşılacak bir metin olmadığı, dilbilgisiyle ulaşılan anlamlara ilişkin hükümlerin dahi yine peygamberin beyanına muhtaç olduğudur. Taberi'nin bu ifadeleri sahih anlamın peygamber sayesinde bilindiğini göstermek yanında, dolaylı olarak anlama işinin peygamberle tamamlanmış olduğunu da göstermektedir.

Temel inanç, ahlak ilkeleriyle, ameli konular (ibadet ve hukuk) söz konusu olduğunda, bu alanları düzenleyen ayetlerin muayyen ve tek bir karşılığının olduğu kabul edilmezse, hem bir hitaptan bahsedilemez hem de gerçek anlamın o değil de bu olduğunu iddia eden bâtınî yüklemelere kapı açılmış olur. Ama özellikle metafizik içerikli ayetler için anlam katmanlarından söz etmek veya bireysel olarak bu ayetlerin farklı içselleştirilmelerinden söz etmek mümkün olabilir. Mesela "Allah yerin ve göklerin nurudur" ayeti böyledir.

Kur'an'ın anlaşılmış bir kitap olduğu iddiasına yöneltilen eleştirilerden biri Kur'an'ın anlamının indiği dönemle sınırlı tutulmasının onun evrenselliğini iptal etmek ve evrensel anlamı tarihe hapsetmek anlamına geleceğidir.

Bu itiraza, evrenselliğin anlamı, Kur'an için kullanılmasının uygun olup olmadığı, kullanılacaksa hangi içerikle kullanılmasının doğru olacağının açıklanmasıyla cevap verilebilir. Eğer evrensellik Kur'an'ın her çağda yeniden anlaşılması olarak görülecek olursa bu anlayış Kur'an'ı nereye çekersen oraya giden bir metin haline getirir. Yok, eğer Kur'an'ın evrenselliğinden içerdiği hükümlerin, değişen gelişen zamanın sosyo-psikolojik şartlarını, telakkilerini dikkate almadan zahiri üzerinden uygulanması anlaşılırsa, bu takdirde ilanihaye çağın dışında adacıklar oluşturup, orada mutlu olmayı dini yaşamak zannedenn cemaat yapılarına kapı aralanmış, İŞİD (DEAŞ) benzeri yapıların ortaya çıkmasına geçit verilmiş olur.

Bizim anlam ve yorumun farklılığı, anlamın mevcut ve sabit, yorumun değişken olduğu ve anlamın mevcut durum açısından yorumlanarak başka zamanlara taşınması gerektiği iddiamız tam da bu iki olumsuz ve yanlış algının bertaraf edilmesi noktasında önem arz ediyor.

Bu bakımdan üzerinde kafa yorulması gereken doğru soru "Kur'an'ı nasıl anlamalıyız?" değil, "Mevcut anlamı günümüze nasıl taşıyacağız?" sorusudur ve bu soruya bizim cevabımız "***yorum yoluyla***" şeklindedir. Burada yorum derken salt bir tevil işlemini, bir lafzın zahir anlamının başka bir anlama çekilmesini kastetmiyoruz. Bize göre yorumun meşru yöntemi "ekol sistematiği"dir. Kastettiğimiz şey teorik kurgusu sağlam, ilkeleri ve yöntemi belli bir sistem içerisinden konuşmaktır.

Diğer bir itiraz da şudur: Anlamın tamam olduğunu ve yeniden anlamaya gerek bulunmadığını söylersek yeni karşılaşılan problemleri nasıl çözeceğiz?

Karşılaşılan yeni sorunları, Kur'an'ı yeniden anlayarak değil, mevcut anlamı yorumlayarak çözmek durumundayız.

Yorum:

Yorum muhatabın anlamı elde bir sayarak ve -yerine göre- onu sabote etmeden dışarıdan metne yüklediği bir şeydir. Diğer bir ifadeyle yorum mevcut anlam ekseninde ve bu anlam doğrultusunda metne *genel olarak* dışarıdan yüklenen bir şeydir. Bu yönüyle 'anlamın anlamı' olarak nitelendirilmesi mümkün olan yorum esasen 'mevcut anlam'ın zaman ve zemin şartları dikkate alınarak uygulanması olmaktadır.[4]

Klasik terminolojideki içtihat ve bir yönüyle tevil[5] genel olarak burada kullandığımız yorum teriminin içeriğini oluşturur. Yorumun metne dışarıdan yüklenmesini 'genel olarak' kaydıyla ifade ettik. Çünkü içtihat bütün çeşitleriyle müçtehit tarafından gerçekleştirilen bir yorum faaliyeti olmasına rağmen, illet ve yerine göre hikmet olarak da açılımlanan mana ekseninde gerçekleştiği ve mananın tespitinde yine metin bir ölçüde hareket noktası olduğu için bu dışarıdan yüklemenin meşruiyeti yine metinden anlaşılan bir anlama bağlı olmaktadır.

İslam'ı yaşamak, hayata aktarmak, bir anlamda bir metnin başka bir dile aktarılması gibi, ancak yorum yoluyla olur. Yorum, mevcut sahih anlamın, yerine göre estetize edilmiş, yerine göre farklı iklimlere/boyutlara uyarlanmış tezahürüdür.[6] Bu yönüyle yorum medeniyete açılan kapıdır. Diğer bir ifadeyle, yorumlamak medeniyete kapı aralamaktır. Bu cümlemiz, soyut düşünceyle medeniyet arasındaki ilişki bağlamında değerlendirilmelidir.

Esasında asıl iş, az önce de temas edildiği gibi sahih anlamın tespit edilmesinden sonra başlıyor. Bu iş sahih anlamın, içinde yaşanılan zamanın diline çevrilmesidir. Bunun için de yeniden anlama sevdasından vazgeçip, mevcut anlamın günümüze nasıl taşınacağı, bunun yol ve yordamının ne olduğu konusunda kafa yormak gerekir.

Bir kere şunu hiç unutmayalım ki; ister Kur'an'dan isterse Sünnet'ten hareketle yapılmış olsun, metodolojik ve sistematik bir çerçeveye oturtulmamış yorumlara meşruiyet atfetmekten vazgeçilmeyecek olursa eline bir ayet veya hadis metni geçiren herkesin o nassın kendince sahih yorumunu yapabileceği kabul edilmiş olur ve İslam adına ortaya atılan hiçbir aşırı söylemi eleştirme ve yanlışlama imkânı kalmaz.

---

4 Anlam ve yorumun hüküm değerinin (uygulanmasının) bir otorite gerektirdiği konusunda bk. H. Yunus Apaydın, "Anlam-Yorum Geriliminde Kur'an Metni", Din ve Şiddet, (sempozyum kitabı, Ed. Faruk Sancar), s. 402-403.

5 Klasik terminolojideki tevil teriminin, sınırlı hallerde anlamın tespit edilmesi çabasıyla ilgili olduğu unutulmamalıdır.

6 İklim sözüyle sadece zaman ve mekân değil, kalp de kastedilmektedir.

Meşru yorumun en temel kriteri, mevcut anlamın sabote edilmeden sistematik ve metodolojik bir çerçeveden hareketle zaman ve zemine uyarlanmasıdır. Daha açık söylersek meşru yorumun adresi ekol sistematiğidir.

Kanaatimizce tarihsel tecrübede özellikle fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında oluşan ve farklı zaman ve zeminlerin testinden geçen ekoller esas itibariyle kendi ilgi alanları açısından birer yorum sistemidir. Mezhep adını verdiğimiz bu ekolleşme olgusu tutarlı bir çerçeve sunması itibariyle bizatihî iyi bir şeydir. İç tutarlılıkla makâsıdı tesbit edip reele tatbik edebilmek bakımından mezheplerin yüzyıllar boyunca sağlıklı işlediği müsellemdir. Zamanla birtakım problemler ortaya çıkmışsa bunların çözümüne odaklanmak gereklidir.

Ekol sistematiği derken, geçmişte ekol sistematiğiyle üretilmiş sonuçların olduğu gibi günümüze taşınmasını kastetmediğimizi söylemeye gerek yok. Metnin anlamını olduğu gibi günümüze sürüklemek problemli olduğu gibi metnin bir zamandaki yorumunu donuk bir anlama dönüştürüp günümüze taşımak da aynı şekilde problemlidir.

Sonuç yerine

Anlam ve yorum ayrımına göre anlamı koyan kişi, diğer bir deyişle anlamın öznesi metnin sahibi iken, yorumun öznesi bu metnin/hitabın muhatabı ve uygulayıcısıdır.

Yine bu ayrıma göre anlam nispeten objektif ve kesindir. Yorum ise genel olarak sübjektif ve değişkendir.

Bu kısa tahlilden anlaşılmış olacağı üzere anlam ve yorum hem mahiyetçe hem epistemolojik olarak birbirinden farklıdır.

Modern dönemde Kitab ve Sünnet'i geleneğin kirlerinden arınık olarak yeniden anlama söyleminin yaygınlaşması, yorum geleneğinin -belki de bu kirlenmenin faillerinden biri kabul edilerek- büsbütün ihmal edilmesine yol açmıştır.

Kimisi zahirci, kimisi uçuk maslahatçı olan ve köklü bir yorum geleneğine dayanmayan yeniden anlama faaliyeti dinin popülerleşmesine, buna mukabil etki ve belirleyiciliğinin azalmasına yol açmıştır. Deyim yerindeyse dinin nüfusu artmış, fakat nüfuzu azalmıştır.

Bir anlam veya yorumun meşruiyeti, anlama ve yorumlamaya konu olan metnin kendisi olamaz. Diğer bir ifadeyle metnin kutsallığı ve korunmuşluğu bizatihi ona atfedilen anlam veya yoruma bir meşruiyet sağlamaz. Anlama ve yorumlama faaliyetinin bizatihi kendinden kaynaklanan bir meşruiyeti olmalıdır. Bu şekilde meşru bir sistematikten hareket edilmediği sürece,

Kur'an'ın, ulaşılmak istenilen sonuçların kendisiyle meşrulaştırıldığı bir metne dönüştürülmesi riski kaçınılmaz bir son olarak ortaya çıkmaktadır.

Müslüman dünyanın entelektüel hakimiyeti ve değer koyuculuk rolünü yeniden ele geçirmek gibi bir derdi varsa bunun yolu, yorum geleneğinin güncellenerek işletilmesidir.

DİNÎ HÜKÜMLERİN KAYNAĞI ve DİNÎ METİNLERİN ANLAŞILMASI KONUSUNDAKİ ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR ÇALIŞTAYI
(18 -19 Aralık 2009)

Editör

CENGİZ KALLEK



İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40
Üsküdar 34662 İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Faks (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

Bu kitap;
Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti'nin
09.07.2010 tarih ve 2010/16 sayılı kararıyla basılmıştır.

Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara

İstanbul, Kasım 2010

Kallek, Cengiz (ed.)
Dinî hükümlerin kaynağı ve dinî metinlerin anlaşılması konusundaki çağdaş yaklaşımlar çalıştayı/Cengiz Kallek (ed.). – İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.
567 s. ; 24 cm. – (İSAM Yayınları ; 81. Sempozyumlar/Paneller Dizisi ; 7)

ISBN 978-605-5586-19-5

FIKIH USULÜNÜN TEMEL KABULLERİ ve TARİHSELCİLİK

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

Sunuş

1. Üslûp

Her görüş ve her konu tartışılabilir. Klasik literatürde bu husus "Peygamber hariç, herkesin sözü alınabilir de atılabilir de" denilerek ifade edilmiştir. Ancak tartışmanın bazı gerekleri ve bir âdâbı olduğu mâlûmdur. Tartışmanın gereklerinden biri, tartışan tarafların kendileri için bir konum (vaz') belirlemiş olmaları ve bir duruşa sahip olmalarıdır. Fıkıh usulü ve tarihsellik konusunun özel olarak ve derinlemesine tartışılacağı bu çalıştayda ben kendimi fıkıh usulünün yanında ve tarihselciliğin karşısında konumlandırdım. Bunun için bir tebrik veya teşekkür beklemiyorum ama bu konumlandırmanın cesaret gerektiren bir iş olduğunu düşünüyorum. Çünkü taraf olmak kişiye ilâve bir yük ve sorumluluk getiriyor. Bu durum, aynı şekilde, kendini tarihselcilik tarafında konumlandıran için de geçerlidir.

İlmî bir birikimin neticesinde gerçekleşen ve o birikimi yansıtan böylesi bir konum belirlemenin, taraf olmanın, bilim adamının "bilimsel tarafsızlık" niteliğine aykırı olmasının zorunlu olmadığı düşüncesindeyim. Burada kritik nokta şudur: Eğer araştırma ve sunuş sürecinde sahip olduğunuz görüşlere aykırı olan, aykırı olmakla kalmayıp onu sarsan veya

zayıflatan veya büsbütün yanlışlayan verileri görmezlikten gelmek gibi bir yanlışa düşüyorsanız, bilimsel tarafsızlığa aykırı olan durum tam da budur. Bilim adamı, araştırmacı hakikatin / doğrunun peşindedir ve "o an için" hakikat sandığı, doğru bildiği şeyin tarafında olması onun hakikatin peşinde oluş özelliğine bir halel getirmez.

Bu tebliğde kullandığımız üslûbun, "tarihselciliğe reddiye yazmak" olarak nitelendirilmesine pek bir itirazım yoktur. Ancak asıl niyetimiz, tarihselcilik iddiasının bizce boşluklarına ve potansiyel risklerine dikkat çekmekten ibarettir. Bilgilenmeye, aydınlanmaya, yanlışların düzeltilmesine ve yanılgıların izâlesine katkısı olacağını da düşünerek -taslağı ve- metni bilerek böyle bir üslûpla oluşturdum. Şu anda (metni yazdığım sırada) tarihselciliğin hâlâ İslâm'ın sahih bir şekilde var oluşu ve bekası açısından riskler taşıdığını, tehditler içerdiğini düşünüyorum, bu risk ve tehditlerin hangi noktalarda olduğunu göstermeye çalışıyorum. Gerekmese de ifade edeyim ki, bu bir fikrisâbit değildir. Bu metnin yazarı, kendisi bir tarafta dursa bile diğer tarafı, nihaî amaç (müslümanların kendilerine yakışan iyi bir konumda olması) noktasında kendisinden farklı görmemekte, onları da kendisiyle birlikte "aynı yolun / amacın yolcusu" gibi görmekte ve tartışmayı bu amaca bizi / hepimizi ulaştıracak elverişli, emniyetli yolun hangisi olduğu üzerinden yürütmeye çalışmaktadır. "Geleneksel yol"un elverişliliğini savunuyor olması tebliğ sahibinin, kanaatini etkileyecek, hatta değiştirecek katkılara kapıları kapattığı, ne pahasına olursa olsun kendi savunduğu fikri üstün çıkarmaya çalışacağı anlamına gelmez. Tebliğci, "sağlam" olduğunu düşündüğü bir dala (fıkıh usulü, fıkıh geleneği) tutunmuştur; sağlam olduğunu düşündüğü bu dalın kendisinin göremediği zaaf / çürüme noktalarına işaret edilmesi, yanı başında duran ve kendisinin çürük sandığı dalın (tarihselcilik) kuvvetli yönlerine, meziyetlerine dikkat çekilmesi, risk ve tehditler içermek veya tehlikeli olmak bir yana, dinin anlaşılması açısından yararlı olduğunun gösterilmesi halinde hakikatin yanında yer almakta lahza tereddüt etmeyecektir, çünkü hakikate verilmiş sözü vardır. Doğrunun peşindeysek, doğru sandığımız şeylere yöneltilen eleştirilerden rahatsız olmak yerine sevinç duymalıyız, memnun olmalıyız. Bu durumun kendini karşıt konuma yerleştiren bilim adamları için de aynen geçerli olduğunu düşünmekteyim. Çetin bir konuyu iyi niyetle tartışmaya çalışıyoruz ve taraflar açık yüreklilikle sorunun çözümüne katkı vermek durumundadırlar.

Bir ilim adamının sahip olduğu bakış açısı ve duruşu itibariyle, başka bir görüşün isabetsiz, hatalı ve hatta zararlı olduğunu düşünmesi ve bunu ifade etmesi, hiçbir şekilde o görüşün sahibini "düşman" olarak gördüğü anlamına gelmez. Farklı fıkıh ekollerine mensup bilginlerin birbirlerini hata etmekle suçladıklarını, ama onları düşman (din karşıtı, din dışı) ilân etmediklerini hatırda tutalım. Bir tartışma ancak farklı yaklaşım tarzları ve farklı yöntem anlayışları bulunan kimseler arasında olunca hakikatin, doğrunun ortaya çıkması yolunda umulan olumlu neticeyi doğurabilir.

Bu konumlandırmanın yani bir görüşe taraf olmanın, bilimsel objektifliğe aykırı olması da zorunlu değildir. Bir kanaate sahip olmamız, bizi farklı kanaatler hakkında asılsız şeyler söylemeye sevketmemeli, onları kendilerini nasıl görüyorlarsa o şekilde tasvir etmeli ve varsa eleştirilerimizi bu asla uygun durum üzerinden yürütmeliyiz. Bu tutum, bilimselliğin olmazsa olmaz şartıdır ve bu satırların yazarı elinden geldiğince bu şarta riayet etmeye çalışmıştır.[1]

Tebliğimin başlığını "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik" olarak belirlemem de bu konumlandırma ihtiyacının bir sonucu olmuştur. Tarihselciliğin, fıkıh usulünün temel kabulleri açısından değerlendirileceğini ima eden bir başlık bilinçli bir tercihtir. Başlık konusu, çalıştay düzenleyicileri tarafından bana "bir anlama yöntemi olarak fıkıh usulünün

1 Bu tebliğ resmî olarak Tahsin Görgün ve Ferhat Koca tarafından müzakere edildi. Görgün, tebliğin bütününe katıldığını ifade etti, ben kendisinden yine de tebliği yayımlanmadan önce eleştirel gözle bir daha inceleyip mülâhazalarını belirtmesini rica ettim. Ben taslak metin açısından tebliğin omurgasını oluşturacak temel kabul ve eleştirilerime dair mütalaa ve mülâhazaları önemsediğim ve öncelediğim için müzakereci dostlardan üslûptan ziyade içeriğe yoğunlaşmalarını rica ettiğim halde Koca, daha çok, taslak metnin üslûbuna yönelik eleştiriler yöneltti. Onun müzakeresine cevabım üslûbuna ayna tutmaktan pek öte gitmedi. Esasen, bu tebliğdeki sunuş yazısı da Koca'nın müzakeresindeki tutumu sebebiyle kaleme alınmış oldu. Ferhat Koca'dan, içerik hakkında beklediğim eleştiri ve katkıları aldığımı keşke söyleyebilseydim. Bunu kendim için ve tebliğ için bir kayıp addediyorum. Bu tebliğ, çalıştaydaki sunumum sırasında "en sempatik tarihselci" diye takıldığım sevgili kardeşim Mustafa Öztürk'ün müzakeresine gayri resmî olarak sunuldu. Öztürk, -kendisine bunun için müteşekkirim- metni baştan sona okuyup mülâhazalarını samimi bir üslûpla kaleme aldı. Kendisinden izin alarak bu mülâhazalarına tebliğin nihaî şeklinde, duruma göre bazan metin içinde bazan dipnotta M. Öztürk'ün mülâhazası diyerek yer verdim. Başta mülâhazaların tamamına yer verme niyetinde idim, vakit darlığı, tembellik gibi sebeplerle, daha çok benim tesbit ve iddialarıma yönelik eleştiri içeren mülâhazalarına yer vermeye çalıştım.

ve tarihselciliğin mukayesesi" -veya benzeri bir başlık- şeklinde ilk iletildiğinde, "böyle bir mukayeseye girişmenin, tarihselcilik ve fıkıh usulünün eşdeğer veya denk yöntemler olduğunun ve bunların karşılaştırılabileceğinin daha baştan kabulü anlamına geleceğini", bunun yerine, önceliği ve asaleti itibariyle fıkıh usulünün temel amaç ve kabulleri açısından tarihselciliğin değerlendirilmesinin daha uygun ve yararlı olacağını ifade ettim, onlar da bu çerçevede başlık ve içeriği bana bıraktılar. Ben taslak metinde başlık için iki alternatif önermiştim. Birisi, "Tarihselcilerin Amaçları ve Fıkıh Usulünün İmkânları"; diğeri, Fıkıh Usulünün Temel Varsayımları ve Tarihselcilik." Sonunda ikinci başlıkta karar kıldım.

2. İçerik

Bu başlık altında özellikle ülkemizde ve yine özellikle tarihselciliği din alanında işlevsel kılmaya çalışan, Kur'an ve tarihsellik üzerine yazan araştırmacıların görüşleri ana hatlarıyla değerlendirmeye alındı. Türk tarihselciler yekpâre olmayıp geniş bir yelpaze oluşturduğu için tebliğ metni içerisinde kimi tarihselcilere yöneltilen bir eleştirinin, diğer tarihselcileri kapsamaması durumu vârit olabilir. Bunun tarihselcileri söylemedikleri şeylerden dolayı eleştirmek olarak algılanması doğru olmaz. Burada tarihselciler arasındaki ince farklara riayetten çok, genel olarak tarihselcilerin temel var sayımları, dayandıkları gerekçeler ve sundukları örnekler, tarihselciliğin ana istikametini yansıtacak ölçüde verilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan tarihselciliğe yöneltilen eleştiriler, hem tarihselciliği bağımsız, alternatif bir yöntem olarak benimseyenleri, hem de tarihselciliği alternatif bir yöntem değil de, fıkıh usulünün içinde bir alt yöntem veya dal olarak benimseyenleri (böyle bir şeyin mümkün olup olamayacağı da ayrıca tartışmaya açıktır) genel olarak içine almaktadır. Bu ikisi arasında kuşkusuz derece farkı olabilir ama temel var sayımları dikkate alındığında tarihselciliğin öyle ya da böyle konumlandırılması burada yöneltilen temel eleştiriler açısından kayda değer bir değişikliğe yol açmaz.

Tarihselcilik ister fıkıh usulünden bağımsız ve alternatif bir "yöntem / eğilim / yaklaşım" olarak düşünülsün, isterse fıkıh usulünün kapsamında yer alacak bir "alt yaklaşım" olarak düşünülsün, her iki halde de, fıkıh usulünün eksik kaldığı noktaları tamamlamak iddiasını içermekte, bu var sayımdan beslenmektedir. Mevcut yönteme alternatif yeni bir yöntem önerilecekse veya mevcut yöntem kapsamına yeni bir yaklaşım

dahil edilecekse, ilk yapılması gereken iş, mevcut yöntemin yetişemediği, çaresiz kaldığı noktaların belirtilmesi olmalıdır. Fıkıh tarihinde, ıstıslah (maslahat-ı mürsele ile amel) hakkındaki ve kısmen istihsan (ve hatta bir ölçüde kıyas) hakkındaki tartışmaların altında yatan sebeplerden birisi de, bünyeye dahil edilmesi düşünülen şeyin bünyeye uygun olup olmadığı, uyum sağlayıp sağlayamayacağı, bünyede bir tahribata yol açıp açmayacağı konusundaki kuşku ve endişelerdir. Dolayısıyla tarihselciliğe fırsat verilmesi, ona bir alan açılması ve bir yer verilmesi için yapılması gereken ilk şey, fıkhın ve fıkıh usulünün kusurlarının ve tıkandığı noktaların ortaya konulması ve bunun peşinden bu tıkanmaların, fıkıh usulünün ana rotasından bir sapma olmaksızın tarihselcilik tarafından aşılabileceğinin gösterilmesidir. Esasında fıkıh usulünün kusurlarının ve tıkandığı noktaların gösterilmesi yeni ve farklı bir arayışının meşruiyet zeminini de oluşturacağından, hem tarihselciliğin konumunu güçlendirecek hem de konunun daha sağlıklı bir zeminde tartışılmasını sağlayacak bir husustur. "Fıkıh usulü nerede tıkandı ki, tarihselciliği külliyen (alternatif bir yöntem / yaklaşım olarak) veya kısmen (bir alt yöntem olarak) ikame ediyoruz?" sorusu hâlâ temel bir sorudur. Bu soruya ikna ve tatmin edici bir cevap verilmeden tarihselciliği tartışmanın ne ölçüde anlamlı olacağı bir yana, tarihselciliğin -veya başka bir anlayışın- tutunabilmesi ve kalıcı olabilmesi mümkün değildir. Çizilen bu çerçeve açısından fıkıh usulünün asaletle, tarihselciliğin ise türedi olmakla nitelendirilmesi yanlış olmayacağı gibi, asaleti açısından fıkıh usulü zâviyesinden, tarihselciliğin "gelip geçici bir heves" olarak görünmesi de yadırganmamalıdır. Yine bu çerçeve açısından, tarihselcilerin, öne sürdükleri görüşlerin fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmesine rıza göstermeyecekleri tahmin edilebilir. Çünkü normal olarak onlar fıkıh usulünü de tarihsel bulacaklar ve -belki de iç acıcı olmayan mevcut olumsuz durumun sebeplerinden biri olarak gördükleri- fıkıh usulünün süzgecinden geçirilmenin bir meşruiyet şartı olmasını, fıkıh usulünün hakem konumuna getirilmesini varlık sebeplerine ve amaçlarına aykırı göreceklerdir.

Tebliğin temel var sayımı, fıkıh usulünün temel kabullerini (nasların kuşatıcılığı, ümmetin yanılmazlığı…) ve işlevini askıya alan her eğilimin onun ve dolayısıyla onun korumasında olan "anlam"ın tahrip ve tahrifine yol açacağı fikridir ve tarihselciliğin fıkıh usulünün temel kabullerini ve işlevini askıya alma potansiyeli taşıdığı kaygısıdır.

Bu bakımdan bu tebliğde,

1. Fıkıh usulünün temel kabulleri, imkân ve potansiyeli dikkatlere sunularak, bu temel kabullerinin ihmal ve ihlâlinin yol açabileceği olumsuz sonuçlara dikkat çekilecek,

2. Tarihselciliğin temel var sayımları (çok genel olarak), tarihselcilerin iddiaları ve bu çerçevede klasik fıkıh ve fıkıh usulüne yönelttikleri eleştiriler değerlendirilecek, tarihselciliğin mevcut hatalarına ve potansiyel risklerine işaret edilecektir (Tarihselcilerin bütün iddia ve gerekçelerini bir tebliğ çerçevesinde tartışmak zor olduğu için temel iddia ve gerekçeler dikkate alınacaktır).

I. FIKIH USULÜNÜN TEMEL KABULLERİ ve İMKÂNLARI

Fıkıh usulü bir anlamda, anlamın / anlamanın / daha doğru bir ifadeyle "anlaşılmış olanın" kökleri / kaynakları anlamındadır. Fıkıh usulü bir yönüyle, verilerin içinde saklı / gömülü olan "teori"nin ortaya çıkarılması mahiyetinde olduğundan, büyük ölçüde "geriye dönük bir temellendirme"dir.[2] Tarihselciliğin temel var sayımlarıyla ne ölçüde birlikte bulunabileceğini göstermek üzere fıkıh usulünün hangi temel kabuller üzerine tesis edildiğinden kısaca söz etmekte yarar vardır.

1. Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri

a) Naslar, bütün hayat olaylarını kuşatır.

Fıkıh usulünün temel kabullerinin başında "nasların kuşatıcılığı / şer'î hükümlerin yeterliliği" anlayışı yer alır. Bu anlayışa göre, mevcut ve muhtemel bütün olayların / problemlerin hükümleri naslarda bulunur. Bu bulunuş, ya "doğrudan belirtme" (nas / tansîs) yoluyla ya da "delâlet" yoluyla yani dolaylı olaraktır. İbn Rüşd'ün ifadesiyle söylersek, vârit olan hitabın tazammun etmediği ve bir karînenin delâlet etmediği şey,

---

2 Fıkıh usulünün yapısı ve işlevi konusunda bk. H. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Meseleler I. İhtisas Toplantısı (Ankara, 02-06 Ekim 2002); bu tebliğ, hem ilgili toplantının adını taşıyan kitapta, hem de *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*'nde (sy. 1 [2003]) yayımlandı.

berâet-i asliyye üzeredir, yani ibâha alanındadır. “Biz kitapta bir şeyi eksik bırakmadık” âyetinin anlamı da budur.[3]

Nasların kuşatıcılığı ve her bir şeyin hükmünün naslarda mevcut olduğu fikrini “Her şeyin hükmü doğrudan (nassan) veya dolaylı olarak (delâleten) kitapta / Kur’an’da vardır” klişesiyle yazılı olarak ilk dile getiren kişinin Şâfiî olduğu söylenebilir. Ancak bu anlayışın Şâfiî ile başladığını söylemek gerçeği yansıtmaz. Nasların kuşatıcılığı konusunda en baştan itibaren ulemânın hem fikir olduğu söylenebilir. Ancak bu kuşatışın / bulunuşun anlamı ve keyfiyeti konusunda usulcüler/ekoller arasında metodolojik farklar vardır. Bu bakımdan bu kuşatıcılık anlayışını Şâfiî çizgisi olarak nitelendirmek isabetli olmaz. Ebû Hanîfe’nin, Mâlik’in anlayışı da bu yöndedir. Aralarındaki farklılık bu kuşatıcılığın nasıl sağlandığı / sağlanacağı noktasındadır. Zâhirîler bu kuşatıcılığı, “Emredilen farzdır, yasaklanan haramdır, bunun dışında kalanlar ise mubahtır” formülasyonuyla açıklarken, Sünnîler’in ve Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu, “kıyas”ı, naslarda potansiyel olarak mevcut olan, mevcut olduğu farzedilen hükümleri açığa çıkarmanın bir yolu olarak ispat etmek suretiyle bu kuşatıcılığın kıyas yoluyla gerçekleşeceğini ümit etmişlerdir. İstihsan ve ıstıslahın bir açığa çıkarma operasyonu olup olmadığı ve kuşatıcılığı sağlama noktasında bir araç olarak kullanılıp kullanılamayacağı da usulcülerin tartışma gündemindeki yerini almıştır. Nasların umumunun delâleti, istikrâ yoluyla ulaşılan genel kurallar da bu kuşatıcılığın başka bazı yollarıdır. Bu hususların daha fazla detaylandırılmasına konumuz itibariyle fazla ihtiyaç yoktur. Ancak, berâet-i asliyye ve ibâha alanının kabul edilmesinin, kuşatıcılık var sayımıyla çeliştiğini

3 Mustafa Öztürk’ün “Biz Kitapta bir şeyi eksik bırakmadık” âyetine ilişkin mülâhazası, “Fıkıh usulünün bize öğrettiği dil ve mantık kuralları ve aynı zamanda metnin siyak ve sibakı dikkate alındığında bu âyetteki ‘el-kitâb’ kelimesine Kur’an nassı mânası takdir etmek kesinlikle mümkün değildir” şeklindedir. Halbuki usulcülerin hemen hepsi, dil ve mantık kurallarını da dikkate alarak nasların kuşatıcılığı anlayışını bu âyetle irtibatlandırmışlardır. Dolayısıyla nasların kuşatıcılığının bu âyetle irtibatlandırılmasının imkânsızlığını fıkıh usulüne refere etmek doğru olmaz. İrtibatlandırmanın mantığı ve keyfiyeti, isabeti ancak başka açılardan gündeme getirilebilir ve ayrıca tartışılabilir. Şu kadarını söyleyebilirim ki, kuşatıcılık fikri sadece bu âyetin delâletinden çıkarılmış değildir. Bu âyet, benzer içerikteki birçok âyet ve fukahanın şâri‘ ve şeriat tasavvuru gibi başka birçok etkenin sonucunda oluşmuş bulunan bir fikrin nassî bir temelle irtibatlandırılması dolayımında kullanılmıştır.

düşünenler olabilmektedir.[4] Kısaca ifade edecek olursam, ibâha alanı da sonuç itibariyle şâriin (Allah, peygamber) bilinçli olarak olumlu (emir) veya olumsuz (nehiy) bir şekilde ilişmeme iradesinin veya ilişmediklerinin helâl / mubah olduğuna dair beyanının bir sonucu olduğu için, şâriin tasarrufuna bağlanmakta ve mubah, bir şer'î hüküm kategorisi olarak görülmektedir. Mubahın şer'î hüküm olarak kabul edilmesinden sonra, kuşatıcılık alanının dışında tutulması mümkün olmaz. Çelişkinin söz konusu olması, ancak ve sadece, ibâhanın şer'î hükümler alanından, mubahın şer'î hükümler tasnifinden hariç tutulması durumunda söz konusu olabilir. Nitekim Kâ'bî gibi bazı Mu'tezilî usulcüler bu yolu denemek istemişler, fakat bu anlayış Mu'tezile arasında dahi kabul görmemiştir. Özetle söylemek gerekirse, mubahı şer'î hükümler dışında "başka" bir hüküm kategorisi olarak temellendirmeksizin, nasların kuşatıcılığı ile "ibâha" alanının varlığı arasında bir çelişkiden söz edilemez.

M. Öztürk'ün "nasların bütün hayat olaylarını kuşatıcı olduğu" kabulüne ilişkin mülâhazası şöyledir:

> Bu anlayış (nasların kuşatıcılığı) kanımca büyük ölçüde Şâfiî'nin usul çizgisini yansıtmaktadır. Çünkü Kur'an müslümanların karşılaştıkları ve karşılaşmaları muhtemel her şey hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bir şey söyler diyen ilk kişi -bilebildiğim kadar- İmam Şâfiî'dir. Ne var ki bu görüş, fıkıh alanında teknik bir ilke vaz'ından öte, Kur'an'ın Arapça olması, Arapça'nın ilâhî, kutsal ve tarih üstü varlığı haiz bir dil olduğu iddiası, bu yüzden Kur'an'da Arapça dışında

4 Mustafa Öztürk'ün bu yöndeki mülâhazası şöyledir: "Kur'an'ın sarâhaten veya zımnen sükût geçtiği onca meseleyi berâat-i asliyye veya mubahlar alanı olarak nitelendirmek, ama aynı zamanda, 'Naslar bütün hayat olaylarını kuşatır' demek bence bir çelişkidir. Çünkü mubah demek, nassın konuşmadığı ve/veya boş bıraktığı alan demektir. Nitekim sizin 'hitabın tazammun etmediği ve bir karînenin delâlet etmediği şey' şeklindeki ifadeniz de bu boş alanların varlığını onamaktadır. Sonuç olarak, hem berâat-i asliyye ve/veya mubah kavramının varlığını ve anlam alanını onamak hem de, 'Naslar bütün hayat olaylarını kuşatır' demek, en iyimser ifadeyle problemli bir önermedir. Çünkü buradaki temel iddia 'nassların kuşatıcılığı'dır. Oysa berâat-i asliyye ya da mubah, nassın suskun kaldığı alanlar demektir. Burada nassın kuşatıcılığından söz edildiğine göre nassın konuşmadığı alanı onun kuşatıcılık vasfına dahil etmek çok isabetli gözükmemektedir. Bu noktada, istihsan, ıstıslah ve istikrâ gibi kavramları 'nassın kuşatıcılığının farklı biçimleri' olarak değerlendirmek yerine, nasların kuşatıcı olmamasından kaynaklanan sorunu aşma yönünde üretilmiş formüller olarak nitelendirmek bence daha isabetlidir."

> hiçbir yabancı kelime bulunmaması, en hayırlı/seçkin milletin Araplar, Araplar'ın en hayırlı kabilesinin Kureyş, Kureyş'in en hayırlı kişisinin Hz. Peygamber ve nihâyet neseb yoluyla Şâfiî olduğu noktasına kadar uzanan (bk. Beyhakī, *Menâkıbü'ş-Şâfiî*), aynı zamanda Ehl-i hadîs - ehl-i re'y arasındaki zıtlaşmaya, ezelî Kur'an - hâdis Kur'an tartışmasına da imaları bulunan ideolojik bir yaklaşımın ifadesidir.

Nasların kuşatıcılığına ilişkin bu mülâhaza kanaatimce "kuşatıcılığın" daha çok dile indirgenmesinin yol açtığı yanılsamayla / zaafla mâlûl gözükmektedir. Bir kere nasların kuşatıcılığı anlayışının Şâfiî'ye mal edilmesi, onunla başlatılması isabetli değildir. Çünkü, ondan önceki fukahanın anlayışı da bu doğrultudadır. Şâfiî'nin yaptığı, belki bu anlayışı daha sistemli bir şekilde ifade etmek olmuştur. Yine bu anlayışın Kur'an'ın Arapça oluşuyla, hele hele ehl-i hadîs- ehl-i re'y ayrışmasıyla irtibatlandırılması hiç isabetli değildir. Çünkü nasların kuşatıcılığı re'ycilerin ve hadiscilerin ortak kabulüdür. Ehl-i re'y ile ehl-i hadîs arasındaki tartışma bu kabulün gerçekleşme, gerçekleştirilme yolları hakkındadır. Arap diliyle ilgili olarak sözü edilen "Arapça'nın ilâhî, kutsal ve tarih üstü varlığı haiz bir dil olduğu" şeklindeki söylem ise, konuyla alâkasız olması bir yana, bu söylemin gerçekten tahkik ehli bir usulcü tarafından yazılmış bir usul kitabında yer almış olabileceğini doğrusu sanmıyorum. Usulcüler, Arapça'yı "anlamı taşıyan kalıp" olarak görmüşler ve bir dil olmak bakımından gereklerini ve imkânlarını dikkate almaya çalışmışlardır. Vahyi taşıyan dil Arapça değil de başka bir dil olsaydı da durum değişmezdi. Kur'an'da Arapça dışında yabancı bir kelime bulunup bulunmadığı tartışması da, "kuşatıcılık" anlayışıyla ilgisiz, teknik bir tartışmadır.

b) Anlam mevcut, sunulmuş ve bilinen bir şeydir.

Fıkıh usulünün temel kabullerinden biri de anlamın bizim dışımızda mevcut, bize sunulan ve bizim tarafımızdan bilinen / bilinebilen bir şey olduğudur. Anlamı bilmenin / bulmanın şu üç ilke çerçevesinde mümkün olduğu söylenebilir:

1. Anlam, dilin imkânları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir. Anlamın belirlenmesinde dilin aslî hareket noktası olduğunda bir tartışma yoktur. Anlam, Kur'an'ı oluşturan cümlelerin (âyetler) içinde mündemiçtir. Fıkıh usulü eserlerinde lafzî mebhasların (lafızların

delâletlerine ilişkin konuların) ağırlıklı bir yer işgal etmesinin sebebi, anlamın belirlenmesinde dilin önemli ve öncelikli konumudur. Dilin yapısının bozulması, usulcüler tarafından dile olan güvenin sarsılması, dolayısıyla da dilin iletecek olduğu mesajın tahrife açık hale gelmesi olarak değerlendirilmiştir.

2. Genel anlamıyla sünnet (gelenek), dilin imkânları içerisinde anlamı netleştiren ve nihaî boyutunu belirleyen bir fonksiyon icra etmesi ve Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olması itibariyle, anlamın tesbitinde vazgeçilmez öneme sahiptir. Daha ilk dönemlerde İslâm bilginleri arasında ifade edilen ve yaygın kabul gördüğü anlaşılan "es-sünnetü kādıyetün ale'l-kitâb" klişesi, Kur'an'ın anlam boyutlarının netleştirilmesi noktasında sünnete nasıl etkin bir konum atfedildiğinin bir göstergesidir. Bu klişe, hiçbir şekilde sünnetin Kur'an'a öncelendiği anlamına gelmez. Bu klişe, Kur'an'ın anlam boyutunun netleştirilmesinde sünnetin vazgeçilmez öneme sahip olduğunu gösterme amacına mâtuftur.

Esasında gerçek bağlam sanıldığı gibi "esbâb-ı nüzûl" değil, genel anlamıyla sünnettir. Esbâb-ı nüzûl, ilke olarak anlamı belirleyici bir unsur olarak değil, muhtemel anlamlardan birini tercihte bir kriter olarak kullanılmıştır. Bu bakımdan esbâb-ı nüzûlü abartmak yerinde olmaz. Hatta ulemânın, siyak ve sibak konusunda da belli ölçüde ihtiyatlı bir tutum sergilediği de gözlenmektedir.

c) Anlama ulaşma çabalarının en üst kriteri "külliyyât-ı şerîa"dır (şer'in genel ilkeleri).

Dil, anlamın belirlenmesinde önemli ve öncelikli olması, anlamın salt dilden hareketle belirlenebileceği anlamına gelmez. Anlamın belirlenmesinde hâricî unsurlardan birisi yukarıda ifade edildiği gibi sünnet ise, ikincisi de dinin, "külliyyât-ı şerîa" olarak ifadelendirilen temel ilkeleridir. İstikrâ (tümevarım) yoluyla tesbit edilen bu temel ilkeler, tek tek âyetlerin hadislerin anlamlarının netleştirilmesinde etkin bir işleve sahiptirler. Diyebiliriz ki, sünnet ve külliyyât-ı şerîa kriterleri dikkate alınmaksızın bir âyetin anlamının sırf kendinden hareketle netleştirilmesi mümkün olmayabilir ve yanlış anlamalara yol açabilir.

Külliyyât-ı şerîa, genel olarak istikrâ yoluyla ortaya çıkmıştır ve bilinmektedir. Bütün tikel anlamların ve hükümlerin denetleyici üst kriteri

olarak işlev görmektedir. Bunlar, bir bakıma istihsan, istislah, zaruret gibi "aslî olmayan" kimi hükme ulaşma tekniklerinin meşruiyet zeminini de oluşturur. Bu ilkeler, bir yönüyle de fıkhın rasyonel temelini oluşturur.

Fıkıh usulünün temel kabulleri açısından, -geleneksel telakki açısından da diyebiliriz- "anlam" mevcut / sabit, sunulmuş / verilmiş olan ve bilinen bir şeydir. Kur'an'ın bir hitap olduğu düşünülünce muhatapları tarafından anlaşıldığını düşünmek de gerekir. Kaldı ki, Kur'an, "beyan edilmek" üzere bir peygambere vahyedilmiştir. Peygamber'in beyan edeceği şey de "anlam"dır. Diğer bir ifadeyle beyan "anlamın açıklanması"dır. (Buradaki "anlam" kelimesinin, sözün delâletini / medlûlünü ifade ettiği gibi, amacını da ifade edebileceği göz önünde tutulmalıdır). Bu açıdan ilk defa keşfedilecek ve inşa edilecek bir anlamdan söz edilemez. Anlaşılmış ve anlamı tebliğ edilmiş bir metni yeniden anlama çabası içine girmek, yersiz oluşu bir yana geleneğin önemsenmemesi, önemsizleştirilmesi anlamına gelebilir.

Fukahanın (ulemâ) bütün çabası, elde mevcut fakat çoğu defa farklılıklar içeren veriler (dil, tefsir ve sünnet verileri) içerisinden anlamı bulup -istikrâ yoluyla ulaşılan veya bu yolla sağlaması yapılan- "külliyyât-ı şerîa" ışığında bir bütünlük içerisinde "kurmak"tan, inşa etmekten ve bu anlamı "yorumlamak"tan ibarettir. Anlam bir kereliktir ve ne ise odur. Bu bakımdan hemen söylemek gerekir ki, müslümanların önünde Kur'an'ın yeniden anlaşılması, dinin yeniden inşası gibi bir sorun yoktur. Bazı âyetlerin anlamlarının, "bilimsel gelişmeler" doğrultusunda yeni yeni anlaşıldığı gibi söylemler "boş" (yanlış, temelsiz) olduğu gibi, bazı âyetlerin gelenekte yanlış anlaşıldığı gibi söylemler de aynı şekilde "boş"tur. Âyetin yanlış anlaşıldığından değil, belki en fazla, kimilerinin "sahih anlam" tercihlerinin, diğer kimilerine göre, "elde mevcut veriler" açısından isabetli bulunmadığından söz edilebilir. Mâtürîdî'nin ifadesinden[5] destek alarak, Kur'an'da bilinmesine ihtiyaç olup da bilinmeyen bir şey yoktur denilebilir.

Anlam, objektif, sunulmuş bir şey iken yorum, fukahanın (ulemâ) yaptığı bir şeydir ve izâfîdir. "Yorum" terimiyle, çok genel olarak, anlamın

---

5 Mâtürîdî "hâdırete'l-bahr" (denizin kıyısındaki -şehir-) (el-A'râf 7/163) âyetinde kastedilen şehrin neresi olduğuna dair birçok görüşün bulunduğunu zikrettikten sonra bunun bilinmesinin pek de önemli olmadığını, bilinmesine ihtiyaç duyulsaydı beyan edileceğini dile getirir; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (nşr. Fatma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, II, 229.

sübûtu sonrasında, onun üzerine yürütülen zihnî faaliyeti kastediyorum, ama yorumun ne idüğü, yorum kapsamında ne tür zihnî ameliyelerin yer aldığı, meselâ "te'vil" ve "ictihad"ın yorum kapsamında olup olmadığı da ayrıca irdelenmelidir. Çünkü yorum yerine göre, anlamın belirlenmesi sürecindeki zihnî çabayı ifade için, bazan zihnî çabanın sonucunu ifade için kullanılabilmektedir. Ayrıca şâriin hitabı veya bu hitabın sonucu olarak tanımlanan "hüküm" de yerine göre anlamın, yerine göre yorumun sonucu olarak ortaya çıkabilmektedir.[6]

Geleneksel anlayışın, "anlam"ı sabit ve verili, "yorum"u esnek kılan bu yapısının, hem köklere / geleneğe bağlı kalıp, hem bugünü yaşamanın imkânını içinde barındırdığı söylenebilir.

Anlamın verili ve sabit olması, kesinlikle onun yorumlanamayacağı anlamına gelmez. Tam tersine dilin ve dinin imkânları ve temel kabulleri içerisinde yorum yapma imkânı vardır. Öztürk aşağıda tamamı verilen mülâhazasında, "Mademki anlam anlaşılmış, sabit ve verili bir şeydir; o halde bu verili anlamı keşfetmek ve bu çerçevede ilk anlama sadakat göstermek yerine, o anlam üzerine anlam / anlamlar katmak maksadıyla te'vil, ictihad ya da yorum yapmak nedendir?" diye soruyor. Ben de, "anlam verili", "yorum mümkün" derken tam da, bir âyeti yeniden anlama gayreti içine girmek yerine, anlaşılmış olan anlam üzerinden yorum yapmayı önermekteyim. İkisi arasındaki temel farklardan birisi, "bu âyetin anlamı şudur" dediğinizde, objektif bir anlamdan ve bunun Allah'ın

---

6 Tefsir ve te'vil terimlerinin kullanımında yeterince titizlik gösterilmediği, aralarındaki farkın yeterince gözetilmediği söylenebilir. Bir değerli hocamız bir sohbet sırasında "Peygamberimizin bütün söz ve uygulamaları Kur'an'ın tefsiri olduğu halde, hadis kitaplarındaki kitâbu't-tefsîr bölümlerine niye ihtiyaç duyulduğunu ve orada niye son derece az rivayet bulunduğunu anlayamadığını" söylemişti. Yine kimi araştırmacıların Hz. Peygamber'i "ilk müfessir" olarak nitelendirdikleri de görülmektedir. Bu iki örnek "tefsir" kelimesinin anlamı ve zaman içerisinde kazandığı anlam genişlemesi konusunda bir netliğin bulunmadığını, ve "tefsir" kelimesinin kullanımı konusunda pek de titiz olunmadığını gösteren basit bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Bu tesbit açısından, "rivayet tefsiri" ve "dirayet tefsiri" terkiplerinin ne ölçüde isabetli olduğu ve bunların günümüzde sağlıklı bir içerikler kullanılıp kullanılmadığı da tartışmaya açıktır. Kanaatimce Hz. Peygamber'le ilgili olarak, sonradan terimleşmiş tefsir, ictihad gibi terimler yerine "beyan" terimini tercih etmek daha uygun olur. Yine bir çoğumuzun sıklıkla kullandığı "anlam" ve "yorum" terimlerinin, geleneksel teorideki mâna, medlûl, istidlâl, ictihad, kıyas, te'vil, tefsir gibi terimlerle ne tür bir tekabüliyet ilişkisinin bulunduğu da incelemeye değer bir husustur.

kastı olduğundan söz ediyorsunuz. Halbuki yorum dediğinizde, söz konusu olan şey, size ait olan sübjektif bir değerlendirmeden ibarettir. Bu değerlendirme, eleştiriye, itiraza, değişime açıktır.

Esasında, anlamın "orada mevcut olduğu" noktasında fıkıh usulünün temel kabulü ile tarihselci yaklaşım arasında genel olarak bir benzerliğin bulunduğu söylenebilir. Ancak "anlam"la kurulacak irtibatın keyfiyeti veya o anlamın bugün bizim için ne ifade ettiği noktasında ciddi farklılıklar vardır. Anlam noktasında diğer bir farklılık, kimi tarihselcilerin bazı âyetlerin yanlış anlaşıldığını dile getirmeleri ve "yeniden inşa"ya girişmeleri noktasında ortaya çıkmaktadır. Yorum açısından ise, "yorumun mahiyeti ve keyfiyeti açısından" arada "esaslı" farklılıklar vardır ve tarihselciliğin yorum anlayışındaki farklılığın fıkıh usulünün temel kabulleri ile telifi pek mümkün gözükmemektedir.[7]

Bu noktada en esaslı ayrışma noktası, geleneksel yorumun, uzun tartışmalar sonunda teessüs etmiş, tanımlanmış, hesabı verilmiş bir "ekol sistematiği" içerisinden yapılırken, tarihselci eğilimin, tarihsel tecrübeyi atlayarak ve bir "ekol sistematiği" olmaksızın doğrudan anlamın ve yorumun peşine düşmüş olmasıdır. Bir ekol sistematiğinin esas alınmış olması, arada atlanacak, göz ardı edilecek bir mesafenin oluşmasına izin vermez.

---

7 Mustafa Öztürk'ün mülâhazası: "Değerli hocam, mademki anlam Kur'an'ın nüzûl vasatında anlaşılmış olan, tek, sabit ve verili bir şeydir; o halde bu verili anlamı keşfetmek ve bu çerçevede ilk anlama sadakat göstermek yerine, o anlam üzerine anlam / anlamlar katmak maksadıyla te'vil, ictihad ya da yorum yapmak nedendir? Yoksa o ilk anlam, sonraki tarihsellikler –meselâ farklı dönemlerde yaşayan fıkıhçılar ve müfessirlerin içinde bulunduğu muhtelif tarihsellikler açısından bakıldığında- bir bakıma anlamsızlaşmış, dolayısıyla farklı bir tarihsellikte ilgili nassın ilk anlamının işlevsizliği yüzünden başka ve işlevsel bir anlam arayışına mı girilmiştir? Eğer öyleyse -ki bence öyledir ve sizin Geleneksel anlayışın anlamı sabit ve verili, yorumu esnek kılan bu yapısının, hem köklere / geleneğe bağlı kalıp, hem bugünü yaşamanın imkânını içinde barındırdığı söylenebilir ifadenizden de sanki böyle bir mâna anlaşılmaktadır- geçmişte fukahanın yaptığı bu yeni anlam arayışıyla bugün tarihselcilerin arayışı arasında özsel olarak bir fark var mıdır? Tarihselciliğin temel sorunu ya da kusuru, fıkıh usulü terminolojisinden (geleneksel usul) farklı bir jargonla konuşmaları mıdır? Bu noktada, Fazlurrahman'ın nas ile bugün arasındaki on beş asırlık mesafeyi atladığı, geleneği yok saydığı söylenebilir; peki fıkıh ulemâsının ilk anlam ile kendi günceli arasında bağlantı tesis ederken, geriye dönük anlam arayışında bütün tarihsel süreçleri etap etap dikkate aldığı, hiç uzun atlama yapmadığı söylenebilir mi? Bu konuda böyle bir genelleme yapmak sizce mümkün mü?"

d) Ümmet yanılmazdır.

Ümmetin yanılmazlığı kabulü, genelde İslâm düşüncesinde ve özelde fıkıhta son derece aslî ve önemli bir yer tutar. İcmâın hüccet oluşu bu temel kabule dayandığı gibi, bu temel kabulün başka uzantıları da vardır. Şâfiî'nin "Sünnetin bir kişi tarafından ihata edilmesi belki imkânsızdır ama, ümmetin gözünden kaçan bir sünnetin bulunması da imkânsızdır" sözü bir yönüyle bu kabulle irtibatlıdır. Yine Kur'an âyetlerinin tek tek anlamlarının bir kimse tarafından bilinmesi belki mümkün olmayabilir ama sahâbe döneminden başlamak üzere (hurûf-ı mukataa hariç) Kur'an'ın anlamının ümmete kapalı kalması düşünülemez. Bu bakımdan filanca âyetin geçmişte anlaşılamadığı veya yanlış anlaşıldığı gibi ifadeler, bu temel kabul açısından -haydi "boş" demeyelim-, yersiz, gerçeği yansıtmayan ifadelerdir. Çünkü bir âyetin anlamına ilişkin olarak veya Kur'an'daki garîb veya kapalı ifadelerin anlamlarına ilişkin olarak Hz. Peygamber veya Selef tarafından yapılan açıklamalar içerisinde sahih anlam vardır. Ancak bunlardan hangisinin gerçekte sahih anlam olduğunu kesinlik gerektiren bir yolla bilmemiz mümkün olmayabilir. Yapılacak iş, "uygun kriterler" kullanarak bu "rivâyetler"den birini tercih etmektir. İşte "tefsir" denen şey tam da budur, yani kelimenin anlamına ilişkin olarak Peygamber ve Selef'in açıklamalarıdır. Tekrar ifade edecek olursak âyetlerin anlamına dair ümmetin gözünden kaçan bir şeyin olamayacağı kabulü de, ümmetin yanılmazlığı fikrine dayanır.

Daha fazla ayrıntıya girmeden bu üç husus açısından bakıldığında, anlam var ve orada duran bir şeydir, anlaşılmamış bir şey yoktur[8], dolayısıyla

8 Mustafa Öztürk'ün mülâhazası: "Kanaatim odur ki sahâbîlerin de anlamadığı ve / veya anlamak ihtiyacı hissetmedikleri için hakkında konuşmadıkları çok sayıda âyet var Kur'an'da. Nitekim belki yüzlerce âyet hakkında, söz gelimi Mekkî sûrelerin girişinde yer alan nâziât, nâşitât, fecr, şef', vetr gibi kaseme konu olan kelimelerin ne mânaya geldiği hususunda ilk nesillerden onlarca farklı görüş gelmesi, ortada bir medlûl tayini sorununun bulunduğunu gösterir. Kezâ, bir müteşâbihin ne anlama geldiği hususunda onlarca, yine ahruf-i seb'a hadisinde geçen ahruf kelimesinin medlûlüne dair kırk küsur görüş bulunması da aynı noktaya işaret etmektedir. Bence bu sorun, her âyetin nüzûl vasatına, her hadisin vürûd ortamına bütün sahâbîler iştirak etmediği, hatta kimi âyetlerin nüzûl momentine Hz. Peygamber'den başka kimse tanık olmadığı için ilgili âyetlerde ne kastedildiği Hz. Peygamber'le birlikte mezara gitmiştir. Öte yandan sahâbe nesli kendisini ya da pratik dinî yaşantısını ilgilendirmeyen âyetlerin delâleti hususunda teknik anlamda bir tefsir çabası içine girmemiştir. Çünkü onlar için Kur'an'ı anlamak kendilerini ilgilendiren ilâhî emir ve

bir âyetin yeniden anlaşılmasından, eskisinden daha doğru anlaşılmasından, bir âyetin şimdiye kadar yanlış anlaşıldığından söz edilemez. Bu noktada, -eğer istimal edilmek istenirse- tarihselcilik ve hermenötik gibi yaklaşımlar, sahih anlamın mevcut tefsirler / rivâyetler arasından aranıp bulunması noktasında kullanılabilir, yoksa ki yeni bir anlam inşasında değil.

2. Fıkhın ve Fıkıh Usulünün İmkânları

a) İctihad

Fıkıh usulünün karşılaşılan fıkhî sorunların çözümü için sunduğu en önemli imkân ictihaddır. Ancak, ictihad işi sadece "ictihada açık" olan meselelerde cereyan edebilir. Bir meselenin ictihada açık olması demek, o meselenin hükmünün nas veya icmâ yoluyla belirlenmemiş olması demektir. "Mevrid-i nasta ictihada mesağ yoktur" şeklinde formüle edilen ilke ictihadın alanına ve sınırına işaret etmektedir.

Fıkıh usulcüleri, hakikatin tek olduğu alan ile birden çok olabileceği alan arasında fark gözetmişlerdir. Kabaca söylenecek olursa, ictihada açık olmayan "usûlü'd-dîn" konularında tek hakikat olduğu vurgulanmıştır. Hakikatin tek ve muayyen olduğu kabulü, bu türden hükümlerin tarihselliğinin düşünülemeyeceği anlamını içerir. Usûlü'd-dîn dışında

---

yasaklara uymaktan ibaretti ve anlama denen şey de zihinsel bir emekle değil, kendiliğinden gerçekleşiyordu. Bu arada müşrikler ya da yahudiler ve hıristiyanlarla polemikler içeren âyetlerle ilgili olarak, söz gelimi Hz. Îsâ ile ilgili olan 've-lâkin şübbihe lehüm' ibaresi acaba ne demek istiyor, ya da Mesîh sıfatı neye tekabül ediyor gibi tecessüsler sahâbenin zihnini meşgul etmiyor; onlar sadece kendi işlerine bakıyorlardı. Böyle olduğu içindir ki Hz. Îsâ ile ilgili mezkûr ibare on beş asırdır binbir çeşit yoruma konu olmuş ve dolayısıyla ümmet tarafından sarih, vazıh ve ihtilâfa mahal vermeyecek bir şekilde anlaşılmamış, anlaşılamamıştır. Kezâ, Allah'ın stratejik bir üslûpla ya da daha açık bir ifadeyle hıristiyanlarla sıcak bir ilişki kurmak ve yakınlaşmak maksadıyla –teslîs problemi hariç- Hz. Îsâ'yı İnciller'deki ifadelerle paralel şekilde tavsif etmesi ve deyim yerindeyse bu konuda rüşvet-i kelâmda bulunması da dikkatlerden kaçırıldığı –ki bu husus gelenekte dikkatten kaçırılmıştır- takdirde Hz. Îsâ ile ilgili diğer birçok âyetin de vazıh bir şekilde anlaşılmadığı / anlaşılamadığı görülecektir." Benim gerek yukarıda gerekse tebliğ boyunca dile getirdiğim hususlar arasında Öztürk'ün bu iddialarının cevabının verilmiş olduğunu sanıyorum. Ama Öztürk'ün "Kimi âyetlerin anlamı Hz. Peygamber'le birlikte mezara gitmiştir" iddiası, ayrı bir yazıda üzerinde durulmayı hak ediyor.

kalan ve ictihada açık olan alanlarda hakikatin tekliği-çokluğu tartışılmıştır. Çoğu Mu'tezilî usulcü ile bazı Sünnî usulcüler ictihadî konularda "hakikatin çokluğu" anlayışını benimserken diğerleri "hakikatin tekliği" fikrini savunmuşlardır. Hakikatin tekliği fikrini savunanlar ise hakikatin farklı görüşlerden hangisinde olduğunun bilinemeyeceğini dile getirmişler. Bu noktada hatırlatılması gereken bir husus da ictihadın değişebileceği ve bir ictihadın bir diğerini nakzetmeyeceği, yıkmayacağı kabulüdür. Tarihselliğin bu türden ictihadî hükümler için söz konusu edilmesinde bir sıkıntı yoktur. İctihad konusundaki bu genişlik ve serbestiyet, önemli bir imkân olarak durmaktadır.

Bu ictihadın bir yönü ve boyutudur. Teknik olarak ictihad kapsamında sayılmasa da, genel olarak bir tür ictihadî faaliyetin bir boyutu da hakkında nas bulunan konularda, bir akdin, bir suçun vb. oluşum unsur ve şartlarının belirlenmesi işidir. Kur'an'da "Akidlere riayet edin" deniliyor, ancak akdin tanımı yapılmıyor, hırsızlık suçu için bir ceza öngörülüyor, ama hırsızlığın tanımı verilmiyor. Bu iş ve işlemlerin tanımı gerek işin hakikatinden, gerekse dilin ve sünnetin verilerinden hareketle fakihler tarafından yapılmıştır. Fıkhın rasyonel boyutunun bir yönünü teşkil eden bu noktanın, fakihlere ayrı bir imkân sunduğu, -sadece tarihselciler tarafından değil, diğer ilâhiyatçılar tarafından da- farkedilememiş veya bu noktaya gereken vurgu yapılmamıştır.

Burada tarihselcilerin, kendi yaptıkları şeyin de bir tür ictihad olduğunu söylemeleri mümkündür. Bu söylemin dikkate alınabilmesi için, ictihad diye nitelendirdikleri işin, iç dinamiklerden mi kaynaklandığının, yoksa dışarıdan bir çekiştirme sonucunda mı olduğunun tartışılması, sonra da o işin hangi meşruiyet çerçevesine oturtulduğunun ve nasıl temellendirildiğinin tatmin edici bir şekilde açıklanması gerekir.

Fıkıh usulünde, mevcut anlamı esas alarak, hükmün uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak üzerinde genişçe durulan kıyas işlemi bir yönüyle rasyonellik arayışının bir neticesidir. Klasik usul literatüründeki "ta'lîl"–"taabbüd" ayırımı, diğer bir ifadeyle "mâkul gerekçeli hüküm", "gerekçesi akıl yoluyla kavranamayan hüküm" ayırımı, asıl itibariyle, rasyonel çerçeve dışında kalan alanların tesbit ve tayinine yönelik bir çabadır. Diğer bir ifadeyle, ta'lîl-taabbüd ayırımı, bir anlamda rasyonelliğin sınırlarını çizmeye yöneliktir. Kıyas ve benzeri mekanizmaların yer aldığı fıkıh usulü, özellikle bu yönüyle fıkhın rasyonel / mâkul zeminini

oluşturmaktadır. Allahın fiillerinin (bu bağlamda özel olarak, hitapta bulunma fiilinin) hikmet ve maslahatla muallel olduğunun kabul edilmesi, her bir hitabın muallel olmasını gerektirmez. Nitekim kelâmcı ve usulcüler, Allah'ın fiillerinin muallel olup olmadığını dahi tartışmışlardır. Allah'ın fiillerinin -hikmetle ve maslahatla- muallel olduğunu kabul edenler arasında ise bu ta'lîlin şartları, sınırları, ta'lîlin hangi alanlarda ve konularda geçerli, hangilerinde geçersiz olduğu gibi konularda tartışmalar vardır.

b) Diğer İmkânlar

Fıkhın ve fıkıh usulünün imkânlarına ilâve olarak fıkhî problemlerin çözümünde bir rahatlık, kolaylık ve zenginlik sağlayacak başka hususlar da vardır. Bunlar "ekol sistematiği", "fıkıh kuralları" ve "siyâset-i şer'iyye"dir. Bunlar bir bakıma ictihad işinin, çerçevesini ve şeklini de gösterirler.

Ekol Sistematiği. Karşılaşılan fıkhî problemlerin çözümünde bir ekol sistematiğinin gözetilmesi Türk ilâhiyatçılar tarafından ihmal edilen önemli bir husustur. Ekol sistematiği, kabaca, her bir mezhebin bir sistematik kurguya ve bir paradigmaya sahip olması, birtakım temel kabul ve ilkelerinin bulunduğunu ifade eder. Ekol sistematiğine riayet ise, herhangi bir konuda ictihad edileceği, bir görüş ortaya atılacağı zaman bir ekolün sistematik bütünlüğü çerçevesinde kalınması demektir. Ekol sistematiğinin en temel yararı fıkhın bütün alanları hakkında tutarlı, mantıklı, dengeli bir şekilde konuşma imkânı vermesidir. Ekol sistematiğine riayet etmenin ikinci yararı, bir problemin çözümünde farklı bakış açılarının ürünü ama kendi içinde tutarlı bir çözüm zenginliği sunmasıdır. Ekol sistematiğine riayetin üçüncü yararı, sizi geleneğe bağlaması ve sizi oradaki köklü bir çizginin devamı yapması, size bir kimlik ve kişilik kazandırmasıdır. Dördüncü bir yarar da, üretilen çözümlerin ilgili ekollere nisbet edilmesi sebebiyle, üretilen fakat çeşitli sebeplerle yadırganan yönleri bulunan bazı çözümlerin ve bunlara yöneltilecek eleştirilerin doğrudan İslâm'a ve onun kaynaklarına isnat edilmesinin önüne geçmesidir. Beşinci yararı, gözüne kestirdiği bir âyete veya bir hadise dayanarak ahkâm kesmeyi engellemesi, diğer bir ifadeyle dini, ağzı olanın konuşabildiği "serbest atış alanı" olmaktan çıkarmasıdır. Bu liste daha da uzatılabilir. Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 11-13 Aralık 2009 tarihlerinde Ankara Kızılcahamam'da düzenlediği "Dinî

Danışmanlık Hizmetleri ve Fetva Konsepti İstişare Toplantısı"nda da ifade ettiğim gibi, "Mezhepsiz ne din, ne de dindarlık olur." Kanaatimce ekol sistematiği vurgulanmalı ve bu yol denenmelidir.

Fıkıh Kuralları. Özelde tarihselciler, genelde diğer ilâhiyatçılar tarafından ihmal edilen veya farkedilmeyen bir husus da "fıkıh kuralları"dır (kavâidü'l-fıkh). İctihad kaynaklı fıkhî sonuçların (fetva ve hükümlerin) tarihsel olabileceği, daha doğrusu tarihsel olarak nitelendirilmesinin bir sıkıntı doğurmayacağı ifade edilmişti. Fakat Kur'an ve Sünnet'tekiler başta olmak üzere Selef'in uygulamasında yer alan tikel çözümlerin soyutlanmasıyla elde edilen ve bir yönüyle fıkhın mantığını oluşturan ve yansıtan fıkıh kurallarının tarihsel olduğunu söylemek o kadar kolay olmaz. Hangi dönem olursa olsun ortaya çıkan fıkhî problemlerin fıkıh kuralları çerçevesinde çözüme kavuşturulması mümkündür. Tabii ki bunu yapabilmek her şeyden önce bunları bilmeyi ve bunları kullanabilecek fıkıh mantık ve melekesine sahip olmayı gerektirir. Fıkıh kurallarının, toparlayıcı, tanımlayıcı özelliği olduğu gibi, denetleyici özelliği de vardır. Fıkıhçıların sorunlara fıkhın mantığı çerçevesinde çözüm getirmekte yetersiz kalmaları veya isteksiz olmaları, diğer disiplinlere mensup hocalarımızı bu alanda konuşma konusunda cesaretlendirmiştir. Aslında Türkiye'de tarihselciliğin boy göstermesinin gerisinde işaret edilen bu noktanın da azımsanmayacak bir payı vardır. Tabii ki bu benim şahsî değerlendirmemdir, aksini düşünenler elbette ki olabilir.

Ekol sistematiği ve fıkıh kuralları bir hukuk mantığını, tutarlılığı, hukuk emniyetini ima ettiği için ekol sistematiği olmadan, fıkhî bir meselenin hükmünü belirlemek (ima edilen noktaları önemsemeyenler hariç) mümkün görünse bile yararlı ve kalıcı olmaz. Tarihselci dostlarımıza bu iki noktayı iyi düşünmelerini öneriyorum.

Siyâset-i Şer'iyye: Reel - İdeal Gerilimi. Geleneksel ulemânın zihninde "gitgide bozulan" bir zaman tasavvuru vardır. Bu tasavvur bir "aslî ve sahih anlam"ın bulunduğu var sayımına dayanmakta ve bundan uzaklaşmayı "bozulma" (fesad) olarak değerlendirmektedir. Klasik literatürde sıklıkla karşılaşılan "fesâdü'z-zamân" tabiri bunu anlatır. Siyâset-i şer'iyye, sosyal değişmenin önümüze çıkardığı sorunların şer'in çizdiği çerçevenin dışına çıkmadan, ana ilkelere vurgu yaparak

ve kimi zaman bilinen ve herkesçe kabul edilen kıyas gibi tekniklerin dışına çıkılarak "maslahat ekseninde çözülmesi"dir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, reelin göz ardı edilmeyip ona uygun çözümün getirilmesine dikkat edilirken, "ideal hükm"ün niçin bu özel durumda uygulanamadığı belirtiliyor ve reel olan ile ideal olan arasındaki gerilim hep muhafaza ediliyor. Benim tarihselci dostlarımın yazdıklarından anladığım, eğer doğruysa, daha çok tarihselciliğin kabulü, "mevcut şartlar uyarınca verilen hükmün o dönem için geçerli ve o dönem için aslî hüküm olması gerektiği" şeklindedir. Hitabın tarihselliği üzerine abartılı vurgu, pek tabiidir ki, o dönemdeki hükümlerin o tarihsellikle ilgili olduğu ve aynı şekilde başka tarihselliklere taşınmasının doğru olmayacağı vurgusunu da içeriyor olmalıdır. Dolayısıyla tarihselci bakış açısına göre, o tarihsellik öyle gerektirdiği için Allah'ın ilk müslümanlara hitabı odur, Allah'ın bize hitabı ise bizim tarihselliğimizin gerektirdiği olmalıdır.[9]

Bu imkânların, özellikle, "ekol sistematiği", "fıkıh kuralları" ve "siyâset-i şer'iyye"nin işlevsel kılınması, problemlerin çözümünün geleneksel çizginin dışına çıkmadan yani bir kimlik ve güven krizi yaşamadan belli kalite ve standart içinde gerçekleştirilmesine imkân verecektir. Dikkat çekilen bu noktalar, tarihselcilerin "Kur'an'ı tarihe müdâhil kılmak" diye ifade ettikleri temel amaçlarının fıkıh usulünün mevcut kabulleri ve imkânları içinde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu ve başka türlüsünün uygun olmayacağını göstermeye yeterlidir. Tarihselcilik ve hermenötik gibi yaklaşımlar kullanılmak istenirse, ancak bu imkânların işletilmesi ve çalıştırılması sürecinde ve bunların filtresinden geçirildikten sonra kullanılabilir.

9 M. Öztürk, bu tesbit değerlendirmeye ilişkin olarak özetle, "Kur'an'da vazedilen herhangi bir şer'î-fıkhî hükmün kendi tarihsel şartlarında aslîlik vasfı taşıdığı kesindir, ancak o hükmün bundan on beş asır önceki bir toplumun reel dünyasına nâzil olması bugün ve bugünden sonrası için hükümsüz olduğu anlamına gelmez. Burada hükmün geçerliğini / geçersizliğini tayin edici faktör, bugünün realitesidir" demektedir. Kur'an'daki hükümleri Kur'an'ın indiği döneme hasr ve habs etmemesinden sevinç duydum. Konuluş amacını gerçekleştirmesi halinde eski formun bugüne taşınabileceğini söyleyen başka tarihselci dostlar da var; Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları,* Ankara 2004, s. 64. Fakat bu anlayışın, tarihselciliğin temel var sayımlarıyla bağdaştırılmasında sanki bir sıkıntı yaşanır gibime geliyor.

II. TARİHSELCİLİĞİN KUR'AN'A TATBİKİNİN ANLAMI ve SORUNLARI

Tarihselciliğin Kur'an'a, dine tatbikinin çerçevesi ve sonuçları hakkında genel bir fikir vermesi bakımından kısaca tarihselcilikten bahsetmekte yarar vardır. Mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunduğu gibi tanımı konusunda farklı yaklaşımlar bulunan tarihselcilik, genel olarak, olayların açıklanmasında tarihe öncelik tanıyan, bütün olayları ve değerleri içinde doğdukları tarihsel durumlardan kalkarak anlamaya çalışan bir düşünce biçimi olarak tavsif edilir. Tarihselcilik, bilgi, değer yargıları ve normların, özleri itibariyle tekrar edilemez tarihsel bir durumda ortaya çıktığını, tarih içinde sürekli değişerek daha mükemmele doğru bir seyir izlediğini savunan görüşleri anlatmak için kullanılan ortak bir terimdir. Tarihselcilere göre hiçbir öğreti bütün zamanlara hitap edemeyeceği için, her birey, tarihî hadiseleri kendi deneyimleri ışığında ve kendi geleceği açısından yeniden yorumlamalıdır. Buna göre tarihselliğin özünü, "bilginin ve değerlerin değişkenliği ve göreceliliği" var sayımı oluşturmaktadır. Buna göre, tarihin belirli bir döneminde telif edilen eserlerin veya dile getirilen görüşlerin, bilgilerin, hukukî ve ahlâkî yaptırımların o dönemin ürünü olması ya da o dönemin özelliklerini yansıtması kaçınılmazdır. Dolayısıyla "tek doğru" ve "mutlak gerçeklik"ten söz edilemez. Doğa bilimlerindeki gözlem ve deneye dayalı bilginin sürekli mükemmelleşmesi gibi insana dair ahlâk, estetik ve hukuk hakkındaki bilgilerimiz de sürekli bir ilerleme çizgisi içerisindedir. Bu tebliğin ana çerçevesi açısından tarihselcilik konusuna bu işaretle yetiniyoruz.

Tarihselcilik yaklaşımını, Kur'an'a, dine uygulamaya çalışanların tarihselciliğin bu temel esprisini ana hatlarıyla kabul ederek yola çıkmış olmaları doğaldır. Bu kabulün basit bir göstergesi olarak, tarihselcilerin Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu, o dönemdeki Araplar'a hitap ettiği ve "müstakbel okurları" hesaba katmadığı / katmasını beklememek gerektiği vurgularını hatırlamak yeterlidir. Ancak, ayrıntılara inildiğinde tarihselciler arasında, tarihselcilik yaklaşımının Kur'an'ın hangi konularına, dinin hangi alanlarına, ne ölçüde ve nasıl uygulanacağı konusunda bazı yaklaşım ve görüş farklılıklarının ortaya çıktığı gözlenmektedir. Kimi tarihselciler tarihselcilik anlayışını daha çok sosyal, siyasal, ekonomik ve hukukî alana hasretme eğilimindeyken kimileri, cennet-cehennem tasvirine, hatta Tanrı tasavvuruna kadar teşmil etmişler ve bazı temel mesajları hariç Kur'an'ın tamamen tarihsel olduğunu iddia etmişlerdir.

1. Tarihselcilerin Amacı

Tarihselcilerin temel amacını, mâkul bir İslâm üreterek (inşa ederek) Kur'an'ı tarihe müdahil kılmak, "İslâm'ı bugüne getirmek"[10] olarak ifade etmek mümkündür.[11] Onlara göre müslüman kalarak yenilenmenin de tek yolu budur.[12] Çünkü, günümüz insanını geleneksel söylemle ve geleneksel hükümlerle din dahilinde tutmak zordur. Bu bakımdan "mâkul bir İslâm" üretilmesi şarttır ve bunun ilk adımı, Ortaçağ yaşam tarzına aidiyetleri tartışmasız olan ve fıkıhta muâmelât (şeriat) diye bilinen alanın modern gelişmelere göre yeniden ele alınması ve içinde yaşadığımız tarihsel duruma göre yeni hükümlere bağlanmasıdır.

"Kur'an'ı tarihe müdahil kılmak", Kur'an'ın amacını hayata geçirmek anlamında alındığında, bunu istemeyecek, buna karşı duracak (âlim veya cahil, havastan veya avamdan) bir müslüman birey tasavvur edilemez. Çünkü Kur'an'ın amacının gerçekleştirilmesi, Kur'an'a inanmış, bağlanmış olanların öz kabulleridir ve zaten bu kabul sayesinde o ismi almayı, o isimle anılmayı hak etmişlerdir. Bu bakımdan tartışılması gereken şey "Kur'an'ın tarihe müdahil kılınması" değil, -çünkü buna kimsenin itirazı yok-, on dört asırlık süreçteki tarihsel tecrübenin, bu "müdahale açısından değeri", yani etkin ve sahih bir müdahale olup olmadığı ve "günümüzde bu müdahil kılmanın nasıl olacağı"dır.

Bugün Kur'an'ı tarihe müdâhil kılmanın ancak tarihselcilik anlayışıyla mümkün olabileceği iddiasının iyi niyetli bir arayışın sonucu olduğunu tabii ki tartışamayız. En azından bu yazının niyet sorgulamak gibi bir amacı yoktur. Burada gündeme getirilecek soru ve sorgulamalar, bütünüyle, bu iddianın hesabı verilebilir bir iddia haline gelebilmesine yönelik olacaktır.

Tarihselci anlayışın "hesabı verilebilir" bir iddia olabilmesi için tarihselcilerden birbirleriyle bağlantılı birkaç temel noktada tatmin edici

---

10 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Ben Ne kadar Tarihseliz", *İslâmî Araştırmalar,* IX/1-4 (1996), s. 119-134.

11 Müslüman tarihselcilerin temel görüşleri için, temsil edici oldukları düşüncesiyle, daha çok Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk, Mehmet Paçacı gibi araştırmacıların yazıları göz önünde tutuldu. Bu yazıda zaten tarihselciliğin bütün yönleriyle incelenmesi ve tartışılması hedeflenmemektedir. Müslüman tarihselcilerin temel görüşleri, dayanakları ve onlara yöneltilen eleştiriler hakkında geniş ve ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar,* İstanbul 2008, s. 29-156.

12 bk. Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları,* s. 121.

açıklama beklenir. Tabii ki buradaki sorular, nüzûl dönemindeki hükümlerin, o dönemin tarihselliğine ait oldukları ve bugüne taşınamayacağı temel kabulünü sürdürdükleri var sayımına dayanmaktadır. Böyle bir varsayımı sürdürmediklerini beyan etmeleri halinde sorular büyük ölçüde anlamını yitirebilir. Önemli olan, birbirimizi anlamak, yani "anlaşmak" olunca, tarihselcilerin bu temel var sayımlarından vazgeçmeleri ve buradaki soruların karşılıksız kalması, soruların sahibini üzmek yerine memnun eder.

Tarihselcilere yöneltilebilecek soruların birincisi, mevcut hükümlerin, kendileriyle amaçlanan sonuçları artık gerçekleştiremeyeceklerini nasıl / nereden bilebildikleridir. Belki bu sorunun öncesinde, tarihsel tecrübede gerçekleşen "müdâhil kılma" işinin etkin ve yetkin / yeterli olup olmadığı konusunda net bir kanaat izharına ihtiyaç vardır. Tarihsel tecrübedeki müdâhil kılma işinin etkin ve yetkin olmadığını iddia etmeleri, hem ispatı hem de savundukları anlayışla bağdaştırılması zor olduğu için pek mümkün gözükmüyor. Tarihsel tecrübeyi etkin ve yeterli bulmaları halinde, o "müdahale"nin artık niye yeterli olmadığını tatmin edici bir izaha kavuşturmaları gerektiği gibi, sosyal değişmenin belli belirsiz ve yavaş seyrettiği dönemlerde ve sosyokültürel bakımdan birbirinden farklı toplumlarda mevcut hükümlerin, fıkıh usulünün temel kabullerinden esaslı bir sapma olmaksızın nasıl uygulanabildiğini de açıklamaları beklenir.

İkinci soru, mevcut hükümlerin yerine alternatif hüküm oluştururken, hesabı verilebilir hangi yöntemi uyguladıklarıdır. İkincinin bir boyutunu vurgulayan üçüncü soru; ürettikleri yeni hükümlerin şâriin amaçlarına uygunluğunu nasıl test ettikleri ve kendileriyle amaçlanan sonuçları doğuracağını nereden bildikleridir.

Bu sorulara verilecek cevaplar[13], tarihselcilik anlayışının hangi somut yöntemler aracılığıyla "çağdaş hükümler" üreteceğine dair ikna edici bir önerileri olup olmadığı konusunda fikir verecektir.

---

13 M. Öztürk, birinci soruya özetle şu cevabı veriyor: "… Tarih hükümleri doğal seleksiyona tâbi tutmuş, gerekli ve işlevsel olan (ki bunların hemen tamamı iman, ahlâk ve taabdüdî hükümlerdir) bâki kalmış, bugünün olgusal gerçekliğinde bir karşılığı bulunmayan hükümler ise (ki bunlar da ta'lîlî veya daha teknik bir tabirle fıkhî-fer'î hükümlerdir) tarihe mal olmuştur. Bu 'tarihe mal olma' tabirinin, kölelik ve câriyelikle ilgili âyetlerden birinin tefsirinde, tarihselci olmadıklarından emin olduğum *Kur'an Yolu* müelliflerince de kullanılmış olması manidardır." İkinci soruya "Sistematik ve adı konulmuş bir yöntemden ziyade, hermenötik bir yak-

2. Tarihselcilerin Kur'an'a İlişkin Temel İddiaları

Tarihselcilerin Kur'an'a ilişkin temel iddiaları şöyle toparlanabilir:

a) Kur'an tarihsel bir hitaptır

Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluşunda aynı düşünseler de, tarihselciler arasında Kur'an'ın ne kadarının tarihsel olduğu konusunda bazı farklılıklar vardır. Kimileri, Kur'an'ın tarihselliğini özellikle somut hukukî düzenleme içeren âyetlerle sınırlı tutarken[14], kimileri daha ileri boyuta taşıyarak bazı temel mesajları hariç Kur'an'ın tamamen tarihsel olduğunu iddia etmişlerdir.[15] Hükümlerin (bir kısmının veya çoğunun) tarihsel sayılması, her ne kadar kimi ifadelerinden, bunlar içinden "sağ kalmayı başaranların" bugüne de hitap etmesini mümkün gördükleri anlaşılmakta ise de, vehle-i ûlâda, söz konusu hükümlerin o döneme ait olduğu iddiasını içermektedir. Hükmün bir döneme özgülenmesi ise "nesh"i çağrıştırmaktadır. Bu noktada tarihselcilere şu soruları yöneltmek uygun olur:

1. Bu söyleminizi geleneksel nesih anlayışı ile mukayese ettiniz mi? Önerdiğiniz şeyin nesihten bir farkı var mı, varsa bu fark nedir? Nesihten farkı yoksa yaptığınız bu nesih işlemini nasıl temellendiriyorsunuz? Geleneksel fıkıh usulü çerçevesinden bakıldığında, nesih, hükmü koyma ve kaldırma yetkisine sahip olan şâriin işidir. Bazı hükümlerin, bir döneme has kılınıp, sonraki dönemlere taşınamayacağının kabul edilmesi,

laşımdan söz edilebilir" şeklinde, üçüncü soruya "Bu konuda biz de ulemânın test ölçütlerini kullanıyoruz" şeklinde, dördüncü soruya da "Bildiğimizi iddia etmiyoruz; denenecek ve görülecek. Nitekim Allah da -ulemânın nâsih-mensuh kapsamında değerlendirdiği birçok hükmü- ilk muhataplarının reel-aktüel durumlarını dikkate alarak vazetti; derken şartlar değişti; O da hükümleri yeniden gözden geçirip konjonktüre uygun biçimde tadil etti" şeklinde cevap veriyor. Her bir cevabın, yukarıdaki sorulara tatmin edici cevap teşkil etmediği gibi, yeni sorular ve sorunlar doğurma potansiyeline sahip gözüktüğünü belirtmekle iktifa ediyorum.

14 Müslüman tarihselciliğin öncüsü sayılabilecek olan Fazlurrahman'ın bazı görüşleri tarihselcilik yaklaşımının temel söylemi için bir çerçeve oluşturacak mahiyettedir. Ona göre, Kur'an tarihsel bir hitaptır ve o asırdaki insanları bağlar. Kur'an VII. yüzyıl Arabistanı'nda nâzil olduğu için, içerdiği somut hükümler de o topluma yöneliktir. O hükümler farklı tarihselliklere taşınamaz. İçinde yaşanılan tarihsellikteki problemlerin çözümlerinin bu tarihsellikten hareketle yapılması gerekir.

15 Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi,* I/2 (2006), s. 60, 61.

şâriin işini işlemek, kendini şâri' yerine koymak anlamına gelmez mi? Bu soruya cevaben, Şâfiî'nin istihsan yapanlar hakkında söylediği nakledilen, "Kim istihsan yaparsa kendini şâri' yerine koymuş olur" şeklindeki meşhur sözü getirilmemelidir. Çünkü o büsbütün farklı bir konudur. Orada tartışılan husus, istihsanın, gelenekte genel kabul görmüş bir yöntem veya teknik olan kıyas kapsamında düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Burada ise, şâriin hükmü kaldırma yetkisinin hem de kesinlik içerecek biçimde üstlenilmesi ve kullanılması söz konusudur.

2. Bu söylem bir tür "reform" veya "yeni bir din inşası" anlamına gelmez mi ve hıristiyan tecrübesindeki reform düşüncesinden farkı nedir?

3. Tarihsel olan-olmayan ayırımında kullandığınız kriterin meşruiyetini nasıl sağlıyorsunuz? Bunu yaparken geleneksel telakkiden aldığınız şeyler var mı, yoksa büsbütün kendi tarihselliğimizin ürünü olan yeni bir kriter mi kullanıyorsunuz?

Tarihselcilerin, tarihselci yorumun hiçbir şekilde mevcut hükümleri nesih anlamına gelmediğini, reform ve yeniden inşanın bir yakıştırma olduğunu, kendilerinin böyle bir amacı olmadığını söylemeleri durumunda, yaptıkları işin bunlardan ayrıldığı noktaları inandırıcı bir şekilde anlatmaları gerekir. Hepsini kabul edebilir veya nesih iddiasını reddedip, reform ve yeniden inşayı olumlayabilir ve yapmak istedikleri şeyin tam da bu olduğunu söyleyebilirler. Bu noktada, reformun ve yeniden inşanın mahiyetini, nelere yol açacağını, daha doğrusu dini, olduğundan başka bir şeye dönüştürme riski taşıyıp taşımadığını uzun uzun konuşmak, tartışmak gerekecektir. Kabaca ifade etmek gerekirse, dinin temel amaç ve talepleri ile bunları gerçekleştirmek üzere sunulan ve tarihsel tecrübede sürdürülen form konusunda yapılacak herhangi bir yenileştirme, değiştirme operasyonu, onun özünün bozulması riskini hep içinde barındıracak ve dini sürekli olarak içinde bulunduğu / bulunacağı zamanın ve mekânın şeklini, rengini almak durumunda bırakacağı için onu belki de gitgide tanınmaz, tanımlanamaz hale getirecektir.

Kur'an'ın tarihsel bir hitap olduğu kabulünün doğal sonucu olarak, onun "evrensel" veya "cihanşümul" veya "tarih üstü" olmadığı vurgulanmıştır: "Kur'an nâzil olduğu vasatta evrensellik iddiasında bulunmamaktadır".[16]

16 Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 61. Hitabın tarihselliğini ispat sadedinde "Deveye bakmıyorlar mı?" (el-Gâşiye 87/17), "İnnehû le

> Kur'an üzerine akademik çalışmalar yapan kahir ekseriyetin inandığı gibi, Allah'ın 'bütün zamanları hesaba katarak' hükümlerini vazettiği kanaati doğru değildir. 'Kur'an bütün insanlara gönderilmiş evrensel bir kitaptır' şeklindeki söylem hesabı verilmemiş, slogan düzeyinde bir söylem olup sahici bir değer içermemektedir. Kaldı ki bu söylem Kur'an'ın sarih beyanlarına aykırıdır. Çünkü En'âm sûresinin 92, Yâsîn sûresinin 6, Şûrâ sûresinin 7. âyetlerinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Kureyş'i, Mekke ve havalisinde yaşayan Araplar'ı uyarmak için gönderildiği bildirilmektedir.[17]

"Kur'an mesajının / iletisinin cihanşümul olduğu"na dair bir inanç bulunduğunu, dogmaya dönüşen bu inancın Kur'an'ın tarih üstü bir metin olarak okunması yönünde bir teamüle yol açtığını vurgulamıştır.[18] Özsoy'a göre cevabı aranması gereken soru şudur: "Kur'an, doğrudan doğruya ve yalnızca nüzûl döneminde karşısında duran muhataplarını göz önünde bulunduran tarihsel bir hitap mıdır; yoksa, müstakbel okurları da hesaba katarak inşa edilmiş tarih üstü bir metin midir?[19]"

Bu alıntılarda yer alan iddialara ilişkin olarak şu noktalara dikkat çekmekte yarar vardır.

Birincisi, "Kur'an nâzil olduğu vasatta evrensellik iddiasında bulunmamaktadır" iddiası, ispatlanması mümkün olmayan bir iddia olması bir yana, "hâlâ o metin üzerinden konuşmaya çalışan" tarihselcileri de sıkıntıya sokar. Hakikaten bir insan evrensellik iddiası, evrensellik boyutu olmayan, hitabının -yerel olup- kendisini ilgilendirmediğini düşündüğü bir metinle insan (tarihselci) niye ilgilenir, ona niye atıf yapar? Kanaatimce, tarihselcilerin bu çelişkiden kurtulmak için hitabın, hiç değilse sadece amaçlar / mesajlar düzeyinde, kendileri açısından anlamı / değeri / gereği üzerinde durmaları ve hitabı -o düzeyde- kendileri için geçerli,

---

zikrun leke ve li-kavmik" (ez-Zuhruf 43/44) ve Hz. Peygamber'in evine izinsiz girmeyi yasaklayan (el-Ahzâb 33/53) ve Hz. Peygamber'in hanımlarıyla evlenmeyi yasaklayan (el-Ahzâb 33/53) âyetlere atıf yapmışlardır.

17 Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 65.

18 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik*, s. 53.

19 Ömer Özsoy'un sorusunun tam bir "kırk katır mı, yoksa kırk satır mı?" mantığıyla sorulmuş bir soru olduğunu düşünüyorum. Çünkü soruya aynı kelimeleri kullanarak ve sorunun iki seçeneğinden de kelimeler alarak, sorunun ilzam ettiği seçenekler dışında cevap vermek de mümkündür. Sunulan seçenekler dışında üçüncü ve -bence- sahih bir seçenek metin içinde sunuldu.

değerli kılan bağın ne olduğunu vurgulamaları gerekir. Bu soruya "Ne yani biz müslüman değil miyiz?" diye karşılık vermeleri cevap olmaz. Çünkü soru bunu değil, muayyen bir tarihselliğe yönelik olarak gelmiş olan bir hitabı kendileri için geçerli kılan "bağ"ın bir teorik çerçevede sunulmasını gerektiriyor.

İkincisi, tarihselcilerin Kur'an'ın o dönemde yaşayanlara yönelik bir hitap olduğunu ispatlamak için gereksiz yere yorulduklarını söyleyebilirim. Kur'an, nüzûl dönemindeki muhataplarına yönelik bir hitap olduğunu ispatlamak için âyet aramaya gerek yoktur. Çünkü Kur'an'ın bir hitap oluşu vâkıası bu sonuca ulaşmak için tek başına yeterlidir. Bir hitaptan (diyalog, konuşma) söz edebilmek için hitap eden ve hitap edilenin bulunması gerekir. Bu bakımdan Kur'an'ın ilk muhataplarının o dönemde orada yaşayanlar (Araplar ve diğerleri) olduğu besbellidir. Ama bu noktadan hareketle, Kur'an hitabının içerdiği mesajın (ve bu mesajın taşıdığı hükümlerin) sadece ve münhasıran onlara ait olduğu söylenemez. Dolayısıyla ispatlanması gereken şey Kur'an'ın evvelemirde o dönemdekilere yönelik bir hitap olup olmadığından çok, bu hitabın o dönemdekilerden sonra gelenler için "doğrudan" bir hitap olabilmesinin -hitabın hakikati açısından- imkânı, doğrudan hitap mümkün değilse veya doğrudan hitap olmasına hâcet görülmüyorsa, "dolaylı hitap" olmasının nasıl sağlandığıdır. Bütün bunlardan sonra Kur'an'da önerilen somut çözümlerin sonrakiler için anlamını ve değerini -daha uygun başka bir çerçevede- tartışmaya sıra gelebilir.

Usul literatüründe Kur'an hitabının muhatap kitlesini esasta kimlerin teşkil ettiği, bu hitabın sonrakiler açısından anlamının ne olduğunu, bu hitabın onlara da yönelik bir hitap olup olmadığını, onlara yönelik olacaksa bunun yolunun ne olduğu konusunda zengin tartışmalar bulunmaktadır. Tarihselci dostlarımız usul kitaplarının "mahkûm aleyh" konusunun işlendiği bölümüne bakmış olsalardı bu konudaki tartışmalardan haberdar olurlardı. Özetle söylenecek olursa; usulcüler Kur'an'ın o dönemde "mevcut"lara / müminlere doğrudan bir hitap olduğunda hemfikirdir. Buna göre, Kur'an'daki "Yâ eyyühellezîne âmenû" (Ey iman edenler!) hitabının o dönemdeki müminlere yönelik olduğunda bir tartışma yoktur. Bu hitabın sonraki müminleri içine aldığında da bir tartışma yoktur. Usulcüler arasındaki tartışma bu hitabın o dönemde mevcut olmayıp, sonradan gelenleri hangi yolla içerdiği

noktasındadır. Kimi usulcüler, bu hitabın sonraki müminleri kapsamasının "lafız yoluyla" olduğunu savunurken, kimileri bunun, lafız dışında icmâ, kıyas gibi başka deliller kanalıyla olduğunu savunmuştur. Konunun ayrıntıları usul kitaplarında mevcuttur. Bu bakımdan tarihselcilerin sık kullandıkları "müstakbel okur" tabiri de pejoratif imalar taşıması itibariyle yersiz olması yanında aynı zamanda yanlıştır. Doğru tabir, belki, "daha sonraki insanlar" olmalıdır. Çünkü Kur'an, okur olup olmaması dikkate alınmaksızın, dolaylı / aracılı olarak "insanlığa (mevcut ve kıyamete kadar olacak herkese) yönelik mesajlar içeren" bir kitaptır. Mesajın gereğine tâbi olma zorunluluğu, elbette ki, bazı kabullerin mevcudiyetine bağlıdır. Bu kabuller arasında, onun Tanrı kelâmı olduğunun, bozulmadan geldiğinin ve mesajının kendisini de ilgilendirdiğinin kabulü sayılabilir. Usulcülerin bu değerlendirmesi, "Kur'an hitabının evvelemirde Mekke ve havalisinde yaşayanlara yönelik olması vâkıası"nın Kur'an'ın tarihselliğini ispatlayan bir gerekçe gibi kullanılmasının veya Kur'an'ın evrensel bir hitap oluşunun önüne bir engel kılınmasının ne kadar yersiz ve nâif bir argümantasyon mantığına dayandığını açıkça göstermektedir.

Tarihselcilerin, işlerine yarar gibi görünen birkaç âyete dayanarak Kur'an hitabının tarihselliğini ispatlamaya çalışırken, bu hitabın sonrakileri de ilgilendireceği yönündeki âyetleri ve usulcülerin bu yöndeki değerlendirmelerini ihmal etmeleri de, eleştiriyi hak eden bir husustur. Bu bakımdan, usulcüler hitabın sonrakiler açısından geçerli olduğunu gösterme sadedinde dayandıkları bazı âyetlere işaret etmekte yarar vardır. "De ki şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür. De ki: Allah benimle sizin aranızda şahittir. İşte bu Kur'an **sizi ve ulaşan kimseleri** (ve men beleğa) uyarmam için bana vahyolundu (el-En'âm 6/19). "Seni âlemlere rahmet olarak gönderdik" (Vemâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn) (el-Enbiyâ 21/107). "Seni, **bütün insanlar için** bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik" (Vemâ erselnâke illâ kâffeten li'n-nâs beşîran ve nezîran (Sebe' 34/28).[20] Zemahşerî, "Seni insanlara elçi olarak gön-

20 Sebe' sûresinin 28. âyetindeki "kâffeten" kelimesi yaygın olarak "hepsine, tamamına, toptan" gibi anlamlarda anlaşılmıştır. Kurtubî, birçok yerde "kâffe" kelimesinin "cemîan" (hepsi, tamamı, bütünü) anlamında olduğunu belirtmiş, İbrâhîm sûresinin 4. âyetini tefsir ederken Sebe' sûresinin 28. âyetine atıf yapmış ve Hz. Peygamber'in "Her peygamber sadece kendi ümmetine ve ümmetinin / kavminin diliyle gönderilmiştir. Allah beni ise, yarattığı kızıl, siyah her-

derdik" (en-Nisâ 4/79) âyetini, "Yani seni bütün insanlara elçi olarak gönderdik. Sen sadece Araplar'a gönderilmiş bir elçi değilsin. Sen hem Arap'ın hem de Arap olmayanın elçisisin" biçiminde açıklamış, bu âyetin de anlamca "Seni, **bütün insanlar için** bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik" (Sebe' 34/28) âyeti gibi olduğunu belirtmiştir.

"Kur'an'ın inşa edilmiş bir metin" olup olmadığına gelince; Kur'an'ı gönderenin ve onu tebliğ edenin "bir metin inşası" niyetinde olduğu söylenemez. Zaten klasik dönemde Kur'an inşa edilmiş bir metin diyen de bildiğim kadarıyla yoktur. Geleneksel ulemâ Kur'an'ın inşa edilerek kendilerine sunulmuş bir metin olduğunu düşünselerdi, "nesih" teorisine ihtiyaç duymazlardı. Kur'an'ın, daha doğrusu Kur'an'ın mesajının, bir metin olarak inşası, inananlarının derdi ve işidir. Bugün tarihselciler, Kur'an'ın temel amaçlarını taşıyan formları nasıl o döneme özgü kılmanın derdinde iseler, ilk muhataplar da Kur'an mesajını nasıl inşa edip, sonraki nesillere aktarabileceklerinin derdinde idiler. Eğer illâ Kur'an'ın bir metin olarak inşasından söz edeceksek, bunun ilk muhataplar tarafından yapıldığını söyleyebiliriz. Bu inşa süreci de yaklaşık olarak ilk üç nesilde tamamlanmıştır. Birinci nesil (sahâbe) ilk adımları atmış, ikinci nesil, bir derleme toparlama yapmış ve üçüncü nesil inşa sürecini tamamlamıştır. Dolayısıyla Kur'an'ın kurgulanmış (inşa edilmiş) bir metin olup olmadığını değil (çünkü onun "kurgulanmış bir metin" olmadığı bellidir), onun içeriğinin kurgulanmasının imkânını ve akabinde mevcut (klasik) kurgulamanın sıhhat ve isabetini tartışmak daha doğru olur.

Kur'an'ın tarihsel bir hitap oluşunu desteklemekte kullanılan temel argümanlardan biri, hitabın o tarihselliğin âşina olduğu nesne ve motifleri kullanmış olmasıdır. Bu durum, mevcut hükümlerin o tarihsellikten etkilendiğini ve tarihsel olduğunu gösterir. Tarihselciler bu tesbiti

---

kese gönderdi" sözünü zikretmiştir. Sebe' sûresinin 28. âyetini tefsir ederken de "kâffe"yi "âmmeten" (hepsini içine alacak şekilde) veya "el-câmi'" (müjdeleme ve uyarma suretiyle insanları toparlayıp bir araya getiren) anlamında olduğunu vurgulamıştır. Nihayet, "kâffe"nin, "engel olma" anlamına geldiğine dair bir görüş bulunduğunu, buna göre âyetin anlamının, "İnsanların küfre düşmelerine engel olmak üzere seni… gönderdik" olacağını belirtmiştir. Esasında anlaşılmış olan sonucu ifadeye dökecek olursak, "kâffe" kelimesinin öyle veya böyle anlaşılması, âyetin ilgili konuda delil olarak kullanılmasını pek etkilemiyor. Şevkânî, Âl-i İmrân sûresinin 170. âyetini de hitabın umumiliği bağlamında kullanır. "Ferihîne bimâ âtâhumullāhu min fazlihî ve yestebşirûne billezîne lem yelhakū bihim."

desteklemek üzere birçok âyete atıf yapmışlardır. Örnekleme kabilinden bunlardan ikisine işaret etmek de yarar vardır.

Bunlardan biri, "Ana karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır" (el-Ahkāf 46/15) âyetidir. Bu âyete ilişkin olarak yapılan bir değerlendirme şöyledir:

> ... Bu tavsiye (ana-babaya iyilik tavsiyesi) gerekçelendirilirken yapılan tasvirin belli bir yaşam biçimini ve geleneği baz aldığı … açıktır. Arabî arka planı görmediğimiz takdirde mezkûr âyetlerde çocuğun emzirilmesi konusunda bir süre tayin edildiği düşüncesiyle şer'î bir hüküm üretmemiz işten bile değildir. Nitekim anakronik yaklaşımın kaçınılmaz neticesi olarak hamilelik ve süt emzirmeyle ilgili iki cümle üzerine ne gibi hükümler bina edildiğini görmek için herhangi bir Türkçe tefsire bakmak yeterlidir.[21]

Bu değerlendirmenin çağrışımıyla tarihselcilere birkaç soru yöneltilebilir:

1. Çocuğu taşıyan da emziren de anne olduğu halde ve bu otuz aylık süre doğrudan annenin çektiği zahmeti vurguladığı halde, "babaya saygı"yı âyetin bu kısmıyla nasıl irtibatlandırıyorsunuz?

2. Hamilelik ve süt emzirme konusunda bu âyetten yararlanmak istemediğinize göre, bu iki hususta ve bu iki hususu ilgilendiren diğer konularda ne yapacaksınız? Hamilelik ve süt emzirme süresine ilişkin bilgi, asıl mesaj olan "ana babaya iyilik temel mesajını taşıyan tarihsel bir formdan ibaretti. Bu mesajı aldığımıza göre o tarihsel formla bugün bir işimiz kalmadı mı diyeceksiniz? Bu âyetten hamilelik süresi ve süt emzirme süresine dair hükümler çıkarmayıp, bugün tüp bebekten, mamadan bahsettiğimiz vakit "Kur'an'ı asrın idrakine söyletmiş" ve onu tarihe müdahil kılmış mı olacağız?

3. Ana babaya iyilik tavsiyesinde Kur'an'ın Arap geleneğini baz aldığını iddia ettiğinize ve bunun üzerine önemli sonuçlar bina ettiğinize göre, hamilelik ve emzirme süresi ile ilgili bu süre bilgisinin Araplar'ın bilgisi dahilinde olduğundan emin olmanız gerekir. Gerçekten Araplar'ın bu süre bilgisine sahip olduğunu biliyor musunuz? Öte yandan, farklı

21 Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik,* s. 76; Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", s. 66.

geleneklerde bu süreye ilişkin bir bilginin olup olmadığını veya farklı geleneklerin nasıl bir süre bilgisine sahip olduklarını biliyor musunuz?

4. Ana babaya iyilik tavsiyesi, otuz aylık süreyle irtibatlandırılmasaydı, öneminden ve etkisinden ne kaybederdi?

Bir diğeri ise, "Deveye bakmıyorlar mı?" (el-Gāşiye 87/17) âyetidir. Bu âyete ilişkin bir değerlendirme şöyledir:

> … Şu halde mezkûr âyette (el-Gāşiye 87/17) Allah'ın sınırsız kudretine devenin yaratılış özellikleriyle dikkat çekilmiş olması bu hayvanın Araplar nezdinde çok önemli bir yere sahip olmasından mütevellittir… Lâkin fil yahut balinanın yaratılış hususiyetleri deveden daha az ilginç değildir. Hulâsa buradaki örnekleme vahyin nüzûl vasatına tanıklık eden Arap toplumunun tecrübe dünyasına ait olması hasebiyle tarihseldir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Tarihsel olayın, nesnenin, formun şu ya da bu olması mesajın ana istikametini etkilemez. Tıpkı "Deveye bakmıyorlar mı?" yerine "File / balinaya bakmıyorlar mı?" demek hiçbir şeyi değiştirmeyeceği gibi. Ama her konu "deve" gibi değildir. Bazan seçilen form, mesajın tahakkuku açısından elzem olabilir ve -bir yararı olmasa da- deve yerine fili veya balinayı ikame ettiğimiz gibi onun yerine başka bir form öneremeyebiliriz. O yüzden tarihselciler bile, deve yerine balina veya fili bir çırpıda ikame ettikleri halde, Kur'an'da temel suçlar için öngörülen cezaların yerine kendi tarihselliğimize uygun cezalar önerememişlerdir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan hükümleri aralarında hiçbir ayırım yapmadan aynı kategoriye dahil etmek en hafif deyimle yanıltıcı olabilir.

b) Kur'an, temelde ahlâkî ilkeler içeren bir kitaptır ve onun çağrısının esası ahlâkîdir.[22]

Bu da Kur'an'ın ihtiva ettiği hukukî hükümlerin bile ahlâkî çerçevede anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bir diğer deyişle Kur'an'ın ahkâm

22 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler,* İstanbul 2000, s. 22; ayrıca Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1993, s. 99'da bu yönde nakil var.

âyetleri bizler için bugün somut hükümler değil, bu hükümlerin gerisinde bulunan ahlâkî ilkelerin esas olduğunu anlatır.

Kur'an'ın temelde ahlâkî ilkeler içeren bir kitap olduğu tesbiti yerindedir ve zaten geleneksel anlayış da bu yöndedir. Ama bu tesbite dayanarak, ahkâm âyetlerini önemsizleştirmek doğru bir çıkarım değildir. Öte yandan, söz konusu hükümlere ilişkin olarak önerilecek "çağdaş" formların, ahlâkî ilkeleri ne kadar gerçekleştireceğine dair elimizde en ufak bir garanti yoktur. Günümüzde pek çok suç için öngörülen hapis cezasının doğurduğu sonuçların ne olduğuna bir bakılırsa demeye çalıştığımız şey daha iyi anlaşılır.

3. Tarihselcilerin Atıf Yaptıkları Bazı Uygulamalar

Tarihselciler, tarihselciliğin köken sorunu yaşayan "türedi" bir yaklaşım olmadığını, geleneği de dikkate aldığını göstermek üzere gelenekteki bazı anlayış (maslahat, makāsıd, zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi) ve uygulamalara atıf yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. Özellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamaları tarihselciler tarafından âdeta bir can simidi gibi kullanılmıştır. Onlara göre Hz. Ömer, Kur'an'ın lafızlarını ihmal etmek pahasına (!) bazı hükümleri uygulamamıştır.[23] Bu atıfların hepsini ayrı ayrı incelemek ve üzerinde konuşmak gerekir. Ben şimdilik sık atıf yapılan iki örneğe ilişkin bir değerlendirme yapıp Hz. Ömer'in iddia edildiği gibi "Kur'an'ın lafzî tâlimatına rağmen" bir uygulama yapıp yapmadığını göstermeye çalışacağım.

Müellefe-i kulûbün payı. Zekâtın sarf yerlerini göstermek üzere sayılan (et-Tevbe 9/60) sekiz sınıf arasında "el-müellefetü kulûbühüm" (kalpleri kazanılacaklar, kalpleri ısındırılacaklar) diye bir gruba da yer verilmiştir. Peygamberimiz, kendi döneminde, Uyeyne b. Hısn, Akra' b. Hâbis ve Abbas b. Mirdâs gibi kimselere müellefe fonundan pay vermiş, Hz. Ebû Bekir de onlara bu payı vermeye devam etmiş, ancak Hz. Ömer hilâfeti döneminde bu insanlara zekâttan pay vermeyi kabul etmemiş, bunlar kendisine gelince, "Allah İslâm'ı aziz kıldı ve sizin gibi insanlara da ihtiyaç bırakmadı" diyerek onların bu isteğini reddetmiştir. Hz. Ömer'in bu uygulaması, son dönemlerde çoğu kimse tarafından sarih nassın maslahat lehine terkedilmesi olarak algılanıp takdim edilmeye çalışılmıştır.

23 bk. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik,* s. 107, 119; burada görüş Fazlurrahman'dan naklediliyor.

Hz. Ömer'in yaptığı iş basitçe, bir kamu otoritesi (devlet başkanı) olarak, zekâtın sarf yerleri olarak sayılan sekiz sınıftan birine pay vermemektir. Hz. Ömer'in burada bir maslahatı gözettiği (öncelediği) son derece açıktır ve anlaşılabilir bir durumdur. Ama nassın sarih hükmünün maslahat gerekçesiyle büsbütün askıya alınmasından söz etmek yerinde olmaz. Çünkü nassın askıya alınmasından, daha doğrusu nassa muhalefetten söz edebilmek için öncelikle nassın müellefe-i kulûbe pay vermeyi alternatifsiz bir şekilde buyuruyor olduğunu göstermek gerekir. Zekâtını bu sekiz sınıfa pay etmeyip içlerinden münhasıran "fukara"yı önceleyen ve zekâtını "fukara"ya veren kimse nassa muhalefet etmiş sayılırsa, Hz. Ömer'in de muhalefetinden ancak o zaman söz edilebilir. Sayılan sekiz sınıfın aynı anda varlığı durumunda bile durum böyleyken, bu sınıflardan birinin (meselâ müellefe-i kulûbün veya kölenin veya zekât memurlarının) -fiilen veya hükmen- bulunmaması durumunda, -fiilen veya hükmen- mevcut olmayan bir sınıfa pay verilmemesini nassa muhalefet saymak "lojik" olarak da "metodolojik" olarak da mümkün değildir. Kimi fakihler Hz. Ömer'in bu uygulamasını bizim burada yapmaya çalıştığımız gibi, "hükmün mahallinin ortadan kalkması sebebiyle hükmün uygulanamaması" olarak açıklamışlar, kimileri de müellefe-i kulûbe ilişkin hükmün mensuh olduğuyla açıklamışlardır.[24] Konunun Hz. Ömer'in devlet başkanı oluşuyla, yani "siyaset"le ilgisi de hatırda tutulmalıdır. Fiilen bu nitelikte olan kimselerin varlığına rağmen, Hz. Ömer'in onlara pay vermemesi siyaseten alınmış bir karar olarak da algılanabilir.

---

24 İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*'nin matbu nüshalarında ilgili âyetin tefsir edildiği yerde Hz. Ömer'in uygulamasının "ictihadla neshin cevazı"nı göstereceği yönündeki ifade, bazı akademisyenler tarafından, tabirim mâzur görülürse "mal bulmuş mağribi gibi" sahiplenilmiş ve bu ifadeden hareketle aklın âdeta alternatif bir teşrî' kaynağı olduğu, günümüzde de ictihadla neshin mümkün olduğu gibi iddialar ortaya atılmıştır. Geleneksel telakkî ile telif edilmesi mümkün olmayan ve dile getirilmesi halinde onlarca tartışmaya, itiraza konu olacak olan böyle bir iddianın en başta ihtiyatla karşılanması, bugün anlaşıldığı ve kullanıldığı şekliyle böyle bir iddianın mevcut olması halinde kopacak kıyamet tahmin edilmeliydi. Bütün bunlar bir yana, bizzat Mâtürîdî'nin kendi metinleri içerisinde bu iddianın mümkün olup olamayacağı bilimsel ciddiyete yakışır şekilde araştırılmalıydı. İctihadla nesih konusuna dair bir inceleme yapmak şart oldu. Şimdilik Mâtürîdî'nin anılan sözüne ilişkin olarak şu ihtimallere işaret etmekle yetineceğim. Birincisi, "en-nesh bi'l-ictihâd" ifadesinin, "en-nesh bi'l-ihtimâl" olabileceği ihtimali; ikincisi de, ictihad sözüyle, bilinen teknik anlamıyla ictihadın değil, münhasıran "tahkîk-i menât ictihadı"nın kastedilmiş olması ihtimalidir.

Kıtlık senesinde hırsızların elinin kesilmemesi. Hz. Ömer'in nasların delâletlerini askıya alarak, nassın arkasındaki ilke ve maslahatı esas alıp hüküm verdiği söylenilen ikinci bir örnek, onun kıtlık senesinde, Kur'an'ın, "Hırsız erkek ve kadının ellerini kesin…" açık emrine rağmen hırsızın elini kesmemesidir**.** Bu örnekten hareketle kimi çağdaş araştırmacılar ve kimi tarihselciler, hırsızlara ceza olarak verilen bu hükmün tek ceza olmadığını, bu cezadan maksadın suçtan caydırmak olduğunu dile getirmişlerdir. Halbuki Hz. Ömer'in yaptığı iş, suçun sübûtu noktasında bir şüphenin bulunması durumunda ceza vermekten kaçınmayı emreden "idreü'l-hudûd bi'ş-şübûhât" hadisini uygulamaktan ibarettir.

Zikredilen diğer örnekler için de benzer şeyler söylenebilir. Ama bu öneklere dayanarak söylenemeyecek olan şey Ömer'in "nassın lafzî talimatına rağmen" iş görmesidir.

Tarihselcilerin atfına sık mazhar olan bir anlayış da *Mecelle*'de "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" biçiminde ifade edilen anlayıştır. Bir ölçü ve sınırlama olmaksızın bütün hükümlerin değişmeye açık olması, bu kuralı formüle edenler tarafından dahi düşünülmemiş bir şeydir. Bu kuralı açıklamak üzere getirilen örneklere bir göz atılması kuralın sınırlarının nasıl çizildiğini görmek için yeterli olabilir. Özellikle konunun muâmelât alanına yoğunlaşması tartışmayı kısaca "hukukî düzenleme" içeren âyetler üzerine çekmiş ve bu âyetler bir hukuk mantığı ve sistematiği gözetilmeden tek tek ele alınmış ve iş çığırından çıkmıştır. Bir hukuk âyeti inceleniyorsa bu âyetin bütüncül ve tutarlı bir şekilde kurgulanmış ve sağlıklı bir şekilde işleyebilecek bir hukuk mantığı ve metodolojisi içinde incelenmesi gerekir. Bir hukukî âyeti bir hukuk mantığı çerçevesinde incelemeyip, tikel olarak ve Kur'an sanki o âyetten ibaretmiş gibi anlama-yorumlama yanılgısı, maalesef sadece tarihselcilere atfedilecek bir hastalık değildir. İlâhiyat mürekkebi yalamış birçok kişinin benzer şekilde davrandığı görülen bir durumdur.

4. Yanılgıları, Zaafları

a) Metodoloji

Tarihselcilerin gerek "anlama"ya, gerekse "bu anlamın nasıl uygulanacağı"na dair ortaya koyabildikleri sistemli ve tutarlı bir metodoloji geliştirdikleri söylenemez. Metodoloji noktasında tarihselcilere üç eleştiri yöneltilebilir:

Birincisi, tarihselciler, başka zeminde farklı endişelerden, amaçlardan hareketle oluşturulmuş bir anlayışı (tarihselciliği ve bunun bir uzanımı gibi görülen hermenötiği) doğrudan vahye / Kur'an'a uygulamakta beis görmemektedir. Tarihselciliğin, farklı bir tarihsel tecrübeye sahip İslâm'a, onun kutsal kitabına ve genel olarak değerlerine tatbik edilmeden önce bir süzgeç ve filtreden geçirilmesi ve hiç değilse hangi alanlara ve nasıl tatbik edileceğinin tartışılması gerekirdi. Tarihselcilerin böyle bir süzgeç ve filtreden geçirme işlemine ihtiyaç duymamaları, onların "Din ve dinî metin tasavvurlarının sorunlu" olduğu, daha doğrusu geleneksel tasavvurdan radikal bir şekilde farklı olduğu izlenimini oluşturmaktadır.

İkincisi, geleneksel fıkıh usulünü yok saymaları veya itibardan düşürmeleridir. Tarihselciler açıkça telaffuz etmemiş olsalar bile fıkıh usulünün temel kabulleri, onlar açısından, onları kaçıp kurtulmaya, değiştirmeye çalıştıkları sonuçlara / duruma tekrar döndürme potansiyeli taşıdığından fıkıh usulünü hasım / rakip olarak kabul etmek durumundaydılar. Kaçıp kurtulmaya -ve yerine alternatif çözümler bulmaya- çalıştıkları sonuçlar, genel olarak, gerek Kur'an ve Sünnet'te ve gerekse fıkıhta yer alan -ceza hukukuna, aile hukukuna, miras hukukuna vb. ilişkin- hükümlerdir. Birisinin kalkıp da tarihselcilerin böyle bir niyeti yoktur demesi herhalde mümkün olmaz. Tarihselci "Bu çözümler iyi, ama biz yine de yeni çözümler bulalım" mı diyor, yoksa bunların "tarihselliğe ait çözümler olduğunu" mu söylüyor? Tarihselciliğin temel varsayımları açısından verilecek cevap ikincisidir. Yani aynı anda hem tarihselciliğin temel kabullerine hem fıkıh usulünün temel kabullerine riâyet etmek tarihselciliğin doğası gereği mümkün gözükmüyor. Bunların ikisinin bir arada bulunabileceğini düşünenlerin bunun nasıl olacağını açıklamaları hakikaten bu tartışmaya ciddi bir katkı sağlar. Fıkıh usulünün -özellikle icmâ ve kıyas konusundaki- temel kabullerinin tarihselcilik anlayışına geçit vermeyeceği ve onunla uzlaştırılamayacağı icmâın ve kıyasın mahiyetini, işlevini ve işleyişini bilenlere kapalı değildir.

Üçüncüsü, "anlama" ve yorumlama (yorumsama) işinin nasıl yapılacağı konusunda tutarlı, sağlam, işe yarar ve ikna edici bir yöntem önerememiş olmalarıdır. Elde olan şey, temelde Fazlurrahman'ın ikili hareket teorisidir. Tarihselci, hırsızlık suçu için Kur'an'da öngörülen cezayı, o dönemin tarihselliğine uygun bir ceza olarak değerlendiriyor ve bizim

tarihselliğimiz açısından bu suçun cezasının -illâ da- el kesme olması gerekmediğini ifade ediyor. Fakat, o dönemin tarihselliğinin böyle bir cezayı gerektirmesinin arka planını tahlil etmiyor, bu cezanın suçun önlenmesi ve suçlunun cezalandırılması açısından ne gibi sonuçlar getirdiğini ortaya koymuyor, belki hepsinden önemlisi, -farzedelim mevcut cezanın sonuçlarını ortaya koyabildi- bizim tarihselliğimize uygun cezanın ne olduğunu hangi yöntemden veya kriterden hareketle bulduğunu ve bu cezanın, şâriin amaçladığı sonuçları meydana getireceğinden nasıl emin olduğunu bize anlatmıyor. Burada tarihselciliğin kendisinin bizâtihi bir yöntem olduğu da sanırım söylenemez. Çünkü çoğu tarihselci, tarihselciliği bir yöntemden ziyade bir "yaklaşım tarzı" olarak görme eğilimindedir. Tarihselcilik "yaklaşım"ının altının yöntem ve teknikle doldurulması, desteklenmesi gerekir.

b) Gelenekle İlişkileri Kırılgan

Burada iki noktanın tartışılmasına ihtiyaç var:[25] Birincisi, geleneğe bağlı kalmanın / sadakatin gerekli olup olmadığı, ikincisi geleneğe bağlı olmanın, gelenek içinden konuşmanın anlamının ne olduğu.

---

25 Burada kimi tarihselcilerin klasik terminolojiden yeterince haberdar olmamaları sebebiyle bazı karıştırmalar bulunduğuna da işaret edilebilir. Buna örnek olarak Fazlurrahman'dan nakledilen şu ifadeyi gösterebiliriz. "Fazlurrahman'ın, nassın sınırlılığına karşın olayların sınırsızlığı sorununa çözüm olmak üzere geliştirilen ve kıyasın işletilmesini de mümkün kılan 'Sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel teşkil etmez' ilkesine alternatif olarak, kendi algılama biçimiyle, ilk nesillerin uygulamalarına (yaşayan sünnet) dikkat çekmek istediği söylenebilir"; Özsoy, *Kur'ân ve Tarihselcilik,* s. 119. Bir kere sebebin hususiliğinin hükmün umumiliğine engel teşkil etmeyeceği ilkesi, nasların sınırlılığı olayların sınırsızlığıyla veya kıyasın işletilmesiyle değil, muayyen bir olay veya kişi ile ilgili bir âyetin (veya hadis) o olaya veya kişiye özgü olmayacağını tesbit etmek üzere geliştirilmiş bir ilkedir. İkincisi, ilk nesillerin uygulamasının, bu ilkeye veya kıyasa alternatif yapılması da anlamlı değildir. Çünkü geleneksel teoride sözü edilen bu ilke ve uygulamalar birbirini tamamlayacak şekilde birlikte bulunabilmişlerdir. Genel olarak karıştırılan bir husus da ictihad -anlam ilişkisidir. Nasların anlamları, anlaşılmaları temelde "dil" ile ilgili bir meseledir. Dilin imkânlarından hareketle nasların anlamlarını tayine çalışmak teknik anlamda ictihadın konusu değildir. Öte yandan lafzın delâleti, mahiyeti gereği, çoğu kere kesinlik içeren bir şey olduğu halde ictihad mahiyeti gereği zannîdir. Anlam ve yorum konusunda görülen bir yanılgı da ikisinin aynılaştırılmasıdır. Müslümanların düşünce geleneği, anlam ve yorumun aynılaştırılmasına hiç müsait değildir.

Gelenek içinde kalma zorunluluğu nereden kaynaklanıyor? Gelenek içinde kalmaya mecbur muyuz? Bunu değişik boyutlarda tartışmak mümkündür. Ama gelenek "sahih anlam"ın mahfazası görevini görüyorsa, anlamı içinde barındıran ve onu koruyan bir kap mesabesinde ise, ki müslüman geleneği açısından bu böyledir, geleneğe bağlı kalmanın gereği tartışma konusu edilemez. Siyaseten de gelenek ümmeti ana doğrular, temel kabuller etrafında birleştirici bir işlev gördüğü için, geleneğin bypass edilmesi, (kökçülük, köktencilik gibi ve daha başka) aşırılıklara yol açma riskini hep yanında taşır.

Geleneğe bağlı olmanın, gelenek içerisinden konuşmanın anlamı nedir? sorusu, birinci sorudan daha esaslıdır ve üzerinde uzun ve derin tartışmalara ihtiyaç vardır. Ben en azından Türk ilâhiyatçıları açısından bu soruya derinlikli tartışmalar yapıldığından haberli değilim. Kabaca söylenecek olursa bir geleneğe mensubiyetin söz konusu edilmesi, şu şartların bulunmasını gerektirir.

1. Geleneksel anlayışın ana istikametine ve temel kabullerine itibar ve riâyet etmek.

2. Teessüs etmiş bir ekol içerisinden veya onunla ana noktalarda bağlantılı olarak konuşmak.

3. Tarihsel tecrübede olan biteni izah etme ihtiyacını duymak.

Yeni, farklı bir görüş ortaya atıldığında, gelenekte mevcut hâkim görüşün niçin öyle teessüs ettiğinin açıklanması kendini gelenek içinde görme ihtiyacı duyanlar açısından kaçınılamaz bir sorumluluktur. Bu sorumluluğu yerine getirmeyen fikirlerin "geleneğe bağlılık" noktasında sorunlu olduğu söylenebilir. "O, o zamandı", "o zaman öyleydi şimdi böyle" biçimindeki bir açıklamanın hiçbir inandırıcılığı olamaz. Onun, o zaman niçin öyle olduğunun, şimdi niye öyle olamayacağının ve onun yerine önerilen alternatifin onun o zaman yerine getirdiği amacı bugün için yerine getireceğinin tatmin edici bir şekilde ortaya konulması gerekir. Tarihsel tecrübede olan bitenin açıklamasını geçiştirme, geleneğe mensup olma iddialarını boşa çıkarır. Bu geçiştirme bir yönüyle de, ümmetin hatadan korunmuşluğu temel kabulünü zedelemeye adaydır.

4. Klasik terminolojiye özellikle fıkıh usulü terminolojisine sadık kalmak.

Mevcut anlam (din), bireyin zihninde varlığını, terimlere borçlu ise, bu terimlerin kendilerinin veya içeriklerinin değiştirilmesi, dinin yeniden ve farklı bir şekilde var olması anlamına gelebilir.

Bu dört nokta dikkate alındığında tarihselcilerin gelenekle ilişkilerinin sorunlu olduğu söylenebilir. Salt Kur'an'a atıf yaparak, ki bu atfın mahiyeti, şekli ayrı bir sorun, gelenek içerisinden konuştuğumuzu öne süremeyiz. Kimse kusura bakmasın, mühtedi Batılı düşünürler, ne kadar Kur'an'a atıf yapsalar da bizim geleneğimiz içerisinden konuşmuş sayılmazlar.

İslâm toplumunda (aslında birçok yerde), ilk dönem telakki ve uygulamalarından farklı olarak ortaya çıkan "yeni" şeylere sıcak bakılmadığı, aykırı olanların ise daha şiddetli tepkilere mâruz kaldığı bilinen bir husustur. Bu bir kendini koruma refleksidir. Bu bakımdan farklılık veya aykırılık içeren yeni telakki ve uygulamalar, bir şekilde, geçmişe atıf yapma ve kendisini geçmiş üzerinden meşrulaştırma ihtiyacı hisseder ve bu onun açısından anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü bu suretle "türedi" olmadığını, bir temelinin ve kökünün bulunduğunu göstermiş ve bir bakıma kendisini meşrulaştırmış olur. Tarihselciler de muhtemelen aynı sâikle, gelenekteki bazı telakki ve uygulamalara, özellikle Hz. Ömer'in bazı uygulamalarına atıf yapma ihtiyacı hissetmişlerdir. (Onlara göre Hz. Ömer'in, Kur'an'ın lafızlarını ihmal etmek pahasına [!] bazı hükümleri uygulamaması tarihselcilerin **doğru yolda olduğunu** göstermektedir). Tarihselcilerin geleneğe atıf yapma ihtiyaçları, -bu cılız atıfların onları gelenek içinde tutmaya yetip yetmeyeceği bir yana- kendileri açısından nasıl doğal bir durum ise, geleneğin de, doğal bir refleksle bu "yeni"yi sorgulaması en az o kadar doğal ve hatta gerekli anlaşılabilir bir durumdur.

Geleneğe ilişkin olarak tarihselcilerin önünde iki ana seçenek var. Birincisi, gelenek üzerinden kendilerini meşrulaştırmak, ikincisi ise, geleneği aşarak, doğrudan Kur'an üzerinden kendilerini meşrulaştırmaya çalışmak. Tarihselcilik anlayışına eğilimli yazarlar içerisinde birinci yolu seçenler olduğu gibi ikinci yolu seçenler de vardır. Birinci yolu seçen tarihselcilerin, pragmatik sâikle de olsa, geleneğe saygılarından ve sadakatlerinden söz edebiliriz, ama, ikinci yolu tercih edenler açısından bunu söylemek pek mümkün değildir. Bu biraz da seçilen yolun gerektirdiği bir sonuçtur. Aynı şekilde, ikinci yolu tutanların tarihsel tecrübede olan biteni izah etme ihtiyacı duymamaları da doğaldır. Gelenek içinde

kaldığını düşünenlerin, gelenekle irtibatı sürdürmek ihtiyacında olanların, alternatif bir görüş öne sürdüklerinde, nasıl olup da 1400 seneden beri, yerine yenisini önerdikleri "eski görüş"ün kabul edilip uygulanmış olduğunu tatmin ve ikna edici bir çerçevede açıklamaları beklenir.

c) Mevcut Durumun Belirleyiciliğini Kabul

Tarihselcilerin mevcut durumun, içinde yaşanılan tarihselliğin belirleyici olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada iki hususun altının çizilmesinde yarar vardır.

Birincisi; mevcut durumun (içinde yaşanılan tarihselliğin) hükmün belirlenmesinde esas belirleyici kabul edilmesinin, dinin sırf meşrulaştırıcı bir işleve büründürülmesi gibi bir sonucu beraberinde getirme potansiyeli taşıdığıdır. Tabii ki, içinde yaşanılan durum göz ardı edilemez, yok sayılamaz, ama nihaî hükmün veya olması gereken hükmün mevcut durumun gerektirdiği hüküm olmadığını da hatırda tutmak, hissetmek ve hissettirmek de gereklidir.

İkincisi de, tarihsellikle, değişim arasında "telâzum" ilişkisi farzedilmesinin doğru olmayacağıdır. Bir şeyin "tarihsel" oluşu, o şeyin asla başka dönemlere taşınamayacağını gerektirmez. Dilin tarihselliği, onun yerine farklı bir şeyin ikame edilmesini gerektirmeyeceği gibi, dinin tarihselliği de böyledir. Dil üzerinde yapılan tasarrufun sonuçlarını, benzer bir şekilde din için de düşünmek mümkündür: Köklerin, hâfızanın ve aidiyetin mahvı.

d) İlkeleri ve Yöntemi -Müsellem- Olmayan Bir Değişim

Tarihselci söylem, özellikle fıkhî hükümler konusunda rahat bir değişim taraftarı olarak gözüküyor. Bu hususu metinlerinden net bir şekilde izlemek mümkündür. Bu değişimin alanı ve ilkeleri konusunda da sıkıntılar bulunduğu söylenebilir. Tarihselci yaklaşımı savunan birinin, "Biz Kur'an'daki hükümleri değiştirmiyoruz. Zaten, kimsenin Kur'an'daki hükümleri değiştirmek gibi bir yetkisi bulunmamaktadır" demesi, ancak "değiştirme" kelimesinin içeriğinin değiştirilmesi halinde mümkündür. Meselâ tarihselci, "Hırsızlık suçundan dolayı el kesme cezası uygulanması, o döneme ait bir hükümdür, bizim şu an içinde yaşadığımız çağ, yani bizim tarihselliğimiz, o suç için hangi cezanın uygulanmasını gerektiriyorsa Allah'ın bize hitabı odur" dediğinde, bu ifade "mevcut hükmün"

değiştirilmesini içermiyorsa, "değiştirme" kelimesinin içeriğiyle oynanmış demektir.

Değişim ve buna bağlı olarak hükümlerin değişmesi karşı durulmaz bir vâkıadır. Ancak, hükümler söz konusu olduğunda hükümlerin değişim alanının ve sınırlarının iyi belirlenmesi gerekir. Ayrıca değişimden neyin kastedildiğinin de açıklanması gerekir. Değişimin alan ve sınırları konusu tartışılırken, geleneksel anlayışta yer alan bazı ayırımları ve tasnifleri göz önüne almamak olmaz. Değişim konusuna daha sağlıklı bir tartışma zemini hazırlayabileceğini düşündüğüm birkaç noktanın altını bu vesileyle çizmek isterim.

Bunlardan biri, "ta'lîl"-"taabbüd" ayırımı, diğeri Allah hakları-kul hakları ayırımıdır. Geleneksel anlayışta yer alan "ta'lîl"-"taabbüd" ayırımı, yani "mâkul gerekçeler üzerine bina edilen hüküm"-"mâkul gerekçeler üzerine bina edilmemiş hüküm" ayırımının, değişim için atılmış bir adım olduğu akla gelebilir. Ancak bu ayırımın amacının bu olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Çünkü taabbüdî hükümlerin değişime kapalı olduğu açıktır ama, mâkul gerekçeye dayalı olan hükümlerin hepsinin değişebilir olduğunu söylemek bu kadar kolay olmaz. Hükümlerin mâkul gerekçeye dayalı olduğunun tesbiti, her şeyden önce, o hükmün benzer olaylara da tatbik edileceği, yani mevcut hükmün uygulama alanının genişletilebileceği anlamına gelir ve söz konusu ayırımın temel amacı budur. Bu amacı aşarak, bu ayırımı değişmeyle irtibatlandıracak olsak, taabbüdî hükümlerin değişmesinin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Değişmenin bir mantığı, mâkul bir gerekçeye ihtiyacı vardır, halbuki taabbüdî hükümler mâkul gerekçeye dayanmadığı düşünülen hükümlerdir. Hangi gerekçeyle konulduğu bilinmeyen hükmün, ihdas edilecek bir gerekçeyle değiştirilmesi "oyun" olur. Burada taabbüdî hükmün tanımının ve kapsamının ekollere göre farklılık arzettiğini de hatırda tutmak gerekir. Taabbüdî hükümlerin değişime kapalı oluşu, onların mâkul gerekçeye dayanmadığına bağlanıyorsa, buradan, "O halde mâkul gerekçeli hükümler değişime açıktır" diyebilir miyiz? "Fîhi nazar", yani, burada biraz durup düşünmek lâzımdır. Hatırlamamız gereken ilk şey, hükmün mâkul bir gerekçeye dayalı oluşu, o hükmün değişebilirliğinden ziyade, aynı gerekçenin / illetin bulunduğu yerlere bu hükmün taşınması, yani, hükmün aynı illetin bulunduğu yerlere de uygulanmasının sağlanmasıdır. Usulcülerin önemle vurguladıkları hususlardan biri, illetin tesbit edilip başka konulara uygulanması sürecinde "aslın

hükmünde bir değişikliğin meydana gelmemesi"dir. Demek ki bu ayırım, mevcut / mansus hükümlerin, hükmü açıkça belirlenmemiş olaylara -kıyas yoluyla- uygulanmasına bir kapı aralamak üzere yapılmıştır. O bakımdan, mevcut mansus hükmün alanını genişletmeyi düşünmeyen Zâhirîler, böyle bir ayırıma ihtiyaç hissetmemişlerdir.

Geleneksel anlayışta hükümler, daha çok Hanefîler tarafından, bir de "Allah hakları"-"kul hakları" şeklinde ikili bir ayırıma tâbi tutulmuştur. Bu ayırımda esas alınan kriter, hakların ıskatında, yani düşürülmesinde rol ve yetki sahibi olanın kimliğidir. Kulun kendi iradesiyle ıskat hakkı olmayan hükümler Allah hakkı kapsamında, kendi iradesiyle düşürmeye yetkili olduğu hükümler ise kul hakları kapsamında yer alır. Allah hakları kapsamına ibadetler, temel suçlar ve cezalar, vergiler girmektedir.

Değişim konuşulurken bir de hükmün emir veya yasağa konu edilmesiyle ibâha alanında bırakılması durumunu göz önüne almak yararlı olabilir. Çünkü cevaz alanında kamu otoritesinin yetkili olduğu şeklinde bir prensibin bulunduğu hatırlanırsa bu alandaki değişmeyi gündeme getirmeye gerek görülmeyebilir.

Belki üzerinde durulması gereken bir husus da zaman içerisinde, "menât"ı kendiliğinden ortadan kalktığı ve uygulama zemini kalmadığı için yürürlükten kalkan hükümlerin (meselâ kölelikle ilgili hükümler) burada sözü edilen değişme kapsamında düşünülüp düşünülemeyeceğidir. Eğer hükümlerin değişmesinden, naslarda sabit olan hükümlerin bütünüyle iptal edilip yerine alternatif başka hükümlerin getirilmesi kastediliyorsa, menâtı ortadan kalktığı için yürürlükten kalkan hükümleri değişme kapsamında değerlendirmek o kadar kolay olmaz.

Hükümlerin değişmesi fikrini / olgusunu Kur'an'daki hükümlere tatbik etmeye çalışırken bu noktaların göz önünde tutulmasına ihtiyaç vardır. Eğer hükümlerin değişmesinden, naslarda sabit olan hükümlerin yerine, onların kalıcı olarak ilga edilip, yerine alternatif başka hükümlerin getirilmesi kastediliyorsa, bu anlamda değişmenin alanının son derece sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte başka bir boyuttaki değişmenin imkânının tartışma gündemine getirilmesi mümkün olabilir. Bu da, sosyal telakkilerin, sosyal ilişkilerin değişmesine bağlı olarak, meselâ hırsızlık veya zina suçunun unsurlarının, suçun sübût şartları gibi konuların (meselâ günümüzde "hırz" unsurunun gerçekleşme şartlarının)

yeniden değerlendirilmesinin mümkün olup olmayacağının tartışılmasıdır. Bu bir anlamda işlevini tam olarak yerine getiremeyen bir kanunun değiştirilmesi ameliyesine benzetilebilir. Zaten tarihsel tecrübede gerek hırsızlık gerekse zina suçu için Kur'an'da öngörülen cezanın çeşitli sebeplerle uygulanmadığının örnekleri vardır. Bu sebepler, kişinin hâlet-i rûhiyesi, içinde bulunduğu zor durum, bazı dış şartlar gibi sebeplerdir ve hepsi de suçun tam olarak teşekkülüne engel olarak değerlendirilmişlerdir. Ama hiç kimse bu noktadan hareketle bakın, "Filan ceza uygulanamıyor, demek ki bu hüküm bizim zamanımıza hitap etmiyor" dememiştir. Kadınlara ilişkin hükümlerin de çizilen sınırlar içinde benzer şekilde incelenmesi, tartışılması mümkün görülebilir. Tarihsellik ve değişim tartışılırken bu ince farkın göz önünde tutulmasında yarar vardır.

Değişme konusuyla bağlantılı olarak yanlış anlaşılmaya müsait bir hususun altını da çizmek gerekir. Ebû Hanîfe'nin açıkça dile getirdiği ve sonraki birçok usulcü tarafından tekrarlanan bir tesbit vardır; "Dinde değişme olmaz ama şeriatlarda olur." Bu tesbit ilk peygamberden son peygambere kadar olan sürece ilişkin bir tesbit ve değerlendirmedir ve Kur'an'da bu tesbiti haklılaştıran birçok âyet vardır. Burada dinden maksat, bütün peygamberlerde ortak olan tevhid, âhiret vb. temalar, şeriattan maksat ise "amel"e (genelde muâmelât, kısmen ibadet konuları) ilişkin hükümlerdir. Vurgulanan husus, peygamberlerin mesajının "din" noktasında aynı, "şeriat" noktasında farklı olduğudur. İslâm şeriatının değişebilirliğini önceki ulemânın bu temel tesbiti üzerine bina etmek onların kasıtlarına aykırı olması itibariyle uygun ve isabetli değildir.

Sonuç

Müslüman bilginlerin son 150-200 yıllık temel sorunları, kendi öz tarihsel tecrübeleriyle kendilerini karşı karşıya buldukları yeni durumu anlayıp içselleştirecek "kullanışlı bir teori" üretememiş olmalarıdır. Zannımca, "Kur'an'da yer alan birçok âyet, Fâtih'in topları gibi bugün bizim hiçbir işimize yaramaz" diyen müslüman bilginle, "Kur'an'da başörtme emri yoktur" veya "Kadınların dövülmesiyle ilgili âyet yoktur" diyen bilgin tarihsel tecrübe ile modern durumu birlikte var kılacak veya kendisini geleneğin anlamlı bir halkası haline getirecek bir "teori"den hareket edememenin sıkıntısını yaşamaktadır. Tarihselciliğin, modern durumda

"müslümanca" var olmanın bir yolu olarak görülmesinin arkasında, hiç kuşkusuz, bir teori arayışı yatmaktadır.

Temel amaçlar noktasında, müslüman araştırmacılar arasında kayda değer bir farklılık olabileceğini sanmıyorum. Tartışma ve ayrılık, bu amaçların farklı tarihselliklerde "nasıl" gerçekleştirileceği noktasında ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bütün inanış ve eylemlerin naslar üzerine temellendirilmesi hususunda müslüman araştırmacılar arasında farklı düşünce olmayacağını farzettiğimize göre temel sorun, temellendirme işinin "keyfiyet"inde düğümlenmektedir. Nasıl bir yol izlersek, bu temellendirme işini gerçekleştirmiş oluruz? Belki, günümüz müslümanları için, bir hükmün ilk formunun sürdürülüp sürdürülmemesinden daha önemli ve öncelikli olan mesele, "önerilen hükmün" nasıl temellendirildiği ve geleneğin ana istikameti ve temel kabulleriyle uyumlu olup olmadığı, yani "gelenekli" olup olmadığı meselesidir. "Nasıl" sorusu da, öncelikli olarak bir "kimlik" sorusunu işaretlemektedir.

İşte fıkıh usulü, inanan açısından böyle bir temellendirmenin gerekli olduğu inancıyla, bunun genel olarak tatmin edici yolunu bulma çabasının sonucunda oluşmuştur. Bu açıdan fıkıh usulünde ittifaklı olan konuların objektif, gerekli, isabetli ve tatmin edici olduğunu düşünmek, tartışmalı olan konuların ise nisbeten sübjektif ve daha sınırlı çerçevede tatmin edici olduğunu düşünmek gerekir. İcmâın zorunluluğu ve bağlayıcılığı konusunda, kıyas ve haber-i vâhidin hüccet olduğu konusunda ittifak oluşmasına karşın meselâ istihsan konusunda ittifak oluşmamış ve fakat istihsanın Hanefî ve Mâlikî ekollerinde kabul edilmesine nazaran yine de bir ölçüde olumlanmış kabul edilmesi mümkündür. Ancak, istislah, yani maslahat-ı mürseleye göre hüküm verme konusu, genelde soğuk karşılanmış ve son derece dar bir çerçevede (Mâlikî ekolünce) ve sıkı şartlarda kabul edilmiştir.

Tarihselcilik eğiliminde ise temellendirmenin kriteri olabilecek somut hiçbir yol, yöntem sunulamamakta ve şâriin genel amaçlarının bunu gerektirdiğini iddia etme dışında bir şey söylenmemektedir. En somut öneri gibi sunulan hermenötik yöntem ise, sahih anlamı garanti etmemesinin yanında, inşa edilen anlayışı "gelenekli" kılma meziyetinden mahrum gözükmektedir. Bu yaklaşımın bu haliyle, yani geleneğin ana yönelimi ve kabulleriyle uyumlu hale gelmeden, ümmet nezdinde tatmin edici bulunması ve kabul görmesi beklenmemelidir.

C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi
2012, Cilt: XVI, Sayı: 1 Sayfa: 353-381

SÜNNETİN KUR'AN'I BEYAN YÖNLERİ

Süleyman PAK[1]

Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanlığa dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayacak kaideleri getirmiştir. Ancak içeriği her insan tarafından kolayca anlaşılabilecek derecede açık değildir. Çünkü Kur'an, her konuyu detaylarıyla anlatma gibi bir tarz yerine külli kaideler ortaya koymuştur.

Hal böyle olunca, birinin bu kapalı kısımlan açıklaması gerekmekteydi. Bu da, elbette Kur'an'ı açıklamak ve insanlara ulaştırmakla görevli olan Hz. Peygamber (sav) olacaktı.

Bu çalışmada vahy bilgisiyle, insanlar açısından anlaşılması güç ayetleri Hz. Peygamberin (sav) nasıl açıkladığı ve Sünnetin Kur'an açısından konumunun ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

I- Dinin Kaynakları içinde Sünnetin Yeri ve Önemi

Hz. Peygamber (sav) numune bir insandır. Ona uyanlar aslında Kur'an'a uymuş olurlar. Bunu ifade eden ayetler şöyledir:

---

[1] Dr.

"Kim Peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. " [2] *"Allah'a ve Peygambere itaat ediniz ki size merhamet edilsin"*[3] *"Ey peygamber deki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin."*[4] *"Andolsun ki, Rasulallah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir."* [5]Bu ayette Allah'ı ve ahiret gününü umanlar için örnek alınması gereken bir fazilet numunesi olduğu anlatılmaktadır. Peygamberin, hislerine mağlup, insanları memnun etmek ve onlara pratik değerden mahrum bir takım nazari kaideler öğretmekle görevli olmayıp, onun hedefinin, insanlığa ameli kaideler öğretmek ve bu kaideleri kendi yaşayışla izah ve tarif etmek olduğu anlaşılmış olmaktadır."[6]

Sünnet, Kur'an'dan sonra Müslümanların müracaat ettiği ikinci büyük kaynaktır. Allah, Hz. Peygamberi (sav) Kur'an'ı tebliğ ve açıklamakla görevlendirmiştir. O halde Kur'an'ın açıklaması itibarıyla de ikinci derecede öneme sahiptir. Bilindiği gibi tefsir kaynaklarının ilki Kur'an'ın kendisidir.

Sünnetin bu yönüne delil teşkil eden pek çok rivayet vardır: Hz. Peygamber, Muaz'ı (r.a) Yemene vali gönderirken aralarında geçen konuşmada, karşılaştığı bir problemin çözümünde önce Allah'ın kitabına, onda bulamazsa sünnete, onda da bulunmazsa kendi içtihadına göre hareket edeceğini söylemiş, Pey-

[2] 4 Nisa 80.
[3] 3 Al-i İmran 132.
[4] 3 Al-i İmran 31.
[5] 33 Ahzab 21.
[6] Açıklama için bkz. Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, Ali Özek v.d. T.D.V.Yay., Ankara,1993.

gamberimiz de bu yöntemi onaylamıştı.

Hz. Ömer (r.a) Kadı Şureyh'e yazdığı mektubunda ise şöyle demiştir: Sana bir durum geldiği zaman Allah'ın kitabına göre hükmet. Eğer Allah'ın Kitabında hükmü olmayan bir durum karşına çıkarsa Rasulullahın verdiği hükümle hükmet...[7]

Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldüğü gibi Kur'an'da bulunmayan bir hüküm için sünnete başvurma zarureti vardır. Sünnet Kur'an'da zikredilmeyen konularda hüküm koymaktadır. Mesela: Yaşlı bir kadın Ebu Bekir'e (ra) gelerek torunundan kalan maldan miras almak istediğini söyleyince, Hz. Ebu Bekir, Kur'an'da ninelere torunlarının mirasından hisse verileceğine dair bir ayet bilmiyorum. Hz. Peygamberin de buna dair bir şey buyurduklarından haberim yok" diye cevap verdi. Sonra bu konuyu yanında bulunanlara sordu. Sahabeden Mugire b. Sube ayağa kalkıp "Hz. Peygamber nineye 1/6 hisse verirdi dedi. Diğer bir sahabi Muhâmmed b. Mesleme de aynı şeyi söyleyince Hz. Ebu Bekir kadına torunun mirasından 1/6 hisse verdi.

Kur'an ayetlerinde Hz. Peygamberin görevlerinden birinin de Kur'an'ı açıklamak olduğu bildirilmektedir.[8]

Bu ayetler Sünnetin Kur'an ayetlerinin açıklanması açısından çok önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Sünnet, ayetleri tefsir ederek onun mücmelini tafsil, mutlakını takyid,umumi lafızlarını tahsis, Kur'anın belirtmediği ölçüleri, hadleri ve cüz'iyyatı da tayin eder. Kur'anın açıkca bir hüküm

[7]Şatıbi, Muvafakat (Ter.Mehmet Erdoğan), İz Yay, İst., 1993, IV, 5-6.
[8] 4 Nisa 65.

getirmediği yerlerde sünnet müstakil olarak hüküm koyma salahiyetine haizdir. Ayrıca Kur'an'ın tafsil ve izahını kendisine bıraktığı hususları tefsir eder.[9]

İmam Şafii sünnetin Kur'an karşısındaki tutumunu şöyle açıklamaktadır: "Resulullah'ın sünnetlerinin Kur'an karşısında iki tutumu vardır. Birincisi, Kur'an'ın açıkca ifade ettikleri karşısındaki tutumudur. Bu hususta Resulullah Yüce Allah'ın indirdiğine olduğu gibi uyar. İkincisi ise mücmeller karşısındaki tutumudur. Burada Resulullah Allah'ın mücmelden ne kastettiğini onun adına açıklar. Umumi mi yoksa hususimi, nasıl farz kılındığını ve kulların bunu nasıl yapmalarını istediğini izah eder. Her iki şekilde de Resulullah Allah'ın Kitabına tabi olmuştur.[10]

Kur'an'da Allah: *"Peygamber size neyi getirmişse onu alın size neyi yasaklamışsa ondan kaçının"*[11]buyurmaktadır. Kur'an'da bulunan deliller göstermektedir ki, Peygamberin getirdiği emir ve yasak ettiği her şey, hüküm itibariyle Kur'an'ın getirdiklerine ek olarak katılmaktadır.

Bu ayetin tefsirinde Yazır özetle şöyle demektedir: Peygamberin hiç içtihat ile amil olmadığını ileri süren âlimler bu ayeti delil getirmişlerdir. Fakat *''Allah senden affetti, onlara izin vermekte neden acele ettin''(Tevbe 43)* gibi ayetler Peygamberin içtihat ettiğini ancak isabet etmediği zaman vahiyle düzeltildiğini gös-

[9] Subhi Salih, Hadis İlimleri ve Istılahları (Ter. M. Yaşar Kandemir), (5.Baskı), DİB. Yay., Ankara,1988, s.253.

[10] Muhâmmed b. İdris Şafii, Er-Risale (çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan) TDV Yay., Ankara,1997, s.62; Sadreddin Gümüş, Kur'an Tefsirinin Kaynakları, Kayıhan Yay.İst.1990, s.47.

[11] 59 Haşr 7.

termektedir. Bu ayet Kur'an hakkında olmalıdır. Hadislere de şamil olabilir. Ayetteki vahyin muzari olarak gelmesinde de buna işaret yok değildir.[12]Bu durumda onun ayrı bir şey olması, ona ilaveler getirmesi gerekir. İşte bu da sünnet olmaktadır. Ayrıca, "o *arzusuna göre de konuşmaz, (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*[13]

Bu ayetle ilgili olarak Mevdudi şunlara yer vermektedir: Hz. Peygamberin tüm sözleri Allah katından mıdır? sorusuna cevap olarak;''Kur'an kesinlikle vahiydir, içindeki tüm sözler Alah'a aittir. Peygamberin sözlerine gelince bunları üçe ayırmaktadır:

1-Hz. Peygamberin İslamı tebliğ, Kur'an'ı beyan ve izah niteliği taşıyan sözlerinin tümünün vahy kaynaklı olduğunda şüphe yoktur.

2- Hz. Peygamberin Müslümanların lideri olması münasebetiyle Allahın kelimesini yüceltmek ve dini ikame etmek için mücadele ederken muhtelif zamanlarda verdiği emirleri kapsayan sözleri içtihattır. Onun insan olarak söylediği sözler sahabeyle istişare sonucu aldığı kararlar ve Allah'ın aksine emrettiği konulardaki içtihatları vahy değildir. Bunların dışındaki sözler vahy-i hafidir. Peygamberimizin içtihatları Allah'ın rızasına uygun görünmektedir. İçtihatta hata yaptığı zaman Allah tarafından hemen uyarılmış ve düzeltilmiştir.

3-Peygamberimiz insan olarak nübüvvetten önce ve sonra,

[12] Muhâmmed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşr. İst.1979, VII, 4571-4572.
[13] 53 Necm 3-4.

peygamberlikle ilgili olmayan sözleri yukarıdaki ayetin kapsamına girmemektedir. Ancak Hz. Peygamberin bütün sözleri doğruluğun ve hakkın dışında değildi.[14]

Bir kısım insanlar Kur'an'la yetinip sünnete ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdir. Şatıbi bunları "nasipsiz" olarak vasıflandırmaktadır. Bu aşırı düşüncelere sahip kimselerin delil olarak ileri sürdükleri "Kitabın her şeyi beyan etmiş olduğu" esasıdır. Bu tutum, olanları sünnetin getirdiği hükümleri bir tarafa atmaya ve Kur'an'ı iniş amacına uygun olmayan tevile götürmüştür.[15]

Hz. Peygamber (sav) böyle bir tutum içine girenleri hem tehdit etmiş, hem de sünnetin bağlayıcılığını bize bildirmiştir: "Şunu kat'i olarak biliniz ki, bana Kur'an-ı Kerim ve onun bir misli verilmiştir. Karnı tok bir halde, rahat koltuğun da oturarak: Şu Kur'an'a sarılınız, ondan helal olarak ne görmüşseniz onu helal kabul ediniz, neyi de haram görmüşseniz onu haram biliniz, diyecek bazı kimseler gelmek üzeredir.[16] Âlimler bu hadiste geçen "misli" Sünnet olarak anlamışlardır."[17]

Bugün de Kur'an'a çağdaş yaklaşımlar adı altında sünnetin devre dışı bırakılması hedeflenmektedir. Mesela Perviz, hadislerin Kur'an tefsirinde kullanılmasını, Kur'an metinlerinin tefsir edici gücünün çürütülmesi olarak görmekte, hadisçilerin ileri sürdükleri hadise inancı kuvvetlendirme delillerini tenkit

[14] Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an (Ter., Heyet) İnsan Yay. İst.1991, VI, 13-14.
[15] Şatıbi, Muvafakat, VI, 15.
[16] Ebu Davud, İmare,33; Tirmizi, İlim, 10.
[17] Suad Yıldırım, Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri, s.31-32.

etmektedir. Bakara Suresinin 129. ayetinde geçen hikmet kelimesini, nebevi hadislerle aynı şey olarak anlamanın doğru olmadığını, bunun genel bir terim olduğunu söylemektedir. Yine o, mesela Nur suresi 53-54. ayetlerde Allah'ın Peygamberlere itaati emretmesini Peygamberin ölümünden sonra, halifelere geçen ümmetin idaresine (imamet) delalet ettiğini söyler ve Kur'an'da hiç bir yerde Kur'an ve hadise inancımızın aynı sağlamlıkta olmasını bizden istemediğini ileri sürer. Devamla "Bir kimse Hz. Peygamberden her söz ve ameline kıyamete kadar itaat edilmesi gereken bir değer atfederse, hadis külliyatı vahiyle aynı seviyeye yükseltilmiş olacağı endişesini dile getirir.[18]

Sünnetin hüccet oluşunu reddedenlerin, "Kur'an her şeyi ihtiva eder, Allah Kur'an'ın korunmasını üstlenmiştir, şayet Sünnet de hüccet olsaydı onu da korumaya dâhil ederdi, sünnet hüccet olsaydı Resülullah Kur'an gibi onun da yazılmasını emrederdi, böyle olmamıştır", gibi görüşlerini kitabına alan Necati Kara, bunlara verilen cevapları da zikretmiştir.[19]

Ali Osman Koçkuzu, Hz.Peygamberin dinde müstakil hüküm koyma hakkı olduğunu kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşünü belirttikten sonra son olarak şunu söylemektedir: "Peygamberimiz dinimizde şari'dir. Haram ve helal tespit eder. Bizler için zorluk ondan gelen haber ve hadisin gerçekliğinin

[18] Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, (Ter. Ş. Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994, s.32-35.

[19] Geniş bilgi için bkz. Necati Kara, Kur'an-Sünnet Bütünlüğü, İhtar Yay. Erzurum,1995, s.253-257.

tespitinde ortaya çıkmaktadır. "[20]

II- Beyan ve Çeşitleri

a- Beyanın Tanımı: Lügatte ortaya çıkarma (izhar) anlamına gelmektedir. Bildirme, açıklama anlamında da kullanılmaktadır.

Istılahta ise, söz olsun, iş olsun, meydana gelen şeylerden amaç ne olduğunu, o şey ile ilgisi bulunan bir söz ile veya fiil ile açığa çıkarmaktadır.[21] Mesela Kur'an'da *"Namazı kılınız"* emrini Hz.Peygamber (sav) kıldığı namaz ile beyan etmiş, aynı zamanda da *"Namazı, benim nasıl kıldığımı gördüğünüz gibi kılınız"* buyurmuştur.

b- Beyan Çeşitleri:

1) Beyanı Takrir: Bir sözü mecaz ve husus (tahsis) ihtimalini kesecek bir şey ile te'kid etmektir. Mesela: *"Kanatlarıyla uçan kuşlar da sizin gibi birer ümmettir"* [22]ayetinde "kanatlarıyla uçan" ifadesi te'kiddir, mecazi bir anlama engeldir.

2) Beyanı Tefsir: Kendinde gizlilik olan bir şeyi açıklamaktır.

Kendilerinde bir kapalılık (mücmel, müşkil, hafi) bulunan, sözler, bu beyan sayesinde açıklanmış olmaktadır. Mesela, *"zekâtı veriniz"* ayetindeki mücmelliği, Hz. Peygamberin (sav) "Mallarınızın kırkta birini zekât olarak veriniz" hadisi ortadan

[20] A.Osman Koçkuzu, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikad ve Teşri Yönlerinden Değeri, DİB. Yay., Ankara 1988, s.108.
[21] Ö. Nasuhi Bilmen, Hukukı- İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yay.,İst. I, .23.
[22] 61 En'am 38.

kaldırmış, ne miktarda verileceğini beyan etmiştir.

3) Beyanı Tağyir: Sözün evvelinin gerektirdiğini, bundan amacın ne olduğunu başka bir lafızla ortaya koyarak değiştirmektir. Tahsis, istisna, bedel denen şeyler bir beyanı tağyirdir. Mesela, *''Alışveriş helal, faiz haramdır"* ifadesinde birinci bölümden anlaşılan bütün alış-verişlerdir. Fakat *"faiz haramdır"* ifadesi, birinci cümledeki genelliği değiştirip, *"Faizle olmayan alış-veriş"* şekliyle tahsis etmiştir.

4) Beyanı Zaruret: Bir şeyi lafızla açıklamaya konu olmayan bir şeyle, bir nevi izah etmektir. Bu beyanın bir kısmı mantık hükmündedir, bir kısmı da ihtiyaç anında susmadan ibarettir. Mesela, evlilik çağına girmiş bir kızı, babası evlendireceğini söylediği halde, kız sussa, bu onun için kabul anlamına gelmektedir. Bu beyanı zaruret olmaktadır.

5) Beyanı Tebdil: Fer'i hükümlerden olan ve te'bidi gösterir bir kayıt ile kayıtlanmamış şer'i bir hükmün aksine, ondan sonra gelmiş şer'i bir delilin delalet etmesidir. Buna nesh de denir. Başka bir ifade ile daha önceki bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nassla ortadan kaldırmaktır. Mesela, önce, ebeveyne vasiyet yapılması farz idi. Fakat sonra bu, şer'i bir delil ile neshedilmiştir.[23]

[23] Beyan Çeşitleri için bkz. Bilmen, a.g.e., s.24

III- Sünnetin Kur'n'ı Beyan Yönlerine Örnekler:

1) Sünnet, Kur'anın Mücmelini Beyan Eder.

Mücmel, kendisiyle ne kastedildiği anlaşılamayandır. Mücmel olan ayette manalar iç içedir ve onlardan hangisi olduğu açık bir şekilde belli olmaz. Bu şekilde, manası kapalı olan ayetler Kur'anda mevcuttur.[24]Fakat bunun Kur'an'da mevcut olması, açıklanmadığı anlamına gelmez. Özellikle Allah'ın Kullarına din olarak sunduğu ve onlara emrettiği hususlarda mücmellik devam edemez.[25]Bu ya başka bir ayet tarafından, ya da sünnet tarafından beyan edilmiştir. Görülüyor ki, dinin tam bir şekilde anlaşılması sünnetullah gereğidir ve bu görevin bir kısmı da Peygambere verilmiştir. Şimdi Sünnetin Kur'an'ı beyanına birkaç örnek verelim:

I. Hicr Suresindeki: ''*Andolsun ki, Biz sana tekrarlanan yediyi ve şu büyük Kur'anı verdik*'' [26] ayetinde geçen ''tekrarlanan yedi''nin ne olduğunu şu hadisten anlıyoruz:

... Ebu Said İbnü'l Mualla şöyle demiştir. Ben namaz kılarken Peygamber (sav) benim yanıma uğradı da, beni çağırdı. Ben onun yanına gitmedim. Nihayet namazı kıldıktan sonra yanına vardığımda bana:

Gelmeden seni men eden nedir? buyurdu.

Ben: Namaz kılıyordum dedim.

Resulullah: Allah: "*Ey iman edenler Allah'a ve Resulüne ica-*

[24]İsmail Cerrahoğlu,Tefsir Usulü, (6.baskı) TDV Yay., Ankara,1988, s.182.
[25] Subhi Salih, Kur'an İlimleri, (Ter. M. Said Şimşek) Hibaş Yay. Konya, s.247.
[26] 15 Hicr 87.

bet ediniz" (Enfal 24) buyurmadı mı ?

Sonra Rasullullah bana: Sen bu mescitten çıkmadan önce ben sana Kur'an'daki en büyük sureyi öğreteceğim" buyurdu. Sonra Peygamber mescitten çıkmak için yürüdüğü zaman ben kendisine o sözünü hatırlattım. Bunun üzerine:

- O sure el-hamdü-lillahi Rabbil Alemin suresidir. O (namazlarda) tekrar edilen yediyat ve bana verilen büyük Kur'an'dır buyurdu ... " [27]

II. Bakara Suresinde:"... *Artık sizden her kim hasta olursa yahut başından bir rahatsızlığı varsa oruç veya sadaka veya Kurban olmak üzere fidye gerekir.* " [28]

... Abdurrahman İbnu'l Esbahani şöyle demiştir: Ben Abdullah İbn Ma'kıl'dan işittim, o şöyle dedi: Ben şu mescidin içinde yani Kufe Mescidinde Ka'b İbn Ucre (ra) nin yanında oturdum da ona "oruçtan bir fidye" ayetini sordum. Ka'b İbn Ucre şöyle anlattı: (Hudeybiyede) bitler yüzümün üzerinde saçılıp-dağılmış halde ben Peygamberin yanına taşındım. Peygamber (sav)"Ben meşakkatin sende bu dereceye ulaştığını sanmıyordum. Sen bir davar bulabilir misin?

Ben: Hayır (bulamam) dedim. Peygamber (sav):

Üç gün oruç tut yahut her bir fakire yarım sa' ölçeği buğday düşmek üzere altı fakiri doyur ve başını tıraş et" buyurdu. İşte bu ayet hususi olarak benim hakkımda indi. Fakat bu

[27] Buhari, Kitabu'l-Tefsir, 224.
[28] 2 Bakara 196.

umumi olarak sizin hakkınızdadır, dedi.[29]

Mücmel ayetlerin ibadet ve muamelatla ilgili olanlarının örneği burada sayılmayacak kadar çoktur. Namaz, oruç, hacc, zekât gibi ibadetlerle, alışveriş vs. gibi muamelata ait hükümlerin beyanı hususunda Hz. Peygamberden rivayet edilmiş hadisler bu konulardaki kapalılığı gidermiş ayetleri açıklamışlardır. Bunlara birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Kur'an'da namazın kılınması ve vakitleri ile ilgili bilgi varken, nasıl kılınacağı ve ne şekilde davranılacağı açıklanmamıştır. Bunlarla ilgili açıklama ve uygulamaları hadisten öğrenmekteyiz:

Ebu Mes'ud (r) şöyle demiştir: Bir kimse:"Ya Rasulallah falancanın bize uzun namaz kıldırmasından dolayı muhakkak sabah namazından geri kalmaktayım," dedi. Bunun üzerine Resulullah öyle bir öfkelendi ki, ben onun hiçbir yerde o günkü kadar öfkelendiğini görmedim. Sonra Resulullah şöyle hitap etti." Ey İnsanlar içinizden bazı kimselerde cemaati nefret ettirme (hasleti) vardır. Her kim insanlara imamlık ederse, namazı hafif tutsun. Çünkü onun arkasındaki cemaatte zayıf olanı var, yaşlı olanı var, ihtiyaç sahibi olanı vardır.[30]

Hz. Peygamberden içkiyle ilgili olarak İbn Ömer'den şu haber rivayet edilmiştir: "Allah içkiyi ve onu içeni, sunanı, satanı, alanı, üreteni, ürettireni, taşıyanı, kendisine taşıtanı lanetle-

[29] Buhari, Kitabu't-Tefsir, 42. Ayrıca bkz. İbn-i Kesir, Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, (Çev. B. Karlığa, B. Çetiner) Çağrı Yay.İst.1988, II, 775.
[30] Buhari, Ezan 95.

miştir. "[31]

Görüldüğü gibi ayette içki haram kılınmış, fakat hadis onun içeriğini açıklamıştır.

Hz. Peygamberin gaybla ilgi konularda da açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Bu açıklamalarını İbn Atiyye ve diğer âlimlere göre Cebrail'in kendisine öğrettiği ile yapmıştır. Cebrail'in kendisine açıklamasını öğrettiği ayetlerin büyük bir kısmını gaybla ilgili olanlar oluşturmaktadır. Yaratılışın başlangıcı, insanın yaratılışı, Allah'ın kâinatı düzeni, kader ve ecel, ölümden sonraki hayat, kalp ve nefsin halleri, İslam ümmetinin geleceği, kıyamet halleri, cennet ve cehennem ahvali vs. Bu konulardan birine örnek vermekle yetineceğiz.[32]

Kıyamet ve hesapla ilgili olarak, Tekasür Suresindeki "Sonra, o gün nimetlerden kesinlikle sorguya çekileceksiniz." ayetiyle ilgili olarak Mevdudi şu hadisi nakleder: Ebu Hureyreden(r) rivayet edilmiştir: Rasulullah Hz. Ebu Bekir (r) ve Ömer'e (r) şöyle dedi. Gelin, Ebu Leysim b. Eytan el-Ensariye gidelim. Hep birlikte İbn Eytan'ın bağına gittiler. O da onlara hurma dalı getirdi. Resulullah: Hurmayı neden koparıp getirmedin? buyurdu. O da: "ben, kendiniz seçerek yemenizi istedim" dedi. Onlar hurmaları yiyip soğuk suyu içtiler.

Sonra Rasulullah (s) şöyle buyurdu: Nefsim elinde olana (cc) yemin ederim ki bu nimetler hakkında kıyamet günü Allah

---

[31] Muhâmmed b. Süleyman er-Rudani, Cem'ul-Fevaid, Ocak Yay. İst., 2008,V, 64, Mevdudi, I, 511.

[32] Geniş bilgi için bkz. Yıldırım, s.207-226.

sizden soracaktır. Bu serin gölge, soğuk hurmalar ve soğuk su hepsi...[33]

Ber'a b Azip'ten rivayetle, Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki:

"Allah iman edenleri sabit kaville yerlerinde tutar" [34] ayeti, kabir azabı hakkında inmiştir. Ölen kula ''Rabbin kim ?'' diye sorulacak. O da "Rabbim Allah! Peygamberim de Muhâmmed (sav) dir" cevabını verecektir. İşte Allah (cc) ın: Allah iman edenleri, hem dünya hayatında hem de ahirette sabit kaville yerlerinde tutacaktır, ayet-i kerimesi budur.[35]

Son olarak Yasin Suresi 38. ayetle ilgili hadisi nakledelim: *"Güneş de (ilahi bir ayettir ki) kendi karargâhında akmaktadır. Bu mutlak galip, her şeyi hakkıyla bilen Allahın takdiridir.''*

Ebu Zerr şöyle demiştir: Ben, güneşin batışı sırasında mescitte peygamberle beraberinde idim. Peygamber (s) : Ya Eba Zerr ! Güneş nerede batar bilir misin? diye sordu.

Ben: Allah en iyi bilendir dedim.

Peygamber: Güneş gider, ta arşın altında secde eder işte bu yüce Allah'ın şu kavlidir: Güneş de (ilahi bir ayettir ki) kendi karargâhında cereyan etmektedir. Bu mutlak galip, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.[36]

---

[33] Mevdudi, VII, 221.
[34] 14 İbrahim 27.
[35] Müslim,Kitabu'l-Cenne, 73.
[36] Buhari, Kitabu't-Tefsir, 324.

2) Sünnet Kur'an'ın âmmını tahsis eder:

a) Âmmın tarifi: Sınırsız olarak fertleri içine alan lafızdır veya delalet ettiği fertlerin bütününü içine alan lafızdır.

1- Şartları içine aldığı fertler üç ve daha fazla olacak.

2- Fertler sınırsız sayısız olacak veya sınır ve sayıya delalet eden bir karine bulunmayacak.

3- Bütün fertleri içine alacak.

Mutlak ile Âmm arasındaki fark ise, bir defada yaygın bir ferdi veya yaygın fertleri kapsamına almakta, bütün fertlere şamil olamamaktadır. Âmm ise fertlerin bütününü içerisine almaktadır.[37]

Tahsis ise âmmın içine aldığı bazı fertleri onun hükmünden çıkarmaktır. Tahsis edene muhassıs, tahsis olunana muhassas denir.

Hanefiler, muhassısın âmm ile birlikte muhassısın bulunduğu kelamdan ayrı bulunmasını şart koşarlar, aksı takdirde aynı zaman içerisinde gelmemişlerse muhassıs değil, nasih adını alır.

Hanbelî, Şafii ve Maliki mezheplerine göre ise bu şartlar aranmamakta fakat delilde, şunu istemektedirler: Âmm olan nass ile amel edilme vaktinden sonra varid olmamasıdır. Âmm ile amelden sonra gelen delil, muhasıs değil, nasih kabul edilir.[38]

Konumuz, sünnetin Kur'anı tahsisi olunca, hadislerin

[37] Fahreddin Atar, Fıkıh Usulü, M.Ü.İ.F.V.Yay. İst. 1988, s.187.
[38] a.g.e., s.195-196.

tamamının Kur'an ayetini tahsis edip-edemeyeceği ile ilgili görüşlere kısaca yer vermek, konunun iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İslam âlimleri, Kur'an'ın âmm lafzını, Kur'an'ın, mütevatir ve meşhur sünnetin tahsis edebileceği hususunda ittifak halindedir. Ancak haber-i vahidlerin, Kur'anın âmmını tahsis edip-edemeyeceği hususunda Hanefiler diğer üç mezhebe göre farklı düşünmektedir. Şöyle ki, Kur'anın subutu kat'i olmasına karşılık, haber-i vahidler ise zannidir. Buna göre tahsisinde tağyir olduğunu ileri sürerek zanninin, kat'iyi tahsis ve tağyir kudreti bulunmadığını ileri sürmektedir. Hanefilere göre Kur'anın âmmını ancak Kur'an, mütevatir ve meşhur hadis tahsis edebilir.

Hanbeli, Şafii ve Malikilere göre ise tahsis, tağyir değil tefsirdir. Zanni bir delil de âmm lafzı tefsir edebilir, caizdir.[39]

Örnek:*"Size ölü eti haram kılındı."*[40] ayetini, haber-i vahid (Deniz suyu temiz, ölüsü helaldir.)[41] tahsis etmiştir.

Bu açıklamalardan sonra konu ile ilgili örneklere geçelim:

I- *(Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler müstesna evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehir) istemeniz size helal kılındı.*[42] ayeti "kadın, halasının ve teyzesinin üzerine nikah

[39] Atar, s.191-192.
[40] 5 Maide 3.
[41] Mansur Ali Nasıb, Et-Tac, Camiu lil Usul Fi Ahâdîsi'r-Rasul, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961, s.80.
[42] 4 Nisa 24.

edilemez"[43] hadisiyle tahsis edilmiş, hala ve teyzenin yeğenlerin nikahı altında olması ayetin kapsamındaki evlenilebilecekler içinden tahsis edilmiştir.

II- İbn Hatim der ki; Bize Ömer b. Şebbe'nin ... Abdullah'tan rivayetinde Hz. Peygamber: İman *edenler ve imanlarını zulüm ile karıştırmayanlar... İşte güven onlarındır ve doğru yolu bulanlar da onlardır.*[44] ayetindeki "zulm" kelimesini şirkle açıklamış ve ayeti bununla tahsis etmiştir.[45]

3- Sünnet, Kur'an'ın Mutlak Ayetlerini Takyid Eder.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi mutlak, âmmdan farklıdır. İfade bakımından aynı oldukları çağrışımı oluşsa bile bu böyledir.

Mutlak, hass bir lafızdır ki, delalet ettiği fertlerden herhangi birini ifade eder. Mesela, "bir köle azad etmek", ifadesi, söz konusu kölenin mümin olup-olmamasını, birden fazla olmasını göstermez. Sadece bir kölenin azad edilmesini gösterir. Mukayyet, bir vasıf, bir hal, bir gaye veya bir şeref kaydına bağlı olarak kendi cinsinden yaygınlaşmış bir medlule delalet eden hass bir lafızdır. Misal :"Bir mümin köle azad etmek" ayetindeki köle lafzı, mümin olma vasfıyla takyid edilmiştir. Yine "sonra orucu geceye kadar tamamlayın" (Bakara 187) ayetinde ise orucun tamamlanması, geceye kadar kaydıyla takyid edilmiştir ve

[43] Müslim, Nikâh, 37.
[44] 6 En'am 82.
[45] İbn-i kesir, VI, 2722.

bundan dolayı visal orucu caiz değildir.[46]

Mutlak ve mukayyed ile ilgili olarak yapılan bu kısa açıklamadan sonra konunun daha iyi anlaşılması için örneklendirmeye geçebiliriz.

1 - Bakara Suresi 38. ayette:

"Hırsız erkek ve kadının yaptıklarına karşılık, Allah tarafından bir ceza olarak ellerini kesin." mutlak olarak ifade edilmiştir. Hz. Aişe'den gelen "dinarın dörtte biri veya daha fazlası için hırsızın eli kesilir" hadisi bu ayeti takyid etmiştir.[47]

Ayrıca, Hz. Peygamber "Meyve ve sebzelerin çalınmasında el kesme yoktur." ve "yenilecek şeylerin çalınmasında el kesme yoktur" buyurarak[48] ayeti takyid etmiştir.

Yine elin nereden kesilmesi gerektiği ile ilgili bilgilerin hadisler yoluyla elde edildiği unutulmamalıdır.

''Artık Kur'an'dan kalayınıza geleni okuyunuz"[49] ayeti "Fatihatu'l kitabı okumayanın namazı yoktur" [50] hadisi ile takyid edilmiş, namazda fatihanın mutlaka okunması gerektiği, genel kapsam dışı tutulmuştur. Ebu Hanife ayetin itlakına ve içtihadını tekid eden bazı hadislere dayanarak namazda kıraatın Fatiha olarak taayyün etmediğini ancak, vacib olduğunu kabul eder.[51]

4- Sünnet, Müşkili Beyan Eder.

Müşkil, manasında kapalılık bulunan veya birden fazla

[46] Atar, s.175.
[47] ibn-i Kesir, V, 2273-2274.
[48] Mevdudi, I, 480.
[49] 73 Müzzemmil 20.
[50] Müslim, Kitabu's Salat, 34.
[51] Yıldırım, s.254-255.

manaya geldiği için hangi manaya delalet ettiğinde kapalılık bulunan lafza müşkil denir.[52]

Örnek: *(Sadık fecr olan) ak iplik kara iplikten size seçilinceye kadar yiyin için.* [53]

Bu ayette müşkil "ak ipliğin", "kara iplikten" ayırt edilmesi meselesidir. Bu ifade sahabe tarafından yanlış anlaşılmış, Hz. Peygamber (sav) tarafından şu hadisle müşkilleri giderilmiştir.

Adiyy b. Hatim (r) şöyle demiştir:

-Ya Rasulallah siyah iplikten seçilecek beyaz iplik nedir? Bunlar hakikaten iki ip midir? diye sordum. O :

- Eğer sen bu iki ipe baktıysan, şüphesiz sen elbette geniş kafalısın buyurduktan sonra, bunlar senin düşündüğün gibi iki ip değildir. Biri gecenin karanlığı, diğeri de gündüzün beyazıdır" buyurdu."[54]

5- Sünnet, Kur'an'da Geçen Bir konuyu, Ona Uygun Olarak Teyid Eder:

Hz. Peygamberin hadisleri sadece Kur'an'ın anlaşılması güç olan kısımlarını açıklamakla kalmamış, bazen de kur'an'da anlatılan bir konuyu destekleyici mahiyette açıklamalarda bulunmuştur. Bu tür hadisler Kur' an ayetini teyid edici bir özellik arz etmektedir.

---

[52] Atar, s.214.
[53] 2 Bakara 187.
[54] Buhari, Kitabu't-Tefsir, 37.

Örnek: *"Mallarınızı aranızda batıl yollardan yemeyiniz"*[55] ayetinin manasını teyit edici şu hadis-i şerif rivayet edilmiştir:

Ümmü Seleme'den nakledilir ki, Rasulullah şöyle buyurdu:"Dikkat edin, ben sadece bir insanım. Bana bir davacı gelir. Belki de içinizden bir kısmınız delilini çok daha güzel bir dille ifade eder ve ben onun lehine hükmederim. Kimin için bir müslümanın aleyhinde hüküm vermişsem o ateşten bir parçadır".[56]

Yukarıdaki ayetle ilgili olarak Ali b. Ebu Talha, İbn Abbas'tan şöyle bir nakilde bulunur: Kendisinin malı olmadığı ve elinde apaçık bir belge bulunmadığı halde, bir malın kendisine ait olduğunu iddia eden dava açan ve hakkın kendisinin lehine olmadığını bilerek hak sahibi olduğunu iddia eden kimse hakkında nazil olmuştur. Bu kimseler bile bile haram yiyip, günaha girmektedirler.[57]

6- Sünnet Kur'an'da Bulunmayan Hükümler Koyar.

Sünnetin, Kur'an'ın sükût ettiği hükmü açığa kavuşturması ile ilgili örnek pek çoktur. Yukarıda zikrettiğimiz (Buhari, Nikâh,27) bir kadın halası ve teyzesi ile aynı nikâh altında bulundurulamayacağı örneği bu konu için de geçerlidir.

İslam âlimlerinin bir kısmı sünnetin müstakil hüküm ortaya koyduğunu söylerken, bir kısmı da müstakil hüküm değil de, Kur'an'dan bir asla dayanarak bunu yaptığını ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmanın detaylarına girmeden şunu söylemek ye-

---

55 2 Bakara 188.

56 Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 307, Mevdudi, I, 152.

57 İbn Kesir, III, 741-742.

terli olacaktır: İhtilaf sözdedir, manada değil. Aradaki fark, biri müstakil şeriat diye isimlendirirken, diğeri ise böyle bir ifadeye yer vermemektedir.

Rasulullah bu durumda şu tür beyanla hüküm ortaya koymaktadır:

1- İlhak yoluyla beyan

2- Kıyas veya ictihad yoluyla beyan

3- Çeşitli konulardaki Kur'an naslarından umumi kuralları istinbat yoluyla beyan.

4- Hadislerdeki tafsili hükümlerin hepsini kur'an'da olan tafsili hükümlere döndürerek beyan.[58]

İlhak yoluyla beyana örnek olarak şu ayeti örnek verebiliriz. Bir ayette şöyle buyrulmaktadır:*"Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere deniz avı yapmak ve onu yemek size helal kılındı..."*[59] Burada ölmüş deniz hayvanlarının durumuna bir açıklık getirilmemiştir. Bununla ilgili hükmü "Denizin suyu temiz ölüsü helaldir" hadisi ortaya konmuştur."[60]

Kıyas veya içtihat yoluyla beyana gelince, buna şu örneği verelim:

Allah miktarları belli olan miras paylarını açıklamıştır. Bunlar, yarım, dörtte bir, sekizde bir, üçte bir, altıda birdir. Asabenin mirasını ise sadece işaret yoluyla zikretmiştir.[61]Bu ayetler belirlenmiş miras payları alındıktan sonra geri kalan kısmın

[58] Kara, s.293.
[59] 5 Maide 96.
[60] Şatıbi, IV, 35.
[61] 4 Nisa 11; 4 Nisa 176.

asabeye ait olacağını gerektirir. Geriye mesele olarak amca, dede, amcaoğlu vs. erkek akrabalar kalmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Rasulullah: "Belirlenmiş payları sahiplerine verin geriye kalan kısım ise, yakın erkeğe aittir." Başka bir rivayette "en yakın asabeye aittir'"[62] buyurarak, onların durumunu Kur'anda geçenlerin hükmüne katmıştır.[63]

Çeşitli konulardaki Kur'an nasslarından umumi kuralları istinbad yoluyla beyanın örneği şu şekildedir:

Zarar vermek ve zarara zararla mukabele etmek yoktur.[64] hadisi şu ayetlerden alınmıştır.*"Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın.*[65]

"Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır."[66]

Son olarak da hadislerin detaylarının Kur'an'ın tafsilatı içerisinde bulunduğuna örnek verelim: Semure b. Cündüb hadisi: "Resulullah:Salatu'l Vusta ,ikindi namazıdır." [67] buyurmuştur. Yine Hendek savaşı sırasında Hz. Peygamber: "Müşrikler bizi güneş batıncaya kadar orta namazdan alıkoydular. Allah onların kabirlerine ve evlerine ateş doldursun" [68] buyurdu. Bu hadisler, Bakara suresi238.ayette geçen konuya açıklık getirmiştir.

---

[62] Müslim, Kitabu'l-Feraiz, 2-3.
[63] Şatıbi, IV, 40-41.
[64] a.g.e., IV, 44.
[65] 2 Bakara 31.
[66] 2 Bakara 33,282.
[67] Şatıbi, IV, 45-48.
[68] Buhari, Kitabu't-Tefsir, 56.

7) Sünnet, Kur'andaki Bazı Kelimelerin Lüğavi Açıklamasını yaparak Onu Beyan Eder.

Hz. Peygamber dönemindeki lüğavi açıklamalar, daha sonraki müfessirlerinki gibi değildir. O,detaya girmeden soru soranın durumuna göre, en kısa yoldan mananın anlaşılmasını hedef alırdı. Bakara suresi 143.ayette(Böylece sizi insanlara şahit ve örnek olmanız için vasat ümmet yaptık) geçen "vasat" kelimesinin "adl" manasında olduğunu söylemiştir.[69]

8-Sünnetin Kur'an ayetini nesh yoluyla beyan Etmesi Meselesi.

Nesih meselesi en tartışmalı konulardan birisidir. Kabul edenlerin yanında kabul etmeyenler olduğu gibi, kabul edenler de kendi aralarında farklı yaklaşımlar içindedirler.

Nesh, izale etmek, gidermek, yok etmek, değiştirmek, tebdil, tahvil ve nakletmek anlamına gelir.[70]

Neshi kabul etmeyenler, bunun aklen caiz olduğunu fakat Kur'anda neshin olmadığını, Kur'anın kendinden önceki ilahi kitapların hükmünü ortadan kaldırdığını söylerken, kabul edenler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadırlar.

Birinci grup, Kur'an ayetini ancak başka bir Kur'an ayeti neshedebileceğini söylemektedir. (İmam Şafii vs.)

İkinci grup ise, Hz. Peygamberin sözlerinin de vahy kabul edilip (Necm 53-55) vahye müstenid olan Sünnetin Kur'an

[69] İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, DİB Yay., Ankara 1988, I, 57.Lüğavi açıklamalarla ilgili örnekler için bkz. Yıldırım, s.279-298.
[70] Cerrahoğlu, TefsirUsulü, s.122.

ayetini neshedebileceğini ileri sürmüştür.[71] (Genellikle Hanefi Mezhebine mensub olanlar)

İslam âlimleri arasında Kitabın kitabı, sünnetin sünneti neshi konusunda ihtilaf yoktur.[72]

Bizim konuyla ilgili olarak buraya ilave edeceğimiz husus, neshin Kur'anın beyan çeşitlerinden biri olarak kabul edilmesidir. Çünkü nesh, neshedilenin ortadan kalktığını, neshedenin ise sabit bırakıldığını beyan etmektedir.

Suat Yıldırım, Konu ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Kur'anı Kerimdeki ayetlerden herhangi birini hükmünün mensuh olduğuna dair, Hz. Peygamber (sav) tarafından söylendiği rivayet olunan bir habere rastlamadık. Hatta selefin istimalindeki geniş manada dahi bu kelimenin Hz. Peygamberden nakledildiğini görmedik. Usul kitaplarında sünnetin vazifelerinden ve Kur' anı açıklama şekillerinden birinin nasih ve mensuhu beyan etmek olduğu belirtilir. Şu halde sünnetin neshi beyan etmesi, neshe delalet etmek suretiyle olmalıdır. Kur'anın nüzulünü müşahede eden Sahabeler aynı mevzua dair olan ayetlerden mukaddem ve muahhar olanları bildikleri için Resulullah (sav)'in tasrihine nüzul kalmadan her iki manasına göre neshe muttali oluyorlardı.

Nitekim ayetlerin nüzul sebeplerine de bu şekilde vakıf oluyorlardı. Binaenaleyh nüzul sebeplerini öğrenmekte olduğu

---

[71] Cerrahoğlu, a.g.e., s.124-125. Ayrıca bkz. M. Said Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay. Konya, 1995.
[72] Kara, s.301.

gibi, nasih ve mensuhu öğrenmek için de başlıca kaynak Sahabenin beyanından ibarettir. Fakat Rasulullah (sav) bazı hadisleri mensuh ayetlere delalet etmektedir.[73]

Neshin varlığını kabul edenler, hadisin Kur'anı neshettiğiyle ilgili olarak şu hadisi örnek verirler: Bakara 180. ayeti *(Birinize ölüm geldiği zaman, eğer hayır bırakacaksa anaya, babaya yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah 'tan korkanlar üzerine bir borçtur)* "varise vasiyyet yoktur"[74] hadisiyle neshedildiği bildirilmiştir.

SONUÇ

Kur'an en büyük mucizedir şüphesiz. Bundan dolayıdır ki, hem lafzı hem de manası yönüyle insanları benzerini getirme konusunda aciz bırakmış ve Onun üslubu karşısında insanlar -ister inanmış isterse de inanmamış olsun- hayretlerini gizleyememişlerdir. Çünkü o vahydir, Allah kelamıdır ve içine beşer sözü karışmamıştır. Böyle üstün bir özelliğe sahip bir kitabın herkes tarafından anlaşılması elbette düşünülemez. Kur'an ilimleri ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan mümin kimselere içinden çıkmayacakları ağır bir sorumluluk yükleyerek, onlara hem haksızlık yapmış, hem de kutsal kitapları hakkında hatalı yorumlara kalkışmalarına yol açmış oluruz. Onun içinde geçmiş ve geleceğe ait bilgiler, edebi sanatlar, akılla kavranması mümkün olmayan ifadeler vardır. Ayrıca Kur'an, kıyamete kadar gelecek toplumların hepsine birden hitap eden bir kitaptır. Bu yüzden

[73] Yıldırım, s.269.
[74] Buhar, Kitabu'l-Vesaya, 6.

içerdiği bilgilerin zaman ve mekana göre değişiklik veya hükmünün geçersizlik arz etmesi asla mümkün değildir. Bunun açık ispatı da aradan bin beş yüz kusur yıl geçmesine rağmen Kur'anın mesajının ilk indiği gün gibi tazeliğini koruyor olmasıdır. Bugün teknolojinin ve bilimin bu kadar gelişmiş olmasına rağmen, Kur'anın bilim ile hiç bir şekilde çelişmemiş ve ona karşı bir tavır almamış olması da dikkate değer bir konudur ve onun güncelliğini ifade etmektedir. Kur'anı en iyi anlayan ve anlaşılması güç konuları insanların anlayacağı şekilde izah eden elbette Hz. Peygamberdir. Çünkü Onun gönderiliş amacında da bu gerçek vardır. Vahye muhatap olan, Kur'anın dışında, onun bir misli kendine verilen ve açıklanması gereken konulara ait bilgileri vahyle alan O'dur. Kendisinin ifadesiyle asla dinle ilgili bir bilgiyi gizlemiş ya da yanlış aktarmış değildir. O Allah'ın kendisine verdiği görevi tam bir şekilde yerine getirmiş, böylece din tamamlanmıştır. Hal böyle olunca, ortada Hz. Peygamberden gelen sahih haberler ortadayken ona rağmen Kuran ayetlerini farklı endişe ve beklentilere dayalı olarak yorumlamaya kalkışmak dinde tamiri mümkün olmayan yaralar açmaktadır. Bu tür yaklaşımlar toplumda bazen inanç problemine dahi zemin hazırlamaktadır.

Hz. Peygambere verilen Kur'anı tebliğ ve içindeki anlaşılması zor konuları açıklama görevi tefsir ilminin önemli bir çalışma alanı olan Kur'an tefsirinin kaynakları konusunda bize yol göstermektedir. Tefsir, Kur'anın bünyesinde ortaya çıkmış bir hadisedir. Buradan hareketle ikinci kaynak olan Sünnetin

Kur'ana getirdiği açıklamalar da onun tefsirinin omurgasını oluşturmaktadır. Çünkü Kur'anın Kur'anla tefsiri, Sünnetin Kur' anı tefsiri yanında çok az yer tutar. İnsanların çalışarak elde etmeleri mümkün olmayan vahy bilgisiyle ve yalnızca Hz. Peygambere verilen vahy bilgisiyle kendisi bir kısım ayetleri açıklamıştır. Bu da bize sünnetin kur' anı açıklamadaki yerini açıkça ortaya koymaktadır.

Tefsir konusunda önemli bir mesele de reydir. Elbette bir kısım ayetler insanlar tarafından açıklanabilir, anlaşılabilir özelliktedir. Yukarıdaki ifadelerden Kur'anın tamamının kapalı ve anlaşılması güç ayetleri içerdiği anlaşılmamalıdır. Bir kısım ayetler kolaylıkla anlaşılabilir bir ifade tarzına sahiptir. Bunun için rey'in tefsirde yeri ne olmalıdır, sorusuna alimler, nassla destekli ve onlarla çelişmeyen bir re'y olmalıdır, şeklinde cevap vermişler ve buna makbul re'y demişlerdir. İslamda kötülenen rey ise hiçbir nassa dayanmadan ve hakkında bilgi elde edilmeden yapılan re'ydir. Çünkü nassa dayalı olmayan akıl yürütmelerde isabet de edilse hata edilmiş olacağı Hz. Peygamber tarafından bize bildirilmiştir. Hatta Hz. Peygamber bir hadiste "cehennemdeki yerini hazırlasın" şeklinde tehdit unsuru taşıyan ifade kullanmıştır.

Kur'an ayetleri içinde mücmel, müşkil, umum, mubhem, mecaz, kinaye vs. gibi ayeti anlamada engel teşkil edici özelikler vardır. Bunlar Hz. Peygamber tarafından izah edilmiş, anlamaya engel unsurlar hadisler yardımıyla anlaşılır duruma getirilmiştir. Bunların hadis mecmualarında örneği pek çoktur. Kur'an

tefsiri açısından hadisin rolü üç ana noktada kendini gösterir.

1- Hadis Kur'anı açıklar.

2- Hadis Kur'an ayetlerine uygun olarak gelip onları te'yid eder.

3- Kur'anda olmayan hükümler ortaya koyar.

Kur'anda külli kaideler verilmiş, bunların detaylarının ortaya konulması sünnete bırakılmıştır. Mesela, namazı kılma ve zekatı verme emri Kur'anda geçerken bunların nasıl ve ne şekilde yerine getirileceği açıklanmamıştır. Bütün bunlarla ilgili bilgileri Hz. Peygamber öğretmiş, böylece insanlar namazın kılınış şekli, zekatın veriliş şekli ve miktarı ile ilgili uygulamaları sünnetten almışlardır. Bütün bunlar, Kur'an ayetinin açıklaması olmaktadır.

Hz. Peygamberin Kur'anla ilgili açıklamaları vahye müstenittir.

İçtihat olarak yaptığı açıklamalar da eğer hatalı ise vahy tarafından tashih edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamberden bize gelen haberler- sahih bir senedle gelmek şartıyla- bizim için bağlayıcı olmaktadır.

Günümüzde hadisten bağımsız olarak yapılan teviller aslında kendi içinde bazı tutarsızlıkları barındırmaktadır. Yeri geldiğinde İslam tarihi kaynaklarında geçen haberlerin varlığı sorgulanmadan kabul edilirken, hadislere karşı önyargıya varacak derecede şüpheyle yaklaşmak ne kadar doğrudur? Zira Kur'anı da, hadisleri de ve İslam Tarihi ile ilgili nakilleri de gerçekleştiren aynı nesillerdi. O zaman bunlardan da şüphe edilmesi gerekecekti.

Hâlbuki biz, elimize geçen her rivayeti kaynaklara dayanmayan ve dinin genel prensiplerine aykırı nakilleri alalım demiyoruz. Rivayetin varlığını değil, onun sahihliğini araştırmak ve ona göre hareket etmek gerekir. Bu büyük kültür mirasını iyi değerlendirmek, onun içinden çağa ve geleceğe sözü olan derinlikli ilim adamları yetiştirmek İslam toplumunun öncelikli problemidir. Zira Hz. Peygambere rağmen din olamayacağı gibi, ondan tevarüs eden birikime sırt çeviren veya ondan habersiz din mütefekkiri yetiştirmek mümkün değildir.

marife, yıl. 2, sayı. 1, bahar 2002, s. 7-24

NASLARI ANLAMADA YETKİ VE YÖNTEM SORUNU (Genel Bir Tasvir)

H. Yunus APAYDIN[*]

THE AUTHORITY AND METHOD PROBLEM TO THE UNDERSTANDING OF THE HOLY TEXT.

The problem authority and methodology is question which is basically focus on responsibility of speaking on behalf of Allah (God) with in the context of special and technical meaning. In the historical experiment, it has been given different answers to some problems such as the meaning and possibility of speaking on behalf of Allah and who and how will perform this action. The understanding and interpretation of Qur'an and Sunna(tradition) which are the fundamental reference texts of Islam, in our time, cause to produce two different trends; the first one is extremely literal and second one is highly intention. In this article, it has been examined same basic problem, such as the authority of interpretation of the existing Holy Texts and method of utilizing this authority within this context, it has been aimed to present inclusive illustration of outlook on power and manner of comprehending the Qur'an and particularly the Holy Text of Islamic law in the Qur'an

1.GİRİŞ.

Yetki ve yöntem sorunu denilince kabaca Kur'an'ın ve Sünnet metinlerinin *kim tarafından* ve *ne şekilde* anlaşılıp açıklanacağı meselesi akla gelir. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan, Kur'an metinlerinin anlaşılmasında lafız ve anlama, daha genel ifadeyle zahir ve batına itibarın ölçüsü, Sünnetin değeri, Hz. Peygamberin ictihad edip etmediği, Hz. Peygamberden sonra onun temsil ettiği hukuki, siyasi otoritenin kim tarafından ne şekilde devam ettirileceği, sahabe ictihadının mahiyeti ve sahabi sözünün değeri, icma'ın mahiyeti, kıyas, istihsan ve ıstıslahın meşru çıkarım yöntemleri olup olmadıkları, kesin bilgiye dayalı olmaksızın sırf zanna göre hareket etmenin caiz olup olmadığı ve şer'î hükme ulaşmada aklın rolü gibi konulardaki tartışmalar

[*] Prof.Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. yunusa@erciyes.edu.tr

nihai tahlilde, yetki ve yöntem sorununun sınırlarını çizmektedir. Nasların anlaşılmasında aklın rolü ve faaliyet alanı konusundaki tartışmaya indirgenebilecek görüş farklılıkları, sahabe ve tabiundan sonra değişik eğilimlerin, yaklaşımların, ekollerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu görüşlerin teorik temellerinin, kendi içlerinde ve birbirlerine karşı kullandıkları argümanların bilinmesinin günümüz açısından ilginçliği bir yana, şu anda yaşanan bazı teorik sorunların çözümüne de katkı sağlayacağı umulmaktadır.

2.Yetki ve Yöntem Sorununa İlişkin Tarihi Sürecin Kısa Tasviri.

Hükmetme ve hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunu ifade eden ayetler (En'am 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; Maide 5/1; Şura, 42/10) yanında, bu yetkiyi bazı kayıtlarla peygamber için (Nisa 4/105; Maide 5/42, 47) ve ulülemr için de tanıyan ayetlerin (Nisa 4/58) bulunması, esasında, hükmün Allah'a ait oluşunun mutlak ve inhisari olmadığını göstermektedir. Bu yetkinin kullanımında Hz. Peygamber için getirilen kayıt, "Allah'ın gösterdiği ile" hükmetmektir. Ümmet için getirilen kayıt ise, bu ifadenin daha genel biçimi olan "Allahın indirdiği ile" hükmetmedir. Yetki ve yöntem sorunu da bir bakıma söz konusu ifadeye atfedilen anlam etrafında çeşitlenip şekillenmekte, kıyas ve benzeri yöntemlerle açıklanan şahsi görüşlerin Allahın indirdiği ile hükmetmek anlamına gelip gelmeyeceği bu sorunun özünü teşkil etmektedir.

Sağlığında teşrîî ve siyasi otoriteyi temsil eden Hz. Peygamberin ölümüyle birlikte sahabenin karşılaştığı ilk sorun, özellikle siyasal alanda ümmeti kimin sevk ve idare edeceği sorunu, klasik terimle imamet (siyasal otorite) sorunu, bununla yakından ilgili olan ikinci sorun ise yasamanın kim tarafından ve ne şekilde yapılacağı sorunu, genel anlamda ictihad (hukukî otorite) sorunu idi. Sahabe, Kur'an'ın ve onun beyanı mahiyetinde olan Sünnet'in esas alınması gerektiğinde tereddüt göstermediler. Ancak anlam potansiyeli güçlü olsa bile söylenip tamamlanmış açıklamalardan ibaret olan Kur'an ve Sünneti anlamak, açıklamak üzere Hz. Peygamberin Kur'an karşısındaki konumuna benzer bir konumu üstlenme ve gereğini yerine getirme konusunda nisbi bir kararsızlık geçirdikleri söylenebilir. Muaz hadisi diye meşhur olan ve Muaz'ın, Kitab ve Sünnette hükmünü açıkça bulamadığı konularda, şahsi görüş ve anlayışını (rey) devreye sokacağı yönündeki ifadesinin Hz. Peygamber tarafından onaylandığını içeren diyalog adeta bu süreci özetlemektedir.

Sahabe arasında şahsi görüş ve anlayış serdedebilecek yetkinlikte kimseler mevcuttu. Fakat sahabe, Hz. Peygamber'den farklı olarak kendilerinin yanılmaz (ma'sûm) olmadıklarının ve vahiy yoluyla düzeltilme imkanından yoksun bulunduklarının bilincinde idiler. Gerçi Hz. Peygamberin sağlığında sahabenin şahsi görüş açıklama yönünde münferit denemeleri olmuştu, fakat, bunların teorik planda bile olsa, Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkanı bulunduğu için bu denli zorluk çekmemişlerdi. Bu durumda, bir yandan yanılma (hata) imkanı olsa bile görüş açıklama hak ve yetkisinin devam ettirilmesi, bir yandan da Hz. Peygamberin yanılmazlığı esprisinin bir biçimde devam ettirilmesi gerekiyordu. "*İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır*" mealindeki hadisler, yanılma riskinin dikkate alınmaması gerektiği konusunda imdada yetişirken, "*Ümmetim yanlış üzerinde birleşmez*" mealindeki hadisler de, Hz. Peygamberin yanılmazlığını, O'nun ölümünden sonra ümmet tarafından başka bir form altında devam ettirme imkanının bulunduğunu göstererek onları rahatlattı. Bu suretle "*Alimler peygamberlerin varisleridir*" sözünde ifadesini bulduğu üzere, Hz. Peygamberin açıklama fonksiyonunun, bazı kayıtlarla, devam ettirilebileceği ortaya

konulmuş oldu ve *rey ictihadı* kavramıyla ifade edildi. Böylelikle beşer aklı, teşrî sürecine açık bir şekilde girmiş oluyordu.

Bu tasvir daha çok lafız yanında anlamı da dikkate alan ve anlama itibar etmenin yollarından olan rey ve kıyasa sistemlerinde yer veren Ehl-i Sünnet ile Mutezilenin çizgisine uygun düşmektedir. Genelde Batıniler[1], özelde Şia, peygamberin yanılmazlığının, ancak, masum imam tarafından devam ettirilebileceğini, onun dışında kimsenin açıklama yetkisine sahip olmadığını, tam karşı kutupta yer alan Zahiriler[2] ise, nasların literal anlamlarına sıkı sıkıya bağlı kalarak yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermemişlerdir.

3.SAHABENİN KONUMU

Sahabiler, tek tek ele alındığında hatadan korunmuş kişiler olmamakla birlikte, peygambersiz ilk dönemin sorunlarıyla yüzyüze gelen ve bu sorunları Kur'an'dan hareketle çözümlemeye çalışan kişiler olduklarından, bunların ilk uygulama deneyimleri, değişik boyutlarda sonrakiler tarafından genellikle göz önünde tutulmuştur.

Sahabilerin şahısları ve uygulamalarının değeri hakkında bir söylem geliştirmek sonrakiler açısından bir zorunluluktu. Çünkü herşeyden evvel, onlar Kur'an'ın ve Sünnet'in naklinde merkezi bir konumdaydılar ve hayati bir rolleri vardı. Bununla birlikte sahabenin Kitabın anlamlarını daha iyi bildiği iddiası tartışmaya açık olsa bile, onların Kitab ve Sünneti anlamada ve yorumlamada ayrıcalıkları yoktu, fakat hiç değilse tarihsel öncelikleri vardı. Dolayısıyla onların, üzerinde ittifak ettikleri konular

[1] Batınilik, terimi yaygın olarak, her zahirin bir batını bulunduğunu, bunun da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş masum bir imam tarafından bilineceğini iddia eden ve çoğunluğunu Şia'nın teşkil ettiği grupları ifadede kullanılmaktadır. Kaynaklar bazı gruplar için bu lakabın kullanılmasını, onların, naslara zahiri manalarıyla ilgisi bulunmayan anlamlar yüklemeleri, gizli bir imamın peşinden gitmeleri, inkar ettikleri halde inanmış görünüp asıl gaye ve hedeflerini gizlemeleri, faaliyetlerini gizlice yürütmeleri, alemin sırrına vakıf olduklarını iddia etmeleri gibi çeşitli sebeplere bağlamaktadır. Kabaca bir tasnif ve gruplama için kullanılması normal olmakla birlikte, Kitab ve Sünnet'in getirdiklerine aykırı görüşlere sahip olduğu ve aşırılığa gittiği düşünülen herkesin ve her ekolün, aralarındaki çok köklü farklılıklara rağmen, bu kapsamda değerlendirilmesi birçok yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Bu yazıda Batinilik ifadesiyle, özellikle, Hz. Peygamberi ve getirdiklerini tasdik etmekle birlikte, Kur'an'ı anlama ve yorumlama bilgisinin Peygamberden sonra masum imamlara geçtiğini ve bu işin onlara has olduğunu iddia eden mutedil şia kastedilecektir. Ayrıca çoğu yazarlar tarafından, İslam dışı kabul edilen şiî-ismaililik fırkası da, özellikle Numan b. Muhammed'in görüşleri bağlamında, mutedil şia olarak değerlendirilmiştir. Nitekim İsmailî fırka mensupları tarafından kurulan Fatımiler devletinin, başlangıçtan özellikle Aziz billah'ın 386'da ölümüne kadar, hatta 407/1017'de Hakim biemrillah'ın kendisinde ulühiyetin tecelli ettiğini söylemesine kadar mutedil bir çizgi izlediği ifade edilebilir. İsmaililik/batinilikle ilgili olarak bu yazı çerçevesinde altı çizilmek istenen husus, Fatımî devletinde de görüldüğü gibi, imama Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi gözüyle bakılması, onun her ilmin kaynağı ve şeriatin birinci müfessiri kabul edilmesidir.

[2] Zahirilik, nassların literal ve zahir anlamlarını dikkate alıp, rey ve kıyasa yer vermeme temayülünün genel adıdır. Davud Isfahani ile çerçevesi çizilen ve İbn Hazm ile nihai yapısına kavuşturulan Zahirilik, naslara yaklaşım tarzı açısından Hanbelilerin ve hadisçilerin tutumlarının daha ileri götürülmüş şekli olarak gözükmektedir. Buhari'nin de içlerinde yer aldığı hadisçilerin rey ve kıyasa sıcak bakmamaları, Şafii'nin taklidi yasaklayan sözleri, Zahirilikte kesin ilkeler olarak sistemleştirilmiştir. Fakat esas itibariyle zahirilerin hukuki düşünceleri İslamın ilk yüzyılında Hariciler arasında, ikinci yüzyılında da özellikle Bağdad Mutezilesinde görülen lafızcı ve zahirci tutuma kadar götürülebilir. Bu eğilim mensuplarına göre fıkhın tüm konuları Kitab ve Sünnette mevcuttur ve bilinmektedir. Şeriat sadece kulların denenmesi için gelmiştir. Bu bakımdan kulların maslahatları, kendi bakışlarına göre değil, Allah'ın emir ve yasaklarına göre davranmaktadır. Doğru olan nassların gereğine tabi olmaktır; manaların dikkate alınması ise reydir. Hz. Peygamberin Kur'anı açıklaması vahiy kaynaklıdır. Sonrakilerin vahiyle irtibatı olmadığı için, açıklama yetkisi Hz. Peygambere mahsustur ve sonrakilere düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır.

yanında ihtilaflarının da bilinmesi gerektiği, teşri'de rey'i kullanıp kullanmadıkları, kısaca rey karşısındaki tutumlarının ne ve nasıl olduğu da bazı görüşlerin tasvib veya iptalinde gerekçe olmak üzere araştırma konusu olacaktı.

Cüveynî, Hz. Peygamberin haberlerinin ravileri olan sahabeye dil uzatmak isteyenlerin önünü kesmek için, onların faziletlerini içeren ayetlerden (Feth, 18; Al-i imran, 110) hareketle onların Allah tarafından tadil ve tezkiye edildiğine, yine bazı uygulamalardan hareketle Hz. Peygamber tarafından tadil ve tezkiye edildiğine değinmiş ve bu hususta ümmetin icmaı bulunduğunu belirtmiştir (*el-Burhân*, Kahire 1980, I, 625-632). Mutezilî bilgin Hayyat'ın, sahabe ve onların velayeti konusunda Mürcie, Mutezile ve Ashabu'l-hadis arasında ciddi bir farkın bulunmadığını söylemesi (*İntisar*, s. 209), bu hususta Ehli Sünnet, Mutezile ve Mürcie'nin yakınlığını ve onların, şia ve havaricten ayrıldıklarını göstermektedir.

4.REY VE KIYASIN TEMELLENDİRİLMESİ

Karşılaşılan yeni problemlerin çözümünde, rey ve kıyasın bir yöntem olarak meşrulaştırılması sürecinde usulcüler, Hz. Peygamberin ictihad edip etmediği meselesi üzerinde durdukları gibi, belki ondan daha geniş kapsamlı olarak, sahabenin gerek Hz. Peygamberin sağlığında, gerekse ölümünden sonra rey ve ictihada başvurup vurmadığı meselesi üzerinde durmuşlardır. Sahabenin Hz. Peygamberin sağlığında, bir şekilde, rey ve ictihada başvurduğunun ve bunun Hz. Peygamber tarafından onandığının, hiç değilse kınanmadığının ortaya konulması, rey ve ictihadın ümmet için meşru bir yöntem olduğunun, Hz. Peygamber tarafından benimsendiğine gerekçe teşkil edecektir.

Sahabenin Hz. Peygamberin sağlığında ictihad etmesini mümkün görenler bulunduğu gibi, tıpkı Hz. Peygamber gibi onların da reye başvurmalarının mümkün olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Hz. Peygamberin sağlığında sahabenin ictihadını aklen mümkün görenler, bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüştedirler. Bakıllanî, Hz. Peygamberin meclisinden uzak olanların, yani valilik, ordu komutanlığı gibi sebeplerle başka yerlerde bulunanların, yeni karşılaştıkları her meseleyi Hz. Peygambere intikal ettirmediklerinden ve Hz. Peygamberin de bu durumu bildiğinden bahsetmiş ve onların kıyasla amel ettiklerine ilişkin yaygın kabul gören sahih rivayetlerin bulunduğunu söylemiştir. Fakat, Hz. Peygamberin bulunduğu yerde sahabenin kıyasla amel ettiklerine ilişkin şer'î bir hüccet bulunmadığını, bu yönde varid olan birkaç sözün, şaz yahut tevile ihtimali bulunduğunu ileri sürerek, böyle bir şeyin vukuu ihtimaline soğuk bakmıştır.

Hz. Peygamberden uzakta bulunan görevlilerin, kıyas ve ictihadla davrandıkları, itiraz edilemeyecek bir durumdur. Hz. Peygamberin yakınında bulunan kişilerin de, zaman zaman Hz. Peygambere başvurmadan, kendi ictihadlarına göre hüküm verdikleri bilinmektedir. Ancak, gerek Hz. Peygamberin gerekse sahabenin ictihadı ile ilgili olarak hakim olan anlayışa göre bu dönemde ictihad teşri kaynağı değildir. Çünkü, Hz. Peygamber vahiyle bağlantılıdır; sahabenin ictihadları ise mutlaka vahyin kontrolünde olan Hz. Peygambere arzedilme ve bir anlamda vahyin kontrolünden geçme imkanı bulunmaktadır.

Hz. Peygamberin ölümünden sonra sahabenin rey karşısındaki tutumu da rey-'in bir yöntem olarak kabul edilmesi sürecinin önemli köşe taşını oluşturmaktadır. Hz. Peygamberden sonraki ilk dört halife (raşid halifeler), peygamber uygulamasının bir devamı olarak, teşrîî ve siyasi otoriteyi kendilerinde toplamışlardı. Teşrîî otorite-

nin kullanımında bu halifeler, Hz. Peygamber denli, bağımsız ve itiraz edilemez olmamakla birlikte, nihai kararı onlar belirlerlerdi. Hüküm verme sürecinde, zaman zaman geniş tartışmaların söz konusu olduğu istişare bulunurdu. Siyasal otoriteyi elinde bulunduran halifenin teşrîî kararının geçerli ve bağlayıcı olduğu şeklinde bir anlayışın bulunduğunu, sonraki usulcülerin, halifenin fetvası ile hükmü arasında fark gözetmelerinden de anlaşılmaktadır. Muaviye ile birlikte siyasal otoritenin teşrîî otoriteden resmen ayrılması, fakihleri, devlet otoritesinin dışında başka bir otorite arayışına sevketmiş ve bu otorite ihtiyacı, ferdî ictihadlar açısından, ictihadla ulaşılan hükmün Allah'ın hükmü olduğunun öne sürülmesiyle çözülmüş, herkesin uyması gereken hususlarda ise icma, yöneten-yönetilen herkesi bağlayan farklı bir otorite olarak ortaya konulmuştur. Bu bakımdan nihai tahlilde rey ve icma teorik olarak her ne kadar ilahi iradeye dahil sayılsa da, bir anlamda özerk bir hukuka geçişi temsil eder. Bu dönemlerden itibaren haber-i vahidlerin yaygınlık kazanması, rey ve kıyasa bir tepki içermesi yanında, bu ayrışmanın ortaya çıkardığı yasama otoritesini karşılama amacına da yöneliktir.

Sahabenin, karşılaştıkları yeni durumların hükmünü tayin konusunda rey ve kıyasa başvurdukları, Sünni bilginler tarafından kabul edilmekte ve onların bu tavırlarının rey ve kıyasın cevazı konusunda icma ettikleri anlamına geleceği ileri sürülmektedir. Çünkü onlar, bir çok konuda rey kaynaklı olarak ihtilaf etmişler, fakat birbirlerini yanlış davranmakla itham etmemişlerdir. Bu durum, rey ve ictihad kaynaklı olarak görüş açıklamanın caizliği hususunda sahabenin icma ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Buna karşılık rey ve kıyasa, metodolojisinde yer vermeyen İbn Hazm'a göre ise, sahabenin reye karşı çıkmadıkları ve reye başvurma konusunda icma ettikleri iddiası gerçek değildir. Bir kısım sahabiler, reye başvurmakla birlikte, rey aleyhinde onların bir çok sözleri vardır. Kaldıki onlar, rey yoluyla ulaştıkları sonucu kesinlikle bağlayıcı olarak değerlendirmiyorlardı. İbn Hazm, bazı sahabilerin, rey'e başvurduklarını kabul etmekte ve bu reyin, dine artı veya eksi getirmeyen ve din gibi bağlayıcı ve uyulması gerekli olmayan şahsî görüşten ibaret olduğunu belirtmektedir. Fakat bu noktadan hareketle kıyasın meşrulaştırılması mümkün değildir. Çünkü İbn Hazm'a göre, sahabe kıyas yoluyla hüküm koymamıştır, hatta kıyas kelimesini kullanmamışlardır. Nazzam ise sahabenin reye başvurduğunu kabul etmekte, fakat bunu onlar açısından olumsuz bir durum olarak değerlendirmektedir. Bu konuda şunları söylemiştir: "Sahabe, şayet emrolunduklan şeylerle amele sıkı sıkı sarılıp, gereksiz yere kıyas ve rey külfetini yüklenmiş olmasalardı, aralarında ihtilaf ve anarşi meydana gelmez ve kan dökülmezdi. Ne var ki onlar mükellef oldukları şeyin dışına çıkıp, rey yoluyla görüş açıklamaya yönelince, ihtilafı bir yol haline getirdiler". Mutezileden Ca'fer b. Mübeşşir, sahabenin ihtilafını, ihtilafa rağmen birbirlerini tenkit etmeyişlerinin, 'sulh' yoluyla olduğunu söylemektedir. Bu sözün anlamı, sahabenin rey ve kıyasın caizliği konusunda icma ettiklerinden bahsedilmeyeceğidir.

Özellikle kelamcı usulcülere göre rey ve zannı galibe tutunmada en sağlam dayanak sahabenin bu yöndeki icmaıdır. Cüveynî'nin anlatımına göre, Sahabe, geçirdikleri uzun dönem boyunca, hakkında nass bulamadıkları birçok hükümde ihtilaf etmişler ve bu konularda ictihad yollarına (turuku'l-ictihad) tutunmuşlar, farklı görüşlere sahip olmuşlar ve onların bu durumu herkes tarafından bilinecek şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu durum o kadar aşikardır ki, tek tek örnek zikretmeye bile gerek yoktur. Hatta ona göre sahabenin rey ve nazara başvurduğuna ilişkin her bir meselelerin tek tek ve isnadlı olarak zikredilmesi de son derece güçtür. Çünkü mütevatir

nakille sabit olmuş bir şeyi, ahad yolla nakletmek çok zordur. Bir kimse, Hz. Peygamberin sabah namazını iki rek'at kıldığına ilişkin olarak, güvenilir ravilerden an'ane yoluyla yani 'şu şundan, şu şundan' diyerek bir isnad dizmek istese, bunu yapamaz. Bu iş, zorunlu olarak bilinen şeylerin ve duyularla algılanan şeylerin mübahese yoluyla isbatına çalışmaya benzer ki sonuç almak mümkün değildir. Bizden öncekilerin, hükümlerin büyük çoğunluğunu nazar ve rey'e dayandırdıklarını zorunlu olarak bilmekteyiz. Hal böyleyken, tek tek kişilerin (ahad) naklettikleri ihtimal içeren lafızlarla bu bilgiye nasıl karşı çıkılabilir!

Rey'e başvurma noktasında sahabenin eşit olmadığı, bu konuda Ömer'in başı çektiği bilinmektedir. Her birinin hata etme ihtimali bulunduğu için Sahabe kendi reylerini, açıkça ve doğrudan Allah'a nisbet etmekten kaçınmış ve rey kaynaklı görüşlerine 'Bu Allah'ın hükmüdür' dememişler ve başkalarının reyine saygı göstermişlerdir. Bu durum, onların hem siyasal hem de hukuki otoriteyi ellerinde bulundurdukları, dolayısıyla aldıkları kararların bağlayıcı olması ve uygulanması için, başka bir otorite düşüncesine ihtiyaç duyulmamasıyla izah edilebilir.

Gerek tabiun ve gerekse sonrakiler, kendilerinden önceki uygulamayı (Sünneti), aralarındaki ölçüt farklılıklarına rağmen, dikkate almışlardır. Öncekileri, özellikle sahabeyi dikkate alma anlayışı, bir yönüyle, icma mantığının da zeminini oluşturmuştur. Malik'in Medine amelini dikkate alışı gibi bölgesel anlayışlar da, bu mefhumun içinde değerlendirilebilir. Bu itibarla, daha sonraları Cüveynî tarafından, 'ıttırâdu'l-âdât' (adetlerin süreğenliği, kesintisiz devamı) olarak adlandırılacak bu yaklaşım, bilginlerin icmaı düşüncesinin de temelini oluşturmuştur. Tabiatıyla ıttıradu'l-adât anlayışı, sahabenin, Hz. Peygamberin uygulamalarını izlemesi, sonrakilerin sahabenin uygulamalarını ve sonraki nesillerin öncekilerin uygulamalarını izlemesi anlamını içermektedir. Şafiî'nin, yaşayan gelenek ve icma yerine, hukukta en yüksek itibarı peygamberin hadislerine kazandırma teşebbüsü, bir yönüyle mevcut geleneğin Sünnetle test edilmesi ve onunla temellendirilmesi amacını gütmektedir. Bu bağlamda zahirilerin, sadece sahabe icmaının hüccet olduğu yönündeki görüşleriyle, Hanbelî fakih Tufi'nin, icma'ın sadece, ibadet ve mukadderat ile sınırlandılması gerektiği yönündeki görüşü dikkate değerdir. Ayrıca, icmaın müstenedinin ne olacağı, yani icma'ın doğrudan nass üzerinde veya nassın anlamı üzerinde yahut rey ve ictihad üzerinde olup olamıyacağı gibi tartışmalarda, icmaın ilk ortaya çıkışı ile sistemleştirilişi arasındaki fark dikkate alınmalıdır.

İslam hukuku tarihinde, Allah'ın hükmünün bilinmesi ve bulunmasının yol ve yöntemine ilişkin ilk ayrışma, tabiun döneminde ortaya çıkan ve önceleri Hicaz ehli ve Irak ehli diye anılan, sonraları ehl-i hadis, ehl-i rey şeklinde ifade edilen ayrışmadır. Bu ayrışma, mevcut nassların anlaşılmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümlenmesinde rey'in konumuna ilişkin yaklaşım farklılıklarının ilk filizlerini içinde taşımaktadır. Kitab ve Sünnet nasslarına ağırlık veren hadis ekolü ile anlama ağırlık veren rey ekolü bu anlamda ortaya çıkan ilk gruplaşma olarak değerlendirilebilir. Ancak bu gruplaşma kabaca bir bölünme olup, bu ekoller, kendi içerisinde değişik ton ve renkleri barındırmaktadır.

Yaygın olarak hadisçilerin özelliği olarak bilinse de, gelenekçilik, esasında, hadis ve rey ekollerinin oluşturduğu Ehli Sünnetin belirgin vasfıdır. Geleneğe bağlılık olarak akseden bu tavır, esasen, düşünce ve anlayışlarda, bir devamlılığı içermesi yönüyle, oldukça olumlu ve gerekli bir tavır olmakla birlikte, anlayışları devam ettirme yerine, önceki dönemlerde gerçekleşen uygulamaları devam ettirme şekline dö-

nüşünce, önceki uygulamaların idealleştirilmesi sonucuna götürmüştür. Şafiî'nin, yaşayan gelenek ve icma yerine, hukukta/dinde tüm itibarın Hz. Peygamberin sözlerine (hadis) iadesine çalıştığı iddiası da bu suretle bir anlam kazanmaktadır. Şafiî'nin bu alanda ne ölçüde başarılı olduğu ayrı bir konudur. Şu varki, hukuku, asli kaynaklarına, yani Kitab ve Sünnete irca etme düşüncesi, teorik olarak doğru olmakla birlikte, geleneği inkar noktasına vardığında, başka olumsuz sonuçlara yol açabilecek içeriktedir. Öte yandan, Şafiî'nin, bu yaklaşımının daha sonraları ortaya çıkacak zahirilik anlayışına ve selefilik düşüncesine zemin oluşturduğu da gözden uzak tutulmamalıdır.

5. REY'İN SİSTEMATİK OLARAK SÜNNİ HUKUK TEORİSİNE GİRİŞİ VE DELİLLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ.

Sahabe ve tabiundan sonra fetva verme işi Ebu Hanîfe, Malik ve Şafiî vb. müctehidlere kalmıştır. Bunlar, sahabenin, hükmünü Kitab ve Sünnette bulamadıkları hususlarda rey'e başvurduklarını kabul etmişler ve geleneği dikkate almada ve rey'e yer vermede, sahabe ve tabiunda görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müctehidlerinin rey ve kıyas konusundaki genel tavrı, o döneme kadar rey'e başvurma konusunda pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimi vermektedir. Serahsî'nin ifadesine göre, kıyas ile amelin batıl olduğu görüşünü ilk ortaya atan kişi Nazzam olmuştur. Nazzam, rey ve kıyası inkar etmekle kalmamış, ayrıca rey ve kıyasa başvurdukları gerekçesiyle, selefe dil uzatmıştır. Rey ve kıyas karşıtlığı hususunda Nazzam'ı Bağdad Mutezilesinden birkaç kişi ve daha sonra Davud Isfahanî izlemiştir. İbn Hazm ise, sahabenin reye başvurduğunu doğrulamakla birlikte, bağlayıcı olduğunu ve hak olduğunu iddia ederek değil, daha sonra mağfiret dileyecekleri bir zanna dayanarak ve iki hasmın arasını sulh etmek üzere bunu yaptıklarını savunmaktadır (İbn Hazm, *el-İhkâm*, A.M.Şakir, Beyrut 1983, VI, 54). Sahabenin kıyasın caizliği konusundaki icma ettikleri iddiasına karşı İbn Hazm, sahabenin hiçbir şekilde kıyasa başvurmadığını, ikinci nesil olan tabiun döneminde kıyasın rey, ihtiyat ve zan kabilinden olmak üzere ortaya çıkmaya başladığını, tabiunun kıyasa dayanarak bir hükmü vacip kılmadıklarını ve bu hükmün kesin hak olduğunu iddia etmediklerini, hatta bunların kendilerinden yazılıp nakledilmesine izin vermediklerini öne sürmektedir (İbn Hazm, VII, 177, VIII, 38; M*uhalla*, I, 58-65). Sahabe ve tabiundan hiçbir kimse illetin çıkarılması, kıyasın sadece ortak illet üzerinden yapılacağı gibi hususlardan bahsetmemiştir. İlletin çıkarılması (talil), taklidin ortaya çıktığı dördüncü nesil arasında ortaya çıkmıştır. İbn Hazm'a göre rey kapısını açanlar Kufe'de Ebu Hanife, Basra'da Osman el-Bettî, Medine'de Rebîa'dır (İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 56).

Fakihler, yorum sistemlerini, günlük hayatın tüm problemlerine ilişkin çözümlerin nasslarda bulunduğunu düşüncesi üzerine temellendirdikleri için aralarında, din konusunda delilsiz ve emaresiz konuşmanın hata olduğu şeklinde ortak bir anlayış oluşmuştur. Fakat bu ortak kabulün ayrıntılarında ve pratiğe yansıtılmasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. İslam bilginlerinin genel kabulüne göre, helal-haram bilgisi ve ahkam, Kur'an nassında açık ise, onunla hüküm vermek ve amel etmek vaciptir. Kur'an'da bulunamazsa, bu takdirde Hz. Peygamberin Sünnetine başvurulur. Orada bulunursa, alınıp amel edilir. Sünnet bırakılıp başkasına gidilmez. Bu hususta, tüm fırkalarıyla ümmetin, ilke olarak icma ettiği söylenebilir. Bundan sonra devreye, sahabe uygulaması ve daha sonra rey ve ictihad girmektedir. Bu iki konuda Ehli Sünne-

tin yaklaşımı ile şia ve zahirilerin yaklaşımı birbirinden tamamen farklı olduğu gibi Ehli Sünnetin kendi arasında da farklılıklar vardır.

Ebu Hanîfe'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşü, onun fıkhî çözümlerinin genel çizgisinden ve ona atfedilen bazı sözlerden hareketle çıkarılmaktadır. Kadı en-Nu'mân'ın naklettiğine göre Ebu Hanife, Ebu Abdillah Ca'fer b. Muhammed'in, 'Ne ile fetva veriyorsun?' sorusuna şu cevabı vermiştir: "Allah'ın kitabıyla fetva veriyorum. Onda bulamadığımı Elçisinin Sünnetinde arıyorum. Bu ikisinde bulamadığımı ise, bu ikisinde bulduğuma kıyas ediyorum" (*İhtilâf*, tah. M.Galib, Beyrut 1983, s. 158-159). Bu ifade, Ebu Hanîfe'nin, önceliği Kitab ve Sünnet'e verdiğini, orada bulunmayan konularda ise kıyas yaptığını açıkça göstermektedir. Ebu Hanîfe'nin "Sahabe bir şey üzerinde toplanırsa, onu onlara teslim ederiz, tabiun bir şey üzerinde toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız" şeklindeki sözü de onun, icmaı, özellikle sahabe icmaını dikkate aldığını göstermektedir. Bu ifadeden çıkarılan, Ebu Hanîfe'nin tabiun icmaını önemsemediği şeklindeki izlenimi gidermek için çeşitli açıklamalar getirilmiştir (Bunlardan biri Ebu Hanîfe'nin tabiun olduğu şeklindedir bk. Cessâs, *el-Fusûl*, A.C.en-Neşemî, Kuveyt 1985, III, 273-274, 361). Ebu Hanîfe'nin "Bizim bu ilmimiz reydir ve bizim güç yetirebildiğimizin en güzelidir. Kim daha iyisini getirirse onu kabul ederiz" sözü (Kadı, en-Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, , tah. Asaf b. Ali Asğar, Kahire 1985, I, 87, 89), reyi bir yöntem olarak kabul etmekle birlikte herkes için bağlayıcı görmediğini ve kendi reyine bir üstünlük atfetmediğini anlatmaktadır.

Ebu Hanife'nin öğrencisi ve arkadaşı Muhammed b. Hasen de, fıkhın vecihlerinin l) Kur'an'da olan, 2) Sünnetin getirdiği, 3) Sahabenin icma ettikleri ve ihtilaf ettikleri, 4) Müslümanların güzel gördüğü olmak üzere dört olduğunu ifade etmiştir (Cessâs, III, 271). Bu yaklaşım özde aynı olmakla birlikte, sahabe ihtilafının dikkate alınacağının açıkça belirtilmesi bir farklılık olarak göze çarpmaktadır.

İlk Hanefi imamların bu yaklaşımları, sonraki Hanefî usulcülerin eserlerinde sistematize edilerek, fıkhın kaynaklarının Allahın kitabı, Resulünün Sünneti, ümmetin icmaı ve kıyas olmak üzere dört olduğu ifade edilmiştir. Hanefi imamların sözleri arasında istihsanın açıkça tasrih edilmediği görülmektedir. İstihsan, kıyasla ile birlikte muhtemelen rey kavramı içinde tasarlanmıştır. Cessâs, istihsanı, üçe ayırdığı ictihadın bir türü kapsamında incelemektedir (*Fusul*, IV, 17).

Malik'in, belki ilerde vazgeçebileceği endişesiyle görüşlerinin yazılmasını yasakladığına ve Şafiî'nin, gerek kendisinin gerekse, benzeri fetva ehlinin taklid edilmesini yasakladığına ilişkin rivayetler, açık bir şekilde müctehid imamların reye başvurduklarını, reyin bağlayıcı olmadığı noktasında ve reyin taklid edilmesinin gerekmediği noktasında aynı görüşü paylaştıklarını göstermektedir.

Deliller hiyerarşisi ve delillerin mahiyetine ilişkin olarak Şafiî, Allahın kitabında, müslümanların karşılaşacakları her bir olaya ilişkin çözüm yoluna işaret eden bir delilin kesinlikle bulunduğunu söylemekte ve Allahın hükümlerini anlamanın yolunun "nass" ve "istidlal" olduğunu belirtmektedir (Şâfiî, *Risale*, p. 45-48). Bu tesbitin açılımı sayılabilecek bir ifadesi ise şöyledir:

"İlim elde etmenin iki yolundan biri "ittiba", diğeri "istinbat"tır. İttiba, Kitab'a, o yoksa Sünnete, o da yoksa, seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşünedir. Bu da yoksa, aynı sırayla kıyas yaparız. Önce Allahın kitabına kıyas, o yoksa... Kıyas dışında bir yolla hüküm vermek caiz değildir. Kıyas yetkisine sahip olanlar kıyas yapıp ihtilaf ettiklerinde, herkes ancak kendi ictihadının ulaştırdığı sonucu söyleyebilir, kendi ictihadının farklı olduğu hususlarda bir başkasına ittiba etmesi caiz olmaz" (Şafiî,

İhtilâfu'l-hadis, s. 91). "Seleflerimizin muhalifi bilinmeyen görüşü" ifadesiyle Şafiî'nin icmaı kastettiği, ilmin (şer'î bilginin) kaynağının Kitab, Sünnet, icma ve kıyas olarak göstermesinden anlaşılmaktadır (Şafiî, *Risale*, p. 120).

"Ne ben ne de bir başkası, Allahın kitabında veya Sünnette veya icma'da veya lazım bir haberde doğrudan belirtilmiş olarak (nassan) bulmadıkça, bir şeyi mubah veya haram kılma hususunda konuşamayız. Bu haberlerden birine dahil olmayan bir şey hakkında, hoşumuza giden ve aklımıza geliveren şeylerle değil, lazım haberleri taleb hususundaki ictihada kıyasen konuşabiliriz. Eğer bizim, doğrunun yanlıştan ayırdedilmesine yarayan bir kıyas örneğine göre olmaksızın konuşmamız caiz olursa, başkalarının da ayn şekilde akıllarına estiği gibi konuşmaları caiz olur" (*Cimâu'l-ilm*, s. 25-26).

Şafiî'nin bu konudaki daha genel ifadesi de şöyledir:

"Uyulması gerekli olan bilgi, Kitab ve Sünnettir. Her müslümanın bu ikisine ittiba etmesi gerekir. Kitab ve Sünnet mevcut ve açık olduğu sürece, bu ikisini işiten kimse için bir mazeret sözkonusu olamaz ve bu ikisine uyma dışında bir seçeneği yoktur. Kitab veya Sünnette bir hükmün mevcut veya açık olmaması durumunda, sahabenin sözlerine ve eğer ihtilaf etmişlerse içlerinden birinin sözüne gideriz. İçlerinden birinin Kitab veya Sünnete daha yakın olduğu yönünde bir delalet yoksa ve Ebu Bekr, Ömer veya Osman'ın bir görüşü varsa, onları taklid etmek daha uygundur... İlim tabaka tabakadır. Birincisi Kitab ve sabit Sünnettir, ikincisi, hakkında Kitab ve Sünnet bulunmayan hususlardaki icmadır. Üçüncüsü; Hz. Peygamberin arkadaşlarından birinin muhalifi bilinmeyen sözüdür. Dördüncüsü; Hz. Peygamberin arkadaşlarının ihtilafıdır. Beşincisi; bu tabakalardan birine yapılan kıyastır. Kitab ve Sünnet mevcut olduğu sürece, bu ikisi dışında başka bir şeye gidilmez, ilim en yüksek tabakadan alınır" (Şafiî, *Umm* (*İhtilâfu Malik*), VII, 265).

Şer'î bilginin kaynağı olarak gösterdiği Kitab, Sünnet, icma ve kıyastan ibaret delillerin bilgi değerini açıklamak üzere kullandığı "ihâta" kavramıyla birlikte düşünüldüğünde, Şafiî'nin *lazım ilim* kapsamına, Kitab ve Sünnet yanında icma'ı da dahil ettiği, haber-i vahid ve kıyası ise dışarıda tuttuğu söylenebilir. "İhata, zahirde ve batında hak olduğu bilinen ve Allah'a isnad edilebilecek olan her şey olup bunlar; l) Kitab, 2) üzerinde toplanılmış Sünnet (mütevatir Sünnet), 3) insanların ihtilaf etmeksizin üzerinde birleştikleri şeylerdir (icma)". (*Cimau'l-ilm*, s. 36). Şafiî'nin kıyas ve haber-i vahidi, ihata kapsamı dışında tuttuğu bu yaklaşımını Eş'ari usulcü Bakıllanî, genel olarak devam ettirmiş ve delilleri Kitab ve Sünnetteki hitab, haberler, icma ve kıyas olarak sıralamıştır (Cüveynî, *Telhîs*, A.C.en-Neyahî ve Ş.A.el-Ömeri, Beyrut 1996, I, 173-174, 238).

Şafiî'nin anlama sisteminde, Hz. Peygamberin konumu ve ictihadın mahiyeti ve yeri, onun beyanın çeşitlerine ilişkin açıklamalarında rahatlıkla görülebilir. Şafiî'ye göre beyan, hiyerarşik yapı bakımından başlıca dört kısımdır:

l) Allahın doğrudan beyanı (nass). Allahın doğrudan beyanı, Kur'an'daki mücmel olmayan, sarih emirlerdir. Bu beyan, açıklamaya ihtiyaç duyup duymama bakımından kendi içerisinde iki alt gruba ayrılır, a) Çok açık bir şekilde anlaşılan ve ek bir açıklamaya gerek duymayan beyanlar: "... *Umre ile haccı birlikte yapan kimse kolayına gelen bir kurban kessin... Bulamayan ise, hacc günlerinde üç gün, memleketine döndüğünde de yedi gün oruç tutsun. Bu tam on gündür...*" (Bakara 2/196) ayetinde, üç ile yedinin toplamının on edeceği belirtilmek suretiyle, ifadeye daha fazla açıklık kazandırılmıştır. Bu gruba giren beyanlar, ayrıntıya girmeksizin bazen tek başlarına, bazen de birindeki

kapalılığın ötekiyle giderilmesi suretiyle, hiç bir ek açıklamaya gerek duymayacak mahiyettedir, b) "N*amaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin, ve topuklara kadar da ayaklarınızı...*" (Maide 5/6). ayetine göre zikredilen uzuvları en az bir defa yıkamak farzdır. Hz. Peygamber bu uzuvları üçer defa yıkayarak, üçer defa yıkanabileceğini göstermiş ve "A*teşte yanacak topuklara ne yazık*!" diyerek de abdest alırken çıplak ayakların meshedilemiyeceğini, yıkanmasının gerektiğini açıklamıştır. Nisa suresinin 11. ve 12. ayetlerinde mirasın ancak borç ve vasiyet yerine getirildikten sonra taksim edilebileceği belirtilmiş, Hz. Peygamber ise, vasiyetin, malın üçte birini geçemeyeceğini açıklamıştır. Bu gruba giren beyan esas itibariyle açık olup başka bir açıklamaya gerek duymamakla birlikte, bazen bunlara bir detay açıklaması eklenebilir.

2) Kur'an'da mücmel olarak bulunan ve Allahın, keyfiyetini peygamberinin diliyle açıkladığı / ona açıklattığı hususlar: Allah namazı, haccı, zekatı mücmel olarak emretmiş, Hz. Peygamber de, farz kılınan namazların sayısını, vakitlerini; zekatın miktarını ve vaktini, haccın ve umrenin nasıl yapılacağını açıklamıştır.

3) Hükmü Kur'an'da doğrudan belirtilmeyen konularda Hz. Peygamberin Sünnet koyması: Allah, kitabında, Hz. Peygambere itaati ve onun hükmüne başvurmayı farz kıldığı için, bu tür beyanı Hz. Peygamberden kabul eden kişi, Allah bunu farz kıldığı için kabul etmiş olur.

Şafiî'nin, bazı ayetlerde geçen hikmetin Sünnet olduğu şeklindeki kanaatini, bu beyan türünü açıklarken gündeme getirmesi, onun hikmetle özdeşleştirdiği Sünnetin, Hz. Peygamberin mücmeli açıklama sadedindeki söz ve uygulamalarıyla bazı ayetlere getirdiği detay düzenlemeleri değil de, münhasıran, Hz. Peygamberin Kur'an'da doğrudan açıklanmayan konulardaki söz ve uygulamaları olduğu izlenimini vermektedir. Buna göre, Şafiî'nin terminolojisinde istidlal kavramının mukabili olarak kullanılan nass kavramı, genel anlamda Sünnet'i de içermekle birlikte, nass kavramının kendi içinde açılımlanması durumunda Sünnet ve nass kavramları, daha özel ve farklı anlamlara tekabül edecektir. Buna göre nass, Allah'ın gerek doğrudan vahiyle bildirdikleri (Kur'an), gerekse Kur'andaki mücmelleri açıklamak üzere peygamberin dili üzere, onun diliyle bildirdikleri anlamında; -dar anlamda- Sünnet ise, daha ziyade, Allahın doğrudan bildirmesi olmaksızın Hz. Peygamberin bizzat kendisinin koyduğu hükümler anlamında kullanılmaktadır. Muhtemelen Şafiî, hikmet ile Sünneti özdeşleştirirken, Kur'an'daki mücmelleri açıklamaya yönelik söz ve uygulamaları değil, münhasıran bizzat peygamberin koyduğu hükümleri kastetmektedir ve yine muhtemelen, usule ilişkin eserlerinde Hz. Peygambere itaat konusu üzerinde çok fazla durmasının sebeplerinden birisi bu anlamdaki Sünnete de uymayı sağlama ve bunu temellendirme olmalıdır.

4) İctihad. Allah, insanlara bazı şeyleri araştırarak bilmeye çalışmalarını (ictihad) farz kılmıştır ve onları itaatle imtihan ettiği gibi, ictihadla da imtihan etmektedir. Allah insanlara, nerede olurlarsa olsunlar kıbleye yönelmelerini emretmiştir. Mescid-i haramdan uzakta olan kişi, aklına ve mevcut alametlere dayanarak kıble yönünü belirlemede ictihad etmek durumundadır. Aynı şekilde Allah, ihramlı iken avlanılması durumunda av cezası olarak avlanan hayvanın bir denginin kurban edilmesini emretmiştir. Bu dengin belirlenmesi konusunda da ictihad gerekecektir. Yine Allah'ın, adil şahit getirme emrinin yerine getirilmesi için kimlerin adil olduklarının belirlenmesinde ictihad etmek gerekecektir.

Burada belirtilmesi gereken bir husus, Şafiî'ye göre, istidlalin peygamberden başkası için mümkün hatta gerekli olduğudur. Şafiî'nin, Hz. Peygamber için istidlali öngörmemesi, peygamberin tüm açıklamalarının vahiy kaynaklı olduğu yönündeki kanaatinin tabii bir sonucu olarak görülmelidir.

Şafiî'nin, kıble tayini vb. hususlardaki ictihadı beyan sayması ve bu ictihadı kıyasa geçişte basamak yapmak suretiyle, bir bakıma, zımnen, Hz. Peygamberin, Kur'an'daki mücmelleri açıklamaya yönelik beyanı ile, Kur'an'da araştırılıp tesbit edilmesi insanlara bırakılmış konularda insanların ictihadı arasında bir paralellik kurmaktadır. Her ne kadar peygamberin açıklaması ona göre, istidlal kaynaklı değilse de, müctehidlerin ictihadı da, kendilerine verilmiş olan akıl ve bu yönde dikilmiş alametlere dayanacağı için, gelişigüzel verilmiş hükümler olmayacaktır.

Şafiî, büyük ölçüde, Ebu Hanîfe ve Malik'in başını çektiği geniş anlamıyla rey ictihadını, ki buna istihsan ve ıstıslah da dahildir, daraltarak ictihad faaliyetini kıyasa eşitlemiş, İbn Hazm da istihsan ve ıstıslah yanında kıyası da inkar ederek rey alanının tamamen kapatmış ve tüm ictihad faaliyetini, kendi özel anlamında istidlal'e indirgemiştir. Bu yönüyle İbn Hazm, Şafiî'den bir sonra Davud ile atılan adımın tamamlayıcısı olarak değerlendirilebilir.

İslam hukuk tarihinde Şafiî'nin, "nass-istidlâl" ve "ittiba-istinbat" şeklinde sistematize ettiği, anlamaya ve yorumlamaya ilişkin kavramsal çerçeve, sonraki sünnî fakihler tarafından büyük ölçüde aynen izlenmiştir. Fakat istidlalin mahiyetine ilişkin olarak aralarında farklar bulunmaktadır. Sık sık tekrar edildiği gibi, Şafiî, istidlali kıyas olarak açıklarken, Hanefiler istihsanı, Malikiler ıstıslahı bu kapsamda değerlendirmişlerdir.

Sünnî mezhepler, ağırlığı ve boyutu konusunda farklı düşüncede olsalar da, genel olarak, rey'in bir yöntem olarak kabulünde görüş birliği etmişler ve bunun bir zorunluluk olduğunu ifade etmişlerdir. Bu meyanda Gazâlî şöyle der (*Deliller ve Yorum Metodolojisi*, H.Y.Apaydın, Kayseri 1994, II, 210): "Her müftü, mutlaka rey ile görüş beyan etmek durumundadır. Reye başvurmayan bir müfti varsa, o da, başkalarının reyine göre davrandığı için ictihad etmeye ihtiyaç duymamıştır".

Kadı en-Nu'mân'ın, deliller hiyerarşisine ve ümmetin bu hususta farklı görüşlerde olmalarına ilişkin olarak yaptığı tasvir, Ehli Sünnetin genel çizgisini büyük ölçüde doğru olarak yansıtmaktadır. Kadı en-Nu'mân fıkıhla uğraşanların, karşılaşılan olaylarda Kitab ve Sünnete başvurulması gerektiği hususunda icma ettiğini belirttikten sonra, sahabe sözü ve rey'in kabulüne ilişkin olarak şu tasviri yapmaktadır:

"Birçokları, hükmün Allahın kitabında ve Elçisinin Sünnetinde bulunmaması durumunda sahabe sözüne bakılacağını, onların bu konuda üzerinde icma ettikleri bir görüşleri varsa onun alınacağını; kimileri de, ihtilafları durumunda da, onların görüşlerinin dışına çıkılmayacağını söylemişlerdir. O konuda sahabeden nakledilen bir görüş olmaması durumunda ise, daha sonra gelen alimlerin icmaı olup olmadığına bakacaklarını, eğer icma etmişlerse o icmaın dışına çıkmayacaklarını söylemişlerdir. Sonuçta, Kitab'da ve Sünnette olmayan konularda, seleflerini taklid, efendilerine ve büyüklerine itaat ile görüş açıkladıkları için aralarında ihtilaf çıktı. Dediler ki; 'Selefimiz, gerçeğin yönünü (vechu'l-hakk) bizden daha iyi bilir. Biz onların dediklerini deriz, onlara tabi oluruz, dedikleri hususlarda onlara teslimiyet gösteririz'. Bu defa da taklid edecekleri kişilerde ayrılığa düştüler. Her grup, öncekilerden birinin sözünü benimsedi, onun haram kıldığım haram, helal kıldığım helal kıldı ve onu kendi kendileri için hüccet saydılar. Kendilerine muhalif kalıp başkalarına tabi olanları ise hataya

düşmekle suçladılar ve hatta tekfir ettiler. Kimileri de taklidi inkar ederek, bilmedikleri hususlarda, başkalarının taklid ettikleri kişilerin istinbattaki metodlarını / mezheplerini benimsediler ve 'Onlar nasıl istinbat ettilerse, bizim de onlar gibi istinbat hak ve yetkimiz vardır, biz onları taklid etmiyoruz' dediler. Bunların bir kısmı, '*kıyas*'a, birkısmı '*nazar*'a ve birkısmı da '*istidlal*'e kail oldu. Kendilerini hakka nisbet etmek amacıyla da mezheplerine bu lakapları taktılar. Bunların dayandıkları sakat temel *ȟeva* ve *zann*. Allah hevayı da zannı da yermiştir. Böylece onlar Allah'tan bir yolgösterme (hedy) olmaksızın hevalarına uydular. Allahın dininde, kendi nefislerinden hükümler ihdas ettiler ve sonuçta hem Allah'a hem de Elçisine muhalefet ettiler"(*İȟtilâf*, s. 32-35).

6.REY KARŞITLARININ TEMEL YAKLAŞIMLARI

Nasların talil edilmesine ve kıyasa karşı çıkanların başında, Allah'ın Kitabındaki hükümler üzerinde düşünüp talil etmeyi, onu sorgulamak olarak değerlendiren ve kıyası, yeni bir din ihdas etme olarak gören, zahiriler ve şia gelmektedir. Bunlar, her ne kadar nihai tahlilde birbirlerinden oldukça farklı sonuçlara ulaşsalar da, dinin bütünüyle mansus olduğu söylemini dillendirmişlerdir. Ancak bu söylemin içeriği, her iki ekol nezdinde aynı değildir.

Şiî bilginler, genel olarak hükmün Allah'a ait olduğunu, Allah'ın, herşeyi Resulullahın dili üzere açıkladığını, hükmü müctehidlere bırakmadığını, dolayısıyla insanları kendi reylerine bırakmadığını, reycilerin, Kur'an'ı tevilden aciz kaldıkları için reye başvurduklarını ileri sürmekte ve kendilerinin, kesinlikle rey ile değil, Kitab ve Sünnetin zahiri ve imamların sözü ile amel ettiklerini vurgulamaktadırlar. Zahiriliğin öndegelen temsilcisi İbn Hazm da, dinin sadece Kur'an'dan ve Hz. Peygamberden sahih olarak sabit olan Sünnetten alınacağını özellikle belirtmektedir. İbn Hazm, ictihadı, Allahın dinini talep hususunda çaba göstermek şeklinde tanımladıktan sonra zann ile hüküm vermenin, daha açık ifadesiyle Allah'tan, yakîn dışında bir şeyle ihbarda bulunmanın asla caiz olmadığını söylemektedir.

İsmailî fakih Kadı Nu'mân, İslam milleti[3]arasında ilk ihtilafı ve ihtilafın sebebini şöyle ifade ediyor:

"Ben, kıble ehlinin Kur'an nassının zahiri üzerinde ve resulün tasdiki üzerinde ittifaktan sonra, bazı usul ve birçok füru meselelerinde ve tevilin birçok vecihlerinde ihtilaf ettiklerini ve birçok mezhebe ayrıldıklarını gördüm. Halbuki bir çok ayet ihtilafı yasaklamaktadır (Şura 42/13, Beyyine 98/4, Al-i Imran 3/19, Nisa 4/82). Allah tefrika ve ihtilafı yermiş, onları bir araya toplanmaya ve kaynaşmaya (i'tilaf) çağırmış, dinin

[3] İslam milleti tabiri, özellikle burada sözü edilen sorunlar çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ve görüşlerine Kur'an'ı referans gösteren Haricîlik, Şîa, Ehli Sünnet, Mürcie ve Mu'tezile gibi grupları ifade etmektedir. Kullanılan kriterlere göre geçişler olsa da bu fırkalar kendi içlerinde hak ehli ve bid'at ehli kategorilerine ayrılırlar. Bu ekoller, İslam'ın ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'in metinlerini (nass) anlama ve yorumlama hususunda iki uç noktayı teşkil ve temsil eden batinilik ve zahirilik eğilimleri açısından bir tasnife tabi tutulacak olursa, Hariciler'in, zahirilik tarafında, Şia'nın batinilik tarafında, diğer üçünün ise bu iki uç arasında yer aldığı görülür. Bu iki uç nokta arasında yer alan fırkaların alt grupları ise, kimi zahirilik tarafına kimisi de batınilik tarafına yaklaşacak biçimde, çok geniş bir yelpaze oluşturmakta, birbirinden ton farkıyla ayrılan değişik yaklaşımları içinde barındırmaktadır. Bu tasnif büyük ölçüde ekollerin lafızcılık, anlamcılık bakımından sıralanışını da göstermektedir. Kabaca söylenirse, Ehli Sünnet ve Mutezile, aralarındaki farklılıklara ve alt gruplarının, yarı-lafızcılıktan tam anlamcılık noktasına kadar değişik yelpaze oluşturmasına rağmen hem lafzı ve hem anlamı dikkate alan grupta, Haricilik ve Zahirilik lafızcı grupta, Şîa ise, hemen tüm gruplarıyla, lafzı ve anlamı aşan grupta yer alır.

ikamesi hususunda bunu emretmiştir. Hz. Peygamber hayatta iken, müslümanlar sürekli olarak Hz. Peygambere başvuruyorlar, Hz. Peygamber, ihtilaf ettikleri konuları onlara açıklıyor, dolayısıyla, aralarında ihtilaf ve bölünme olmuyordu. İhtilaf Hz. Peygamberden sonra çıkmıştır. Şayet Hz. Peygamberden sonra insanlar, veliyyu'l-emr'e (Ali) gelip sorsalardı, o, onlara ihtilaf ettikleri hususları açıklardı. Fakat onlar işi veliyyu'1-emre bırakmadılar, ilk üç halifeden sonra insanların işlerini (umur), Ümeyye oğullarından ve Abbas oğullarından, Allah'ın helal ve haramı konusunda bilgisi ve bu yönde bir arzuları da olmayan ve bütün amaçları dünya olan kişiler üstlendiler. Bunlar, dünyayı bulunca ona yöneldiler, onun dışında bir şeyle ilgilenmediler. Din işini de, halk içinde kendilerince fakih geçinenlere (mütefakkih) bıraktılar. Bu sayede mütefakkihleri hoşnut ettiler ve onların kalplerini kazanıp kendi amaçları için kullandılar. Mütefakkihler kendi nefisleriyle başbaşa kaldılar, riyaset için yarıştılar, heva ve heves onları böldü. Aralarında çok farklı görüşler ortaya çıktı. Çünkü yöneticiler, olması gerekenin aksine, onlarla ilgilenmiyordu. Bu yolla kendisine destek sağlayan ilk kişi Muaviye'dir. Muaviye ilk hutbesinde 'Ben sizi, din işlerinizde, kendi nefsiniz için seçtiğinizle başbaşa bırakıyorum....' dedi. Daha sonra iş, Abbas oğullarına geçti. Onlar da, kendi zamanlarında, din işlerinde ihtilaflara ilişmeme ve dünyaya yönelme konusunda, tamamen, kendilerinden önceki Ümeyye oğullarının yolunu izlediler. İlk halifeleri, hutbesinde 'İnsanların, din işlerinde yöneldiklerine karışmayın ki onlar da, sizin, dünya işlerinde yöneldiğinize karışmasın' dedi. Allah'a taabbüd eden ve onların meclislerinde oturan mütegallibe kendilerine bey'at edenlere din'in ikamesi işini ellerine aldılar. Bunlar ulema ve fukaha adını aldılar. Makam, mevki uğrunda yarıştılar. Kitab ve Sünnet ilminden aciz kalıp, ümmet için kendi nefislerinden hüküm istinbat ettiler ve ihtilafa düştüler, riyaset hırsından dolayı, Allah'ın başvurmayı emrettiği kişilere başvurmayı nefyettiler. Bu ihtilaf, Hz. Peygamberin müjdelediği, ümmetin mehdisi çıkıncaya kadar devam etti. Mehdi Sünneti ihya etti, bidatleri öldürdü, dinde ihtilaf eden iptalcileri susturdu..."(*İhtilâf*, s. 28-35).

Reycilerin, Kitabda ve Sünnette bulamadıkları konularda akıl hüccetini kullanacaklarına dair sözlerine ilişkin olarak Kadı en-Nu'mân'ın değerlendirmesi de şöyledir:

"Reycilerin sözlerinin 'Allah ve Elçisine itaat etme, Kitabın getirdiğine ve Sünnette sabit olana teslim olma' kısmı sahih ve makbuldür. Kitab ve Sünnetin söylediği de budur. Zaten bunu, benimsemiş oldukları nazar ve akıl hücceti ile saf dışı bırakacak olsalardı İslam milletinin dışına çıkmış ve kıble ehlinden ayrılmış olurlardı. Ayrıca bu sözün füruunu sözün aslı üzerine bina ederek, bilmediklerini Allaha, resule ve ulü'l-emr'e götürmüş olsalardı, musîb olurlardı. Sözlerinin ikinci kısmı, yani Kitab'da ve Sünnette olmayan hususlarda nazar ve akıl hüccetini kullanmaları ise, bütünüyle batıldır. Nazar ve akıl hüccetini kullanma yöntemini benimseyenler buna her ne kadar rey ve ictihad gibi farklı isimler verseler de hepsi aynıdır; hepsi de bilmediği konularda kendi nefsine başvurmaktadır. Kendi nefsine başvurmak Allah'ın emrine aykırıdır (Nahl 16/43, 4/85). Ey nazar ehli, siz Resulün getirdiği hususlarda Allah'a ve Elçisine teslimiyet gösterdiğinizi iddia ediyorsunuz. Allah ve Elçisi dışındakilere (masum imam'a) niye teslimiyet göstermiyorsunuz ve ihtilaf ettiğiniz konuları ona götürmüyorsunuz da, emrolunmadığınız, aksine, nehyolunduğunuz nazarı tekellüf ediyorsunuz. Ey nazar ehli, sizin gibi aklının hüccetiyle istidlal eden ve size muhalefet eden kişilere muhalefetteki hüccetiniz nedir? Onlar da sizin benimsediğiniz ve kullandığınız yöntemi kullanıyor. Gerçek onların dediklerinde olamaz mı? Hem onların

hem de sizin dedikleriniz gerçek olsa, bir şey hem helal hem haram olmuş olmaz mı? O halde sizin, ötekilere karşı hüccetiniz ne? Ey nazar ehli, '*Görmediler mi, biz suyu kupkuru yere gönderiyoruz da, onunla hem hayvanlarının hem kendilerinin yiyecekleri ekin çıkarıyoruz. Hala anlamıyorlar mı?*' (Secde 32/27) ve '*Ey akıl (basiret) sahipleri itibar edin*' (Haşr 59/2) ayetlerine dayanarak Allah'ın nazar ve itibar'ı emrettiğini söylüyorsunuz. Halbuki, Allah'ın bu emri, sizin iddianızı ispatlamadığı gibi, sizin aleyhinize hüccettir. Siz, Allah'ın emrettiği gibi, kendi nefisleriniz üzerinde nazar etseydiniz ve halinize itibar etseydiniz, Allah'ın izin vermediği bir din ihdas etmekteki aczinizi, eksikliğinizi ve kusurunuzu anlardınız ve Allah'ın, insanları mükellef tuttuğu her şeyi tenzil yoluyla kitabında ve Hz. Peygamberin lisanı üzere açıkladığını görürdünüz ve kendi bakışlarınızla (nazar) onu tamamlamaya yeltenmezdiniz. Allah size kendi kendinize helal kılma, haram kılma yetkisi vermemiştir. Allah'ın emrettiği nazar, Allah'ın emirleri ve yasakları üzerinde nazardır. Kimileri, nazarı inkar ve iptal edenlerin, bunu nazar yoluyla yapmaya çalıştıklarını iddia etmiştir. Biz kesinlikle nazarı nazarla iptal yoluna gitmiyoruz. Biz nazarı iptal hususunda Allah'ın kitabını hüccet gösteriyoruz. Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyler üzerinde nazar ile kişinin hiç bir şey bilmediği bir hususta nazar etmesi ve sonuçta bir şeyi helal kılması, haram kılması arasında çok büyük fark vardır. Biz onları Allah'ın kitabı ve Resulünün Sünneti üzerinde nazara çağırıyoruz. Biz nazarı onların iddia ettiği gibi, nazarla değil, nass ve haberle iptal ediyoruz. Kaldı ki nazarı iptal konusunda hüccet getirmek durumunda da değiliz. Hüccet getirmek nazarı iddia edenlere düşer" (Kadı en-Nu'mân, s. 137-143).

Zahiri eğilimin temsilcisi İbn Hazm'ın, rey'in konumuna ilişkin değerlendirmesi de kendi ifadeleriyle şöyledir:

"Alem mahluktur ve onun bir yaratıcısı vardır. O yaratıcı, Muhammed'i bütün insanlara göndermiş ve Resulünün diliyle bizi emir, yasak ve ibaha türünde şeriatlerle ilzam etmiştir. Allah bu şeriatleri, Resulullah'a tebliğini emrettiği ve Kur'an olarak adlandırdığı kelam'ı içerisine ve Resulüne söylettiği ve Kur'an dışındaki vahiy olarak adlandırılan kelam içerisine yerleştirmiştir. Bütün bu hususlarda resulüne itaat etmeyi bize emretmiştir. Bütün bunlar sahih olduğuna göre, bizim, ebedîlik yurdunda azaptan kurtulmak ve selamete kavuşmak için, şeriatleri sadece bu iki kelam içerisinde araştırmamız lazımdır. Allah bize bunu şu ayetleriyle lazım kılmaktadır: '*vema kane'l-muminüne li yenfirü kaffeten...*' ve '*Ey iman edenler Allah'a itaat edin, resule ve içinizden emir sahiplerine itaat edin, bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve resule götürün, eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız*'. Bu ikinci ayet, insanların ilklerinin ve sonlarının konuştuğu herşeyi, gerek icma' gerekse ihtilaf ettikleri Allah'ın kendileri için şeriat kıldığı hükümleri ve ibadetleri toplamaktadır... Yine Kur'an'da görmekteyiz ki Allah '*Bugün sizin dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslamı seçtim*' demektedir. Bu ayetten hareketle yakinen biliyoruz ki, din kemale ermiştir, kemale eren bir şeye ekleme veya ondan çıkarma yapmaya ve onu değiştirmeye kimsenin hakkı ve yetkisi yoktur. Yine bu ayetten yakinen biliyoruz ki a) din sadece Allah'tan alınır, b) Resulünün dili üzerine alınır. Çünkü Rabbimizin emir, nehiy ve ibahasını bize ulaştıran sadece Hz. Peygamberdir. O, kendi nefsinden bir şey söylemez, Onun söyledikleri rabbindendir. c) içimizden ululemrin lisanı üzere alınır. Bunlar bize nesilden nesile Resulullahın Allah'tan getirdiklerini ulaştırırlar ve bunların da kendi nefislerinden bir şey demek yetkileri yoktur, söyledikleri Hz. Peygamber'den aldıklarıdır, işte gerçek dinin sıfatı budur, bunun dışındakiler batıldır ve dinden değildir. Zira Allah katından olmayan şeyler, asla din değildir. Hz. Peygamberin beyan

etmediği şey asla din değildir. Ululemrin Hz. Peygamberden alıp bize tebliğ etmediği şey asla din değildir" (İbn Hazm, *İhkâm*, I, 9-10).

Yetkisi ve yöntemi konusunda aralarında hiç bir benzerlik olmamakla birlikte, rey ve kıyas karşıtlığının aklî ve naklî gerekçelerle temellendirilmesi ve reycilere yönelttikleri eleştiriler konusunda şia ile zahiriler arasında büşük benzerlikler, paralellikler bulunmaktadır. Bunlardan biri, rey'in ihtilaf ve anlaşmazlık nedeni olduğu, ihtilaf ve anlaşmazlığın ise Kur'an'da yasaklandığıdır.

7.HÜKMÜN ALLAH'A AİT OLDUĞU DÜŞÜNCESİ VE MÜCTEHİDLERİN BEYAN YETKİSİ.

Hükmün Allah'a ait olup kulların maslahatlarını sağlamak amacını taşıdığı ve Şer'in Allah'ın bildirimi (tevkîf) olduğu ve hemen tüm mezhepler anlama ve yorumlama sistemlerini, sırasıyla, Allah'a, Resul'e ve ulu'l-emr'e başvurmayı ve onlara itaati emreden ayetler üzerine kurdukları halde, Allah'a ve Resul'e başvurmanın kapsam ve boyutları, ulu'l-emr'in anlamı üzerinde ve maslahatı gerçekleştirme amacı güden hükümlere, rey ve ictihad yoluyla ulaşma imkanı konusunda aralarında köklü görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Ehli Sünnet, ulu'l-emr'i, ulema (müctehidler) ve umera olarak; şia, genelde ehl-i beyt ve özelde 'masum imamlar' olarak yorumlamıştır. Zahiriler ise ümmetin tamamının görüş birliği olarak yorumlamış ve bunu sahabe icmaı olarak ifade etmiştir (Kadı en-Numan, *Deâim*, I, 20-24; İbn Hazm, *İbtâlu'l-kıyas*, tah.Efğanî, Dımeşk 1960, s. 18). Şia ve zahiriler, dinde rey'e yer bulunmadığını savunurken, rey'i kabul eden ve temellendiren diğerleri de, ona, belirtilen ortak anlayışa aykırı olmayacak bir mahiyet yüklemeye çalışmışlardır. Buna göre rey, genel anlamda yeni bir şey ortaya koymak gücüne sahip olmayacak ve mevcut nassları 'beyan'dan öte bir anlam üstlenemeyecektir. Ancak yine de sünnî fakihler, rey ve ictihadı, Allah-'ın hükmünün anlaşılması için bir vasıta görürken, şia ve zahiriler, rey ve ictihada başvurmayı, Allah'a yapılmış bir iftira olarak değerlendirmişlerdir.

Allah'ın her şeyi açıkladığı genel kabulü yanına müctehidlerin ictihadını koymanın bazı teorik zorluklarını, Ehl-i Sünnet ve Mutezile, nass-istidlal kavramlaştırmasıyla aşmaya çalışmışlardır. Buna göre Allah her şeyi açıklamıştır. Ancak bu şeylerin bir kısmı doğrudan belirtme (nass) yoluyla, birkısmı delalet yoluyladır ve delalet yoluyla sabit olan şeyler, ancak o hususta rey'i kullanmak suretiyle bilinebilir. Müctehidin görevi, hadisenin hükmünü Allahın kitabından, sonra Allah Resulünün Sünnetinden, nassın sarih açıklaması yoluyla veya delaleti yoluyla talep etmekten ibarettir.

Bu düşüncenin sonucu olarak ilk dönemlerden itibaren kıyas yoluyla ortaya konulan hükmün Allah'ın hükmü olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Ebu Haşim ve Kadı Abdulcebbar gibi Mutezilî usulcülerin de dahil olduğu başta Şafiî olmak üzere çoğunluk usulcüler, kıyas yoluyla ortaya konulan hükmün, Allah'ın muradı olması gerektiğini söylemişlerdir. Kıyasın mahiyetine ve illetin tesbitine ilişkin olarak geliştirilen anlayış da bu doğrultudadır. Buna göre, kıyasın dayanağı, asıl ile fer' arasındaki ortak anlamın anlaşılmasıdır. Bu ortak anlamın, hükmü koyan tarafından doğrudan belirtilmiş olması şart olmayıp, şart olan, bu ortak anlama delalette bulunulmuş olmasıdır.

Müctehid için beyan yetkisinin kabulü nihaî aşamada, müctehidin, ümmet içerisinde peygamberin yerini tuttuğu şeklindeki bir anlayışa dönüşmüştür. Bu noktada alimlerin peygamberlerin varisleri olduğu anlamındaki hadislere başvurulsa da,

esasen, müctehidin bu konuma getirilmesi, yerine getirdiği işlevin muhtevasıyla doğrudan ilgilidir. Şatibînin değerlendirmesine (*Muvâfakât*, Beyrut 1991, IV, 178-179) göre, yaptığı işin muhtevasına bakılınca müctehidin, bir yönden, şâri' olduğu görülür. Çünkü müctehidin insanlara ulaştırmaya çalıştığı şeriat, ya şeriatin sahibinden nakledilmektedir yahutta nakledilenlerden istinbat edilmektedir. Birinci ihtimal açısından müctehid, aktarıcı (mübelliğ), ikinci ihtimal açısından ise şâri konumundadır. Hüküm inşa etme yetkisi Şari'e ait olduğu halde, müctehide kendi ictihadına göre hüküm inşa etme yetkisi tanınması, ki Şatibî bunu 'gerçek anlamda halifelik' olarak nitelemektedir, onun bu yönüyle, uyulması ve sözleri doğrultusunda davranılması gerekli bir şâri' olduğunu göstermektedir. Ayrıca, müctehidin, aktarıcı konumunda olduğu kısımda bile, şer'î lafızlardaki anlamları kavrama ve o anlamların dayandığı illeti tesbit edip hükümlere tatbik etme yönünde kafa yorması gereklidir. Yaptığı bu iki iş bakımından da müctehid şâri konumuna geçmiş olmaktadır. Kısaca, müctehid, Şâtıbî'ye göre, tıpkı peygamber gibi, Allah'tan haber veren ve kendi ictihadı gereğince şeriati mükelleflerin fiillerine uygulayan kişidir.

Hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olması ve Kitab'ın her şeyi açıklamış olması kabulü ile müctehidlere tanınan beyan yetkisini uzlaştırma sadedinde, "*Biz Kitab'da hiç bir şeyi eksik bırakmadık*" (En'am 6/38) ve "*Kitabı sana her şeyi beyan etmek için indirdik*" (Nahl 16/89) gibi ayetlere ilişkin olarak Gazâlî, Allah'ın her şeyi açıkladığını, ancak bunun itibar (örnekseme) metodunun sergilenmesi sayesinde veya Kitab'ın icma ve Sünnet'in birer hüccet olduğunu göstermesi yoluyla olduğunu, kıyasın da, icma ve Sünnet ile sabit olması nedeniyle, kıyas yoluyla açıklanan şeylerin de Kitab'la açıklanmış sayılacağını ve böylece Kitab'ın, her şeyi açıklamış olacağını belirtmektedir" (*Deliller ve Yorum Metodolojisi*, II, 222).

Nassların talilinin, yeni bir hüküm koymak değil, yalnızca, hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, hükmün asıl kaynağının Allah olduğu düşüncesinin bir sonucudur. İctihad yoluyla ulaşılan sonuçların kesin bilgi olmayıp zann olduğunun belirtilmesi, kimsenin hakikati temsil yetkisinin bulunmadığını ve farklı görüşlerin eşit şekilde bulunma hakkına sahip olduğunu da ifade etmektedir.

Yorum sistemlerinde rey'e yer veren sonraki sünnî ve mutezilî usulcüler, rey'in temellendirilmesi, mahiyeti ve alanı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Rey'in alanı ve özellikle münasib ve muhîl kıyas konusunda olmak üzere kıyasın tüm nevilerindeki farklılaşma, onların husun kubuh anlayışlarının etkilerini taşımaktadır. Hepsi prensip olarak, hükmü açıkça nasslarda yer almayan olayların hükümlerini belirlemede istidlale başvurulacağını kabul etmekle birlikte, istidlalin alanı konusunda anlaşamamışlardır. Esas itibariyle kıyas, istihsan ve ıstıslah gibi ictihad tarzları, rey kapsamında olmakla birlikte, lafızlara daha fazla bağlılık içerdiği ve lafızda ifade edilen hükmün alanını, lafızdan ayrılmaksızın gerçekleştirdiği için, sünnî fakihler, kıyasın bir metod olarak belirlenmesinde görüş birliği ettikleri halde, istihsan ve ıstıslah konusunda farklı görüşlere ayrılmışlardır. Esasen, Şafiî'nin, tüm istidlal faaliyetini kıyasa hasrederek ictihad'ı kıyasla aynı kabul etmesinin altında, kendisi anlama nisbetle lafza ağırlık verdiği ve zahiri dikkate aldığı için, istihsan ve ıstıslah gibi, nisbeten daha serbest ictihad yollarını kapatma amacı yatmaktadır. Kıyas genel kabule mazhar olduğu için, çoğu kere, maslahata göre verilen hükmün *maslahî kıyas* veya *mürsel kıyas* olarak adlandırılması, yine sonraki Hanefilerin, istihsan'ı *gizli kıyas*

olarak tanımlama gayretleri, kıyastan uzaklaşılmadığı izlenimini vermeye çalışmakla izah edilebilir.

Sonraki dönemlere gelindiğinde ise, gerek kıyasın alanı, gerekse, istihsan ve ıstıslahı dikkate alma konusunda, ekollerin ilk dönemlerdeki çizgisinin büyük ölçüde değiştiği, özellikle Şâfiî ve Hanbeli mezhebinde, bu mezheplerin ilk dönemlerdeki lafızcılığının ve nassa nisbeten daha bağlılığın aksine, serbest düşünceyi geliştirip sistemleştiren – Cüveynî, İzz b. Abdisselâm, İbn Teymiyye ve Tûfî gibi- alimlerin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Buna mukabil sonraki Hanefi alimler, ilk donemdeki serbest düşüncenin yerine daha muhafazakar davranmışlar ve içlerinden geleneksel çizgiyi zorlayan, farklı bir perspektif geliştiren bilginler çıkmamıştır. Bu durumu izah sadedinde çeşitli nedenler ileri sürülebilir. Burada bizim tesbit etmek istediğimiz husus, teşri'de rey'e verilecek yer konusunda, sünnî ekoller arasında ilk dönemlerde görülen derin ayrılığın, gitgide törpülendiği ve mezheplerin bu hususta büyük ölçüde birbirlerine yaklaştığıdır.

GENEL DEĞERLENDİRME

Rey ve ictihad'ın, Hz. Peygamberin son peygamber oluşu ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme amacıyla bağlantılı olduğu söylenebileceği gibi, bir anlamda mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ve son risaletin kuşatıcılığının sergilenmesinin yol ve yöntemi olarak da değerlendirilebilir.

Hukukun bağlayıcılığı, ferdî ictihadlar bakımından, üretilen çözümlerin Allahın hükmü olduğu ifade edilerek sağlanmış ve üretilen bu çözümlerin hepsi genel anlamda, Allahın hükmü olmak bakımından aynı düzeyde tutulmuştur. Müctehid imamlar, geliştirdikleri icma teorisiyle, hem kendi zamanlarına kadar yaygın olarak nakledilegelen uygulamaları sağlama almışlar, hem de (yöneten ve yönetilen) herkes için bağlayıcı olacak bir otorite tesis etmeyi başarmışlardır.

Sünnetin Kur'an'ı mevcut şartlara uyarlama ve uygulama ameliyesi olarak değil, onu bütünleme aracı olarak görülüp, icma'ın da bu ikisini kat'ileştiren bir mekanizma olarak kabul görmesi, olumlu yönleri yanında, bir yönüyle serbest hukuki düşüncenin (ictihad) alanının gitgide daralmasına yol açmıştır.

Geleneksel ictihad anlayışı ve bu anlayışla üretilen fıkhî çözümler, fukahanın 'Allah adına konuşma' paradigmasının izlerini taşır. Bu anlayışın tezahürlerini değişik biçimlerde fıkıh ve fıkıh usulü literatürü içerisinde görmek mümkündür. Müftînin 'Allah'tan haber veren / Allah adına konuşan kişi' olarak vasıflanması; hükmün '*Şari'in hitabı*' olarak tanımlanması ve hatta devlet başkanının 'Allahın yeryüzündeki gölgesi' olarak algılanması bu paradigmanın tipik açılımlarıdır. Bu anlayışın temelinde teorik olarak Allah'ı, pratik olarak Kitab'ı merkeze almak ve O'nu hakim kılmak gibi olumlu ve masum bir düşüncenin yattığı bellidir. Bu düşünce, beşerî çabayla üretilen fıkhî çözümlerin (hukukun), inanan insanlar tarafından kolaylıkla ve içten gelerek kabul edilmesi, benimsenmesi ve uygulanmasını sağlamıştır. Üretilen çözümlerin nihaî tahlilde Allah'a atfedilmesinin olumlu sonuçları yanında, bazı olumsuz sonuçları da olmuştur. Bir kere, beşerî çabayla, farklı zaman ve zemindeki farklı toplumsal şartlar bağlanımda üretilen çözümlerin, bir dönemden sonra kutsanması, tüm zamanlar ve zeminler için sabit ve değişmez hükümler gibi algılanması, yanlış olarak, bu anlayıştan kaynaklanmıştır. İctihadi çözümlerin ve genel olarak fıkhın 'bilgi' değil,

'zann' olduğu gözardı edilmiş, zann bilgi yerine geçirilmiştir. Bir bakıma fıkıh, gitgide şeriat hatta din gibi değerlendirilmeye başlanmıştır.

Mevcut donukluk ve tıkanmayı aşmak üzere iki yüzyıldır İslam dünyasında ictihad kapısının kapalı olmaması ve ictihad edilmesi gerektiği yönünde söylem ve söylevlere şahit olunsa da, bunun kim tarafından ve nasıl yapılacağı konusunda işe yarar bir oluşum ne yazık ki ortaya çıkmamıştır. Son onyıllarda değişik konularda ortaya atılan görüşlere bakıldığında kiminin zahirilik, kiminin batınilik özellikleri taşıdığı kolaylıkla görülecektir. Şianın masum imamlara atfettiği yetkiyi başka kisveler altında kendilerinde görenlerin veya salt lafıza ve zahire bağlanıp kalanların yapabileceği bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Çözüm 'değişim içinde devamlılık' ve 'değişerek kendisi kalmak' düşüncesiyle çelişmeyen, kendi içinde tutarlı, sistematik bütünlüğe sahip, eleştiren ve eleştirilebilen ekollerin oluşması ve ictihadların bu çerçevede yapılmasıdır.

"İslâm" ve "Müslüman" Kavramları Açısından Din-Bilim ve Siyaset İlişkilerinin Anlamı

Yrd.Doç.Dr.Talip ÖZDEŞ

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi

İslâmiyet'in, çoğu defa bizzat kendi müntesipleri tarafından bile doğru algılandığını söylemek gerçekten zor görünmekte, bu konuda birtakım açmazlar ve tıkanıklıklar yaşanmaktadır. Yanlış algılama, insan-din ilişkisinde yanlış temele oturan düşünce ve davranış bozukluklarını meydana getirerek psikolojik ve sosyal problemlere, çatışmalara yol açmaktadır. Biz bugün çok boyutlu olan bu çatışmalara mâruz bulunmaktayız.

İnsan ve toplumun manevî hayatının temelini oluşturarak psikolojik ve sosyal hayatını etkileyen "din" gerçeğini gereksiz saymak onu ortadan kaldıramaz. Nitekim pozitif bilimlerin gelişmesiyle kaynağı ilahî olan dinler dahil diğer bütün geleneksel dinlere insanların ihtiyacı kalmayacağı şeklindeki paradigma, bilim ve teknolojideki hızlı gelişmelere rağmen bütün dünyada yükselişe geçen dînî eğilimler karşısında önemini kaybetmiş gözüküyor. Ancak şimdilerde önemini kaybetse de bir zamanlar Batı'da ortaya çıkan birtakım felsefî düşünce ve hareketlerin din (özellikle Hristiyanlık) konusunda getirdikleri tenkid ve değerlendirmelerin Müslüman toplumlar üzerinde hâlâ etkili olduğunu farkediyoruz. Halbuki İslâmiyet dahil her dini, kendi orijinal kaynaklarına inerek içerisinde doğup geliştiği kendisine özgü sosyal ve tarihî şartlarla beraber ele alıp değerlendirmek, birbiriyle ortak yönleri bulunmakla beraber birini diğerinden ayıran esaslı ve özgün yönlerinin de bulunabileceğini hesaba katmak açık bir lâzımedir.

Batı kültürü ve tarihindeki bilim-din çatışmasının, bu çatışmanın tarihî seyrinin ve ortaya çıkardığı sonuçların genelleme yolu ile İslâm kültürü ve tarihine yansıtılması zihnî bir kayma eseridir. Batı'daki bu çatışmanın arkasında bizi hiç ilgilendirmeyen yüzlerce sebep vardır. Batı'nın dinle hesaplaşmasını Müslüman aydınlar kendi dinlerinde mevcut vehmetmişler ve sonuçta kendine yabancılaşma ve kimlik kaybı dediğimiz şey ortaya çıkmıştır. Bu yabancılaşma aydın-halk, devlet-toplum uyuşmazlığına ve toplumun belli kesimleri arasındaki kutuplaşmaya zemin hazırlamıştır. Namık Kemal gibi bazı aydınlar bu gelişmeye tepki gösterip yanlışlığa dikkat çekmelerine rağmen[1] Batı'nın bilim ve teknik seviyesine ulaşma özlemi ve gerçekte gösterilmesine ihtiyaç duyulan çağdaşlaşma gayreti "modernizm" haline gelerek ideolojik bir mahiyet kazanmış ve yanlış bir mecraya sürüklenmiştir. Mehmet S. Aydın'ın konuyla ilgili değerlendirmesi, problemin özünü kavrama yönüyle dikkat çekicidir:

"Bilindiği gibi bilimsel faaliyet, birbiri ile bağlantılı geniş ve zengin bir beşerî faaliyetler alanının toplamından oluşmaktadır. Bilginin kaynağı, değeri, yorumlanması, üretimi, tüketimi, alınması, satılması gibi pek çok şey bilimsel faaliyetin içinde yer almaktadır. Bilim kültürün bir parçasıdır. Dolayısı ile onu öteki kültür unsurlarından ayırmanın mümkün olup olmadığı ciddi bir problem olmuştur... Az önce de işaret edildiği gibi, bilimsel faaliyet "salt bilgi üretimi"nin dışında birçok başka çabaları da içine almaktadır. Bu çabalar, söz gelimi, ***Aydınlanma Döneminde*** *ve daha sonraki pozitivist akımlarda hakim duruma gelen bir rasyonellik anlayışı geliştirmiştir. Bu rasyonellik olması gereken yerde olsaydı, belki ciddi sıkıntılar doğurmayabilirdi. Ama öyle olmadı."*[2]

Rasyonellikte mübalağa, aklın duygulardan, içgüdülerden ve ruhî enerjiden ayrılarak mütalaa edilmesine, dinamik insan realitesinin statik bir konuma in-

---

1 Bkz. Namık Kemal, Renan Müdafaanamesi, (yay. Fuad Köprülü), Ankara 1962.

2 Mehmet S. Aydın, "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", Türk Yurdu, c. 17, sayı 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s. 14-15.

dirgenmesine, kişiliğin parçalanarak bozulmasına, insan hayatına bağlı duyguların, içgüdülerin ve yüksek ideallerin ihmaline yol açmıştır; sıkı soyutlamalar, insan tabiatının ifrat derecede analiz edilerek bölümlere ayrılması, hayatın bütün yönlerine şamil din olgusunu gereği gibi kavramaya yeterli olamamıştır.[3] Modernleşmenin ideolojik tabiatı[4], geleneklerin dışlanması, din ve maneviyata menfî bakış, kapıların aşkın olana kapatılması, akılla vahyin birbirine rakip hale getirilerek aklın vahye üstün kılınması, ahlâkî ve estetik yargılara yan gözle bakılması, Müslüman ülkelerde geniş halk kitlelerinin ve yerli unsurların bir tepki olarak devlete ve siyasete, aydınlara sıcak bakmamalarına, ortaya atılan birtakım projelere gönülsüz bakmalarına yol açmıştır. Bu hâlet-i rûhiyenin yaygın şekilde kendi iç dünyasına dönmeyi, kimliği muhafaza amacı ile geleneksel ve tarihî unsurlara sıkı sıkıya bağlanmayı teşvik etmesi anlaşılır bir vakıadır.

Gelenek ve Din

Modernizm karşısında gelenekçilik, kutuplaşmanın diğer ucunu oluşturmaktadır. Gelenekçiliği, dinin, tarihin belli bir döneminde sahip olunan anlayış ve davranış şekilleriyle, kültür yapısı ve müesseselerle özdeşleştirilmesi, o dönemde dine getirilen yorumların ve sahip olunan anlayışların mutlak ve değişmez doğrular olarak kabul edilmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Gelenekçiliğin, özünde ahlâkîlik, marifet ve fıtrata uygunluk olan İslâm'ın evrensel mesajlarının gölgelenmesinde rol oynadığını, önce bu dinin temel kaynağı olan Kur'an'ın ve sonra da onu belli ölçüde açıklayan peygamberî sünnetin doğru bir şekilde algılanmasına engel teşkil ettiğini söylemek kanatimizce yanlış olmaz. Aslında din-insan ilişkisinde , dinin insan ve toplum üzerinde etkileri olduğu kadar insan ve toplumun, içerisinde yaşanılan çevrenin, sahip olunan kültür ve geleneklerin izlenen siyasetlerin de din üzerinde etkilerinin olması tabiî karşılanmalıdır.[5]

Ancak çok defa bu etkileşimin, dinin dejenere edilmesi, ilahî mesajların beşerî anlayış ve yorumların, gelenek ve hurafelerin içerisinde kaybolması doğrultusunda geliştiği söylenebilir. Tarih, nice ilahî hakikat ve doğruların mitolojiler içerisinde kaybolarak tanınmaz hale geldiğine şahittir. Bu değişme ve dejenerasyon, kasıtlı tahriflerin etkisiyle olduğu kadar, insan-din ilişkisinin tabiî bir sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Nitekim Kur'an bu gerçeğe dikkat çekerek daha önce birtakım kavim ve toplulukların düşünmeksizin körü körüne atalarının dinine tâbî olduklarına, halbuki onların peşinden gittikleri atalarının da yanlış yolda olabileceklerine işaret etmekte ve adetâ gelenekçiliğin tenkid sınırlarını çizmektedir:

"Onlara, 'Allah'ın dinine uyun' denilince, 'Hayır, biz atalarımızı yapar bulduğumuz şeye (atalarımızın yoluna) uyarız' derler. Ya ataları bir şey akledemeyen ve doğru yolda olmayan kimseler idiyseler?"[6]

Aşağıdaki âyette de insanların din adamlarına, ilim adamlarına ve hatta peygamberlerine saygı ve teslimiyette çok aşırı giderek onları eleştirisiz bir şekilde mutlak doğru kabul etmelerinin, her şeyin üzerinde yüceltmelerinin yanlışlığına dikkat çekilmiştir:

"Allah'ı bırakıp bilginlerini ve ruhbanlarını ve Meryem oğlu İsa'yı Rablar edindiler. Halbuki hepsine de tek İlah'a kulluk etmekten başka bir şey emrolunmadı. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, bu insanların ortak koştukları şeyden uzaktır."[7]

Kur'an vahyini ve İslâm'ı, bir zamanlar ortaya çıkan siyasî, hukukî ve ekonomik sistemlerle, geleneklerle özdeşleştirmenin İslâm toplumlarının en önemli açmazlarından birini oluşturduğu kanaatindeyiz. Bilgi birikiminin ve nesilden nesile intikal eden beşerî tecrübenin değerlendirilmesinde ve intikalinde geleneklerin, bir zamanlar sahip olunan anlayış ve zihniyetlerin önem taşıdığını kabul etmeliyiz. Çünkü gelenekler bizim üzerinde yürüyebileceğimiz zeminin oluşumuna hizmet ederler. Ancak onların, ortaya çıktıkları tarihi dönem ve şartların da göz önüne alınmasıyla kritik edilip yeniden yorumlanmalarının, bu konuda gerekli zemin ayıklamasının yapılması bakımından zarurî olduğunu düşünüyoruz. Böyle bir dikkat vetiresinden sonra İslâm-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanmasında "İslâm" ve "Müslüman" kelimelerinin a-nalizi anahtar görevi yapacaktır.

---

3 Bkz. Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, Ankara 1972, s. 58. Rasyonalizmin bu yönünün daha geniş ve felsefî değerlendirilmesi için bkz. M. Zaki Kirmânî, "Science and Technology and The Revival of Islam in Contemporary World", Journal of Islamic Science, Vol. 12, No. 1, Jan-June 1996, s. 46-49.

4 İslâm toplumlarında büyük sarsıntılara sebep olan modernizmin Batı'da nasıl algılandığı hakkında bkz. Mohammad Mumtaz Ali, "The Concept of Modernization: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", The American Journal of Islamic Sciences, Vol. 14, Spring 1997, No. 1, s. 14-19.

5 Bkz. Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, Ankara 1968, s. 128-132; Yümni Sezen, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İstanbul 1990, s. 191-228.

6 el-Bakara, 2/170.

7 et-Tevbe, 9/31.

İslâm ve Müslüman

"İslâm" kelimesi "s-l-m" kökünden türemiş olup sözlükte başlıca "teslimiyet", "boyun eğme", "tevekkül etme", "barışıklık" anlamlarına geldiği gibi Allah'ın Hz. Muhammed aracılığı ile bütün insanlığa gönderdiği, onları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı amaçlayan dinin adıdır. "Barış" anlamına gelen "silm" kavramı ve yine "barış", "sağlık", "afiyet", "esenlik", "güven", "emniyet" ve "kurtuluş" anlamlarına gelen "selam" ve "selamet" kavramları da aynı kökten türemişlerdir. İslâm'ın diğer bir adı da "silm"dir.[8] İslâm'ın ana kaynağı Kur'an, Hz. Peygambere yaklaşık 23 yılda vahiy yoluyla indirilmiş, daha önce gönderilen bütün peygamberlerin ve kutsal kitapların (aslî şekilleriyle) doğruluğunu tasdik eden, zamanımıza kadar hiç tahrif olmadan gelmiş kitabın ismidir. Dinin açıklanmasında ve yorumunda kaynak itibariyle Kur'an'dan sonra gelen sünnet ve hadisler ise, Kur'an'a göre izâfî bir konumda olup, tarifi, kapsamı, boyutları ve kuvvet derecesi üzerinde ihtilafların olduğu, münakaşaların yapıldığı bir alanı teşkil etmektedir.

"Müslim" veya "Müslüman" kavramları ise aynı kökten ism-i fail vezninde gelip kendisine din olarak İslâm'ı seçen, icmâlî anlamda Allah'a, Hz. Muhammed'e ve başta Kur'an olmak üzere onun Allah'tan getirdiği şeylere iman eden kimsenin vasfıdır. Böylece "İslâm" kavramında nesnellik ağırlık kazanırken, "Müslüman" kavramında öznellik öne çıkmaktadır. Yani Kur'an, organizasyonunun Allah tarafından yapıldığı kavram ve ifadelerle mutlak, aşkın ve değişmez olarak insanların gözleri önünde dururken, onun muhatabı olan ve onu anlamaya çalışan insan subjektif bir varlık olup algılama gücü, bilgi vasıtaları ve kabiliyetleri sınırlıdır. Ayrıca insanın içerisinde yaşamakta olduğu coğrafî ve kültürel çevrenin, sosyo-ekonomik ve politik şartların, sahip olduğu mesleğin onun sadece Kur'an'ı değil, sünnet de dahil dinin bütününü algılamasında ve yorumlarında etkili olduğu bilinmektedir. Böylece Müslüman-din ilişkisinde Kur'anî kavramlar aynı kalmakla beraber içerikleri (onlara yüklenen anlamlar) değişmektedir. Yazılan yüzlerce tefsirin veya ortaya çıkan tefsir ekollerinin varlığı bunun bir kanıtıdır.[9] Buradan hareketle din konusunda beşer tarafından getirilen hiçbir yorumun izâfîlikten kurtulamayacağını, tarih içerisinde ortaya çıkan siyasî, ekonomik, hukukî hiçbir sistemin ve kurumun İslâm'la özdeşleştirilemeyeceğini söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse "İslâm" teoriyi ihata ederken, "Müslüman" bu teorinin tarihi vetire içinde kazandığı pratiğin ismi olmaktadır ve şüphesiz kriter o-larak Müslüman yerine İslâm'ı seçmek daha doğru olacaktır.

Bütün bu açıklamalardan sonra, din (İslâm)-bilim ve siyaset ilişkisinin doğru algılanıp değerlendirilmesinde Kur'an'ın merkeze alınması gerekli hale gelmektedir. Ancak bu şekilde, zihinlerde bir türlü yerine oturtulamayan, çoğu defa toplumun gündemini oluşturarak üzerinde yerli-yersiz tartışmaların yapıldığı bir konuda, düşünce ve değerlendirmelerin üzerinde seyretmesi gereken Kur'ânî çerçeve ve ana çizgiler belirlenip problemin çözümünde yardımcı olunabilir. Konunun doğru algılanması, toplumca özlenen uzlaşma zemininin oluşmasına hizmet edecektir. Hatta bu mesele bugün sadece Müslümanları değil, bütün bir dünyayı ilgilendirmektedir.

İslâm-Bilim İlişkisi

"Tevhid" (Allah'ın birliği) prensibini esas alan İslâm, Allah, evren ve insan ilişkisini bu prensibe uygun olarak bütün boyutlarıyla ele almakta; böylece madde-mânâ, ceset-ruh, fert-toplum, dünya-ahiret dengelerini kurmakta ve ayrıca epistemolojik olarak vahyin temsil ettiği bilgi çeşidinin yanında akla, duyulara ve ilhama da gerçek değerini vererek onları bulunmaları gereken konuma oturtmaktadır. Bunun içindir ki Kur'an, evrende meydana gelen fizikî, biyolojik, psikolojik, sosyal vd. bütün olaylara ve onlarla ilgili genel kurallara, onların birbirleri ile olan ilişkilerini koparmadan, genelde ayrıntı ve sistematiklerine girmeden işaret etmektedir. Amaç, bütün bu oluşumların, her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi Allah'la olan bağlantılarını kurarak düşünceye yol göstermek ve böylece insanların hidayete ulaşmalarına, doğru düşünmelerine yardımcı olmaktır. Kur'an yer ve göklerde olan her şeyi, meydana gelen hadiseleri ve onlara hükmeden kanuniyetleri, insanı Allah'a ulaştıran âyetler (işaretler) olarak vasıflandırmak suretiyle[10] birçok

8 "İslâm", "silm", "selam" ve "selamet" kavramlarının ihtiva ettikleri anlamlar için bkz. Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr, Lisânu'l-Arab, Beyrut ty., c. 12, s. 289-295; Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic, (Edited by J. Milton Cowan), 3. Baskı, Beyrut 1980, s. 424-425; "İslâm" ve "Müslim" kelimelerinin Kur'an'daki kullanımları için ayrıca bkz. Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı (çev. Adil Çiftçi), Ankara 1997, s. 4-10.

9 Bu konunun geniş değerlendirilmesi için bkz. Celal Kırca, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, İstanbul 1993, s. 1-19.

10 Mesela bkz. Yunus,10/6, 67; er-Ra'd, 13/3-4; İbrahim, 14/15; en-Nahl, 16/12, 79. Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, (çev. Süleyman Ateş), Ankara ty., s. 126-132.

âyette insanı yaratılanlara ve olaylara dikkatle bakıp gözlem yapmaya[11], onlar üzerinde tefekkür ederek akıl yürütmeye[12] davet etmektedir. Kur'an'ın indiriliş amacı olayların ve bilimlerin sistematiğine girmek değil, insanlara yol göstermektir.[13] Kur'an, Allah'ın ilim ve iradesinden insanların anlayış ve kavrayış ufuklarına inerken kıyamete kadar gelip geçecek bütün insanlara hitabedecek, onları düşündürüp araştırmaya sevk edecek ve yönlendirecek bir üslupla nazil olmuş, ilgi çekici çağrışımlarla onları bilgilendirmeyi amaçlamıştır.

"Mesela Kur'an'da akıl ve aklı kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65 kadardır. Cehaleti, bilgisizliği yeren âyetlerin sayısı da 25 kadardır. Bunlara ilaveten Kur'an, kendisini ilim ve hür düşünce ile çelişmekten uzak tutan birçok genel kurallar da getirmiş, bilgilerin araştırılıp tespit edilme, açıklanıp sistematize edilme işini insanlara bırakmıştır."[14]

Bu yönlendirmeler sonucudur ki, daha ilk devirlerden itibaren Müslüman müfessirler, özellikle âyet ve hadislerin yanında akla ve tefekkür etmeye büyük önem veren "dirayet tefsirleri", Kur'an'ın kozmik âlemle ilgili (kevnî) âyetleri üzerinde durmuşlar, insanların da bir parçası olduğu evrendeki düzen ve mükemmelliğe, varlıklar arasındaki uyum ve insicama dikkat çekerek bütün bunları, Allah'ın ilminin, irade ve kudretinin sınırsızlığını, yaratıcılığının büyüklüğünü gösteren âyetler olarak yorumlamış ve tahkîkî imanı teşvik etmişlerdir.[15] Sonra İslâm'a göre gerçek (tahkîkî) iman, marifete (bilgiye) dayalı, eşya ve olaylardaki sır ve hikmetleri, ilahî sünnetleri (kanunları) vahyin yol göstericiliği, duyular, akıl yürütme ve ilham yoluyla kavrayarak ulaşılan imandır.[16]

İnsanların her devirde Kur'an âyetlerine yaklaşıp dini yorumlamlarken o dönemde sahip olunan bilgi seviyesi ile doğru orantılı davrandıklarını vurgulamak da gerekir. Halbuki Kur'an, aşkınlığıyla, sunduğu mesajlar ve hedef kitlesi itibariyle sadece gönderildiği çağın insanına değil, daha sonraki bütün çağların insanlarına da hitabeden evrensel bir kitaptır.[17] Kur'ânî bilginin sahası ve sınırı, Kur'an'la sınırlı olsa da, içeriği çok geniş ve çok yönlüdür. Bu bilgilerin muhatabı insan olduğu için, başta insan olmak üzere, insanın ilişkide bulunduğu bütün varlıklarla ilgili bilgiler Kur'an'da mevcuttur. Ancak bunlar, Kur'an'ın gönderiliş amacına uygun olarak Allah tarafından seçilen bilgiler olup genellikle temel ilke ve prensipler halinde ayrıntıdan ve detaylardan uzak tutulmuşlardır. Yoksa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bilim dallarına ait bütün bilgiler ve ayrıntılar Kur'an'da mevcut olmadığı gibi, verilen bilgiler sistematik de değildir. Bu bilgilere dayanarak sistem kurma görevi ve işlevi insana aittir. Mesela Kur'an'da hukukî hükümler bulunmakla beraber Kur'an sistematik bir hukuk kitabı değildir ve diğer ilimler ve sistemler için de aynı şey söylenebilir. Böylece Kur'an vahyi değişmeden kaldığı halde bilimlerin sonuçlarına ve seviyesine göre insanlar tarafından âyetlere yapılan yaklaşımlar ve getirilen yorumlar izafî olup zaman içerisinde Kur'an'ın özüne ters düşmeden değişip gelişmek durumundadır. Bir zamanlar bilim ve teknikte çağına göre ileri bir düzeyde olan Müslümanların daha sonra içerisine düştükleri gerileme, İslâm-bilim çatışmasıyla değil, dini yanlış anlayıp yanlış yorumlama ve önceleri çok canlı bir şekilde devam eden düşünme ve ictihad faaliyetlerinin birtakım nedenlerle kesintiye uğraması sonucunda bilimde taklitçiliğin egemen olması ile açıklanabilir. İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisini birbirine karıştırmamak gerekir.[18]

"İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemesinde, Kur'ânî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir. Bir Batılı yazar şu tespitinde haklıdır: Batıda fikir alanında yer alan her değişmede İslâm tarihinin derin tesirlerini görmek mümkündür. Fakat bu tesir, modern dünyanın bariz vasfını, gücünü ve kesin zaferinin kaynağını meydana getiren tabiat ilimlerinde (pozitif bilimlerde) ve bizzat ilmî zihniyette görüldüğü kadar başka hiçbir yerde görülmedi."[19]

Bütün bu açıklamaların ışığında, daima din-bilim çatışmasına sahne olmuş Batı tarihini, aklın ve araş-

11 el-Gâşiye, 88/17; el-A'râf, 7/84, 103; Yunus, 10/39, 73; en-Neml, 27/14, 51; Âli İmrân, 3/137, el-En'âm, 6/11.

12 el-Bakara, 2/73, 76, 242; Âli İmrân, 3/65, 118; el-En'âm, 6/32, 151; el-A'râf, 7/169; Yusuf, 12/2, 109; er-Ra'd, 13/3; en-Nahl, 16/12.

13 el-Bakara, 2/2.

14 Celal Kırca, Kur'an ve Bilim, İstanbul 1996, s. 32-33.

15 Mesela zamanımıza kadar ulaşan dirayet tefsirlerinin ilk ve özgün örneğini veren büyük Türk müfessiri ve kelamcı Semerkantlı Ebu Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944), Kur'an'ın bu tip âyetlerine yaşadığı döneme göre çok tutarlı ve rasyonel yorumlar getirmiştir. (bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, Te'vilâtu'l-Kur'an, (yazma) Selimağa Kütüphanesi no. 40, vr. 76 a-76 b, 103 b-105 b, 205 a, 321 a, 334 a, 423 b, 442 b, 477 b, 560 b, 568 b.

16 Bkz. Ebu Mansûr Muhammed b. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, (tahkik ve mukaddime Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3-11.

17 Sebe, 34/28; İbrahim, 14/1; ez- Zümer, 39/41.

18 Konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz. Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, (çev. Salih Akdemir), Ankara, 1995, s. 125-196.

19 Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, 3. Baskı, İstanbul 1992, s. 281.

tırmanın bittiği yerde saçma (absurd) olana inanmayı imanın temeli haline getiren Batı'nın din ve iman anlayışını, bu anlayışın doğal bir sonucu olan din-bilim çatışmasını İslâm'a yansıtmak ilmî ve objektif bir esastan mahrumdur. Çünkü İslâm ve Hristiyanlık iki farklı tarihî tecrübe geçirmiştir ve bu tecrübelerin aynîleştirilmesi oldukça kaba bir metod hatasıdır. Batı, sahip olduğu birçok paradoksun yanında din (özellikle Hristiyanlık)-bilim çelişkisine de sahne olmuş[20], insan ve toplum hayatında olması gereken dengeleri bütünlük içerisinde bir türlü kuramamıştır.

Müslümanlar[21] açısından Kur'an'ın sadece literal okunması, eski müfessirleri ve din bilginlerini körü körüne taklit, zamanın meselelerini ele almaksızın İslâm'ı sadece ibadetlerin mekanik riyazetine ve birtakım şekillere indirgeme alışkanlığı problemleri çözmeye ve onları yeniden bilim ve medeniyetin öncüleri haline getirmeye yetmemektedir. Artık bilimlerin "dinî olanlar" ve "dinî olmayanlar" şeklinde geleneksel bir ayrıma tâbî tutulmasının anlamsızlığı görülmüş olmalıdır. Çünkü hayat ve kainata bakışta Allah'ı merkez alan bir din, kültür ve dünya görüşü için bütün bilimler bir boyutta mutlaka Allah'la bağlantılı olmak durumundadır. Dünyamızda her alanda meydana gelen olaylar ve gelişmeler, vahyin ışığında, aklın, sağlam geleneklerin ve bütün bir beşerî tecrübenin rehberliğinde ele alınarak yeniden yorumlanmalıdır. İslâm ancak bu şekilde vadesini doldurmuş birtakım geleneksel ve tarihî unsurlardan ayıklanmış canlı bir mesaj olarak insanlığa sunulabilir ve tarihte yeni bir çığır açabilir. Çünkü Müslümanlar böyle bir tarihî tecrübeye sahip bulunuyorlar. Onlar İslâm vahyinin ruhuna sadık kalarak Eski Yunan'ın zenginleştirdiği bilim ve felsefeyi alıp özümlemişler, onları birtakım kültür unsurlarından da tecrit ederek geliştirmişler ve bir insanlık mirası olarak Batı'ya sunmuşlardır. Bu mirasın Ronesans ve Reform hareketlerinde ne kadar hayatî bir rol oynadıkları bilinmektedir.[22]

Yukarıda işaret edilen dönemde (Ortaçağ'da) İslâm dünyası vahyi esas alan, akla ve tecrübeye dayalı güçlü bir tefekkür zenginliği ve bilgi birikimi oluşmadan önce, her sahada meydana gelen hızlı değişmelerin de etkisiyle şimdilerde olduğu gibi fikrî ve kültürel bir sarsıntı içerisine düşmüş, siyasî istikrarını kaybetmiş, birçok meydan okumalarla karşı karşıya kalmıştır. Ancak çok geçmeden, bazı sapmalar olsa da, o güne kadar gelen bütün bir bilgi birikimi, felsefî tecrübeler, farklı telakkiler özümlenerek vahyin ışığı altında ve diğer bilgi vasıtalarının da en verimli bir şekilde kullanılmasıyla tekrar yorumlanmış ve böylece hakim bir konuma gelinmiştir. Mâturîdî (ö. 333/944)'nin, Gazâlî (ö. 505/1111)'nin, Fahreddîn Râzî (ö. 606/1208)'nin, Fârâbî (ö. 339/950)'nin, İbn Sina (ö. 428/1037)'nın, İbn Rüşd (ö.595/1199)'ün ve burada isimlerini zikretmediğimiz, her birisi kendi sahasında otorite olan birçok bilim adamının yetişmesinde bütün bu çalkantıların ve meydan okumaların, beşerî birikimin rolü büyük olmuştur.

Garaudy'nin de ifade ettiği gibi[23] yaşayan bir İslâm'ın, bilimlerin gelişmesi üzerine Kant'tan Bachelard'a, Büyük Batılıların tenkitçi düşüncesi ile, Hind'in Upanişadlar'ından Tchouang-Tseu'un Taoizmine, Kierkegard'dan Dostoyewski'ye kadar ilahî buûtları tanıyan ruhun büyük kâşifleriyle kendisini zenginleştirmesi, insanlığın başlangıcından günümüze kadar uzanan süreçteki tevhîdî çizginin izlerini yakalaması gerekmektedir. Derûnî hayata ve bütün insanlığın manevî hayatına bu şekilde bir açılma, İslâm dünyasındaki bilimlerin rönesansının aslî yolu olacaktır. Ancak bu şekilde "Hikmet mü'minin yitik malıdır, onu nerede bulursanız alınız"[24] hadisinin rûhuna uygun bir şekilde davranmak mümkün olacaktır.

İslâm-Siyaset İlişkisi

Daha önce de vurguladığımız şekilde İslâm-bilim ilişkisi ile Müslüman-bilim ilişkisi birbirinden farklı olduğu gibi, İslâm-siyaset ilişkisi ile Müslüman-siyaset ilişkisi de farklı tabiatta tezahür eder. Ancak çoğu defa bu konuların birbirine karıştırıldığına, birinin diğerinin yerine geçirildiğine şahit olunmaktadır. Beşerî zaaflar, yanlış metoda dayalı yanlış anlamalar, yanlış yorumlar ve birtakım gelenekler doğrudan İslâm'la özdeşleştirilme yönüne gidilmektedir. Müslüman ülkeler için, görünürde dinsiyaset ilişkisinden kaynaklanan bazı problemler, tarihte olduğu gibi günümüzde de gündemin ilk sırasını işgal etmektedir. Bu problemlerin ortaya çıkmasında, başta

20 Batı'daki din-bilim çelişkisi için bkz. E. Boutroux, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (çev. Hasan Katiboğlu), İstanbul 1988, s. 1-43; Aydın, a.g.e., s. 263-270.

21 "Müslümanlar" kavramı ile siyasî eğilimleri, dünya görüşleri, hayata bakışları, mezhebî ve etnik kimlikleri ne olursa olsun, kendisini Müslüman olarak kabul edenleri kasdediyoruz.

22 Bkz. Aydın, a.g.m., s. 16; Roger Garaudy, Yaşayan İslâm, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995, s. 23-47.

23 Bkz. Garaudy, a.g.e., s. 82.

24 Bu hadisin bir varyantı için bkz. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, Sünen, İlim, 19; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid b. Mâce, Sünen, Zühd, 15

Kur'an olmak üzere İslâmî kaynaklara atomik (parçacı) ve pragmatist bir metodla yapılan yaklaşımların rolü olduğu kadar, kabilecilk anlayışlarının, sahip olunan kültür ve siyasî geleneklerin etkisiyle özgün bir siyasî yapının oluşturulamamasının da etkili olduğu kanaatindeyiz.

Din-siyaset ilişkisinde dinin aleyhine, siyasetin lehine oluşabilen dengesizlik sadece İslâm için değil, diğer büyük dinler için de problem olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Musa peygambere gönderilen ve özünde insanlığı tevhid'e çağıran bir dinin bazılarının ellerinde Yahudi ırkçılığına ve Siyonizme dönüşmesinin; Hristiyanlığın, içerisinde dünyevî çıkarları, sömürü istek ve arzularını barındıran Haçlı Seferlerine veya daha modern bir görünüm içerisinde Oryantalizm'e tahvil olmasının, toplumlar ve dinler arasında kurulması gereken uzlaşma zeminini ortadan kaldırarak menfî tesirleri hala devam edegelen nice büyük felaketlere, yıkıntı ve katliamlara yol açtığı herkesin malumudur. Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların her iki grubuna da (biri imanı, takvayı, bilgi ve barışı, güzel ahlakı öne çıkararak Allah'ın rızasını arayan grup; diğeri menfaatçılığı, kin, düşmanlık ve fitne politikalarını dînî bir görünümle gerçekleştirmeye çalışan grup) göndermeler yapmaktadır.[25]

Müslümanlar açısından, Hz. Peygamber'in 632'de Medine'de vefatından günümüze kadar devam edegelen tarihî süreç içerisinde problem olan bu meselenin çözümünde, bir bütün olarak vahyi, aklı, bilgi ve ahlakı siyasete egemen kılmanın, mutlak ve evrensel olanla olmayanı birbirinden ayırmanın, geleneksel ve beşerî olanla dini özdeşleştirmemenin çıkış noktasını oluşturduğunu düşünmek mümkündür. Aksi halde siyasetin bütün bir dînî anlayışın, yorum ve hayatın merkezine alınması, dinin özünden uzaklaşılarak onun evrensel ve ahlâkî boyutunun geri plana itilmesini beraberinde getirebilir. Mesela günümüzün Afganistan örneği ile, özünde tek ve aşkın olana imanı, adaleti, güzel ahlakı ve bilgiyi esas alan, barışı öne çıkararak Müslümanları birbirlerinin kardeşleri olarak vasıflandıran İslâm'ı doğru algılamak zor gözükmektedir Bir dönemin anlayış ve uygulamaları, o uygulamaların dayandığı izâfî yorumlar, bütün hayata onlarla bakılan ve mutlak doğrular olarak kabul edilen ideolojiler haline dönüştürüldüğünde, özü iman, bilgi ve ahlakla düğümlenen bir din siyasî bir ideoloji gibi sunulduğunda, en büyük zararı, o dine karşı olan düşünceler değil, aynı dinin bizzat kendisi çekmektedir.

25 Mesela bkz. el-Bakara, 2/62; el-Mâide, 5/69; el-Bakara, 2/109-114, 120.

"Tarihin bize öğrettiği şudur: Büyük dinler kendi mensuplarının ihtilaflarından, özellikle din-siyaset bağlamında ortaya çıkmasına sebep oldukları ihtilaflardan çektikleri kadar kendi muhaliflerinden çekmemişlerdir."[26]

Felsefî yönü ağır basan Mu'tezile[27] de dahil İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan birtakım ekolleri, salt dînî ve felsefî oluşumlar olarak görmek aldatıcı olabilir. Tekamülleri zaman içerisinde oluşan Şia[28], Haricîlik[29], Mu'tezile gibi İslâm tarihinde çok önemli rol oynayan her ekolün doğuşunun, ya doğrudan doğruya, ya da ağırlıklı olarak siyaset ve imamet gibi nedenlerden kaynaklandığını söylemek yanlış olmaz. Nitekim olayların, fikrî ve îtikâdî oluşumların tarihî seyirleri içerisinde incelenmesinden, siyasî ve îtikâdî ekollerin, dînî sebepler ve insanların kendilerinden kaynaklanan sebepler yanında, kendilerini ortaya çıkaran sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve politik şartların ürünü oldukları ortaya çıkmaktadır.

Yönetim ve siyasî otorite meselesi Hz. Peygamber'in 632 yılında vefatı ile beraber hemen Müslümanların gündemine girmiş, tartışma ve ihtilaflara neden olmuş, gayet tabiî olarak asırlar boyu zihinleri meşgul etmiştir. Hz. Ebubekir'in Medine'de halife seçilmesiyle beraber bazı kabilelerin merkezî hükümete zekat vermek istememesi (Ridde olayları) ve birtakım yalancı peygamberlerin ortaya çıkması gibi bazı olaylar dînî içerikli olduğu kadar, aslında merkezî otoriteye karşı tavır alma ve karşı çıkış olarak da değerlendirilebilir.[30] Hz. Osman

26 Aydın, a.g.m., s. 18.

27 Mu'tezile, Emevîler döneminde ortaya çıkan, fakat asıl etkisini Abbâsîler döneminde gösteren ekollerden biridir. Mu'tezile mensupları Müslümanlar arasında İslâm rasyonelistleri olarak tanınırlar. Onlara göre akıl her şeyin ölçüsüdür. Şayet akılla nakil çelişirse, nakil te'vil edilir. İlk defa Yunan Felsefesinden nakiller yapan ve onu İslâmiyet boyası ile boyayan Mu'tezile olmuştur. (bkz. Celal Kırca, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, İstanbul 1993, s. 115.)

28 Şia, imametin (devlet başkanlığının) Hz. Peygamber'den sonra gizli veya açık bir nassla Hz. Ali'ye geçtiğine inanan ve ona tâbî olduklarını söyleyen siyasî grubun adıdır. İslâm'ın politik yönünün, özellikle devlet başkanlığı görevini ön planda tutan ve sistemini buna göre kuran Şia, imamet, velayet ve masumiyet teorilerini geliştirmiştir. Bunun karşısında Sünnî yöneliş hilafe, biat ve icma teorilerini geliştirmiştir. Şia iç bünyesinde birçok gruplara ayrılmıştır.Bunların içerisinde en önemlisi İmamiye'dir. (Geniş bilgi için bkz. Kırca, a.g.e, s. 89; Neşet Çağatay-Agâh Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara 1965, s. 48-61.)

29 Haricîlik, İslâm tarihinde ilk defa merkezî otoriteye başkaldıran ve kabilecilik ruhunu (bedeviliği) tekrar hakim kılmak isteyen siyasî anlayışın dînî bir kisveye bürünerek ortaya çıkması ve kendisini yönetime sahip çıkan büyük kitleden ayırma hareketidir. (Kırca, a.g.e., s. 103.)

30 Bkz. A. Aziz Dûrî, İlk Dönem İslâm Tarihi, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, s. 85; Ahmet Akbulut, Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri, İstanbul 1992, s. 71.

döneminde ortaya çıkan ve halifenin katledilmesine kadar varan fitne hareketleri, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki yönetim ihtilafı, Cemel ve Sıffin olayları, Tahkîm (hakemlik) meselesi, Hz. Ali'nin şehid edilmesi, Kerbelâ olayı gibi bazı müessif hadiseler Şia ve Haricîliğin ortaya çıkmasında, Mürcie'[31]nin oluşumunda en önemli sebeplerdendir. Temelde bütün bu fırkaların ortaya çıkışında başta etnik ve kabîlevî nedenler olmak üzere, sahip olunan siyasî zihniyet ve geleneklerin, düşünce alışkanlıklarının, bilgi seviyesinin etkin olduğu görülmektedir. Emevî döneminin sonuna doğru Mu'tezile ortaya çıkmış, asıl etkisini Abbâsîler döneminde göstermiştir. Hâricîler, Şia ve Mürcie rasında tartışmaların iyice genişlediği bir sırada Mu'tezile de bu tartışmalara katılmıştır. Doğrudan veya dolaylı bir şekilde siyasî olarak ortaya çıkan her fırkanın, kendisini haklı göstermek için Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden deliller araması, hareketlerin fikrî ve felsefî zeminlerinin oluşması belli bir seyir takip etmiştir.

Siyaseti düşüncesinin ve sistematiğinin merkezine yerleştiren her oluşum ve ekolün ortak bir yönü vardır: Bu oluşumların düşünce ve sistematikleri, Kur'an'ın dışında geleneklere, kabîlevî kültüre ve düşünce alışkanlıklarına göre şekillenmiş, ancak gerektiği zaman kendisini haklı göstermek ve meşruiyetini ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller aranarak âyetler, Kur'an bütünlüğü ile hiç de bağdaşmayacak şekilde te'vil edilmiş, gerekirse hadis uydurma yönüne de gidilmiştir.[32] Bütün bu gelişmeler içerisinde Dört Halife Devri, bütün eksikliklerine ve aksamalara rağmen, kabile geleneğine, bedevî zihniyetle yönetme ve yönetilme anlayışına sahip olan bir toplum için siyasî sistem oluşturma yönünden ileriye doğru atılmış bir adım olarak kabul edilebilir.

Yöntemin yanlışlığı, yani felsefe ve sistematiğin ilmî değeri olmayan, ancak ideolojik bir şekilde mutlak doğru kabul edilen birtakım anlayış ve gelenekler üzerine kurulduktan sonra sadece delil aramak için parçacı bir yöntemle Kur'an'a ve sünnete gidilmesi, sonuçta bir sürü yanlış anlamalara, yorum ve uygulamalara yol açarak menfî tesirleri hâlâ zamanımıza kadar gelen birçok üzücü olayın meydana gelmesine sebep olmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir zaman sonra Arabistan'da ortaya çıkan ve siyasî yönü ağır basan Hâricîlik hareketi, siyaseti din, hatayı küfür (dinden çıkma), günahı ise Allah'a şirk koşma şeklinde anlayarak insanlara bu ilkelere göre davranmış ve birçok nâhoş olayların ve sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halbuki böyle bir anlayışın, ne Kur'an'ın ruh ve mânâsı ile, ne dinin genel amaçlarıyla ve ne de Nebevî sünnetle bağdaşması mümkün olamaz. Bu, onların tümüyle haksız oldukları anlamına da gelmez; mesela yönetim meselesinde ilk defa Müslümanlar arasında demokrasiye benzer görüşleri savunanlar da Hâricîler olmuşlardır.

Tarih içerisinde ortaya çıkan birtakım yönetimleri halka meşru gösterebilmek için parçacı bir yöntemle yanlış yorum ve te'villere konu olan İslâm'ın ana kaynağı Kur'an, evrensel mesajları, insana tanıdığı düşünme ve araştırma yapma hürriyeti ile, hukuk, ekonomi, politika dahil bütün sahalarda her zaman için insan ve toplumlara yol gösterebilecek bir mahiyettedir. Gelişme yolunda ortaya çıkan tıkanma ve kırılmalar, diğer sebepler yanında daha çok yöntem ve düşünce yanlışlıklarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yönetim konusunda Kur'an, temel ve evrensel ilkeleri vererek birçok alanda olduğu gibi bu sahanın da sistematize edilmesini beşerin aklına ve tecrübesine terk etmiştir. Yani Kur'an, insan ve toplumlara sistematize edilmiş bir siyasî sistem, devlet şekli sunmaz ve sunması da onun evrensel ilkeleri ile bağdaşmaz. Ancak, Kur'an'ın bu alandaki evrensel prensipleri esas alınarak değişik zamanlarda farklı coğrafyalara, kültürlere ve toplumlara göre birbirinden farklı siyasî sistemler oluşturulabilir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an, yönetim konusunda hiçbir kimseye, sınıf ve zümreye üstünlük tanımadığı gibi, onu sadece ruhbanlara (din adamlarına) veya bilim adamlarına da tahsis etmemektedir. Kur'an, emanetlerin ehillerine verilmesini, yönetilenler arasından seçilen yöneticiye (mutlak itaati değil) şartlı itaati, insanlar arasında adaletle hükmedilmesini emretmektedir.[33] Ayrıca yönetimde ve işlerin idaresinde getirmiş olduğu "şûrâ"[34] ve biat[35] prensipleriyle herhangi bir sınıf, etnik yapı ve cinsiyet ayrımı yapmaksızın insan ve top-

31 Mürcie, Hz. Ali ile Muaviye hakkında, aralarında meydana gelen müessif hadiselerden dolayı yargıda bulunulmamasını, hüküm verilmemesini savunmuştur. Onlara göre küfürle beraber itaat nasıl fayda vermezse, imanla beraber günahkarlık da zarar vermez. (bkz. Muhammed Ebu Zehra, İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970, s. 166-167.)

32 Bkz. Ammâra, a.g.e., s. 112; Fazlur Rahman, a.g.e., s. 65-79.

33 en-Nisa, 4/58-59.

34 Bir mesele üzerinde karar verilmeden önce grubun veya daha geniş anlamda toplumun görüşüne sunulması, üzerinde tartışılıp müzakere edilmesi (bkz. Âli İmrân, 3/159, eş-Şûrâ, 42/38.)

35 Yönetimle ilgili bir konuda toplumun onayının (oyunun) bir yolla alınması, yöneticilere itaatin sunulması. (bkz. el-Mümtehine, 60/12).

lumun iradesine değer vermekte, onların yönetimde ve idarî işlerde etkin hale getirilmelerini teşvik etmektedir. Kur'an kıssalarında, toplumlar üzerinde mutlak ve haksız hakimiyet kuran, servet ve mevkilerine, kendisini destekleyenlerin çoğunluğuna gururlanarak halklarına zulmeden Firavun ve Nemrut gibi kimseler yeri-lerek her türlü despotizmin reddedilmekte, dolaylı bir şekilde krallık yönetimlerinin zulüm ve despotluk yönetimi olduğuna da işaret edilmektedir.[36]

Sosyal uzlaşmanın sağlanabilmesi, kutuplaşmaların giderilebilmesi, tarihte düşülen hatalara bir daha düşülmemesi için, vahiy, akıl, bilimlerin sonuçları, gelenekler ve yaşanan gerçekler bir bütün olarak değerlendirmelerin içerisine sokulmalıdır. İlerlemenin dinamiğini oluşturan fikir ve proje ayrılıklarının fitneye ve gerginliğe dönüşmemesi için, doğru dürüst eleştirisi bile yapılmayan kavramlara ideolojik olarak yaklaşıp onları mutlak ve değişmez doğrular olarak düşünce ve projelerin merkezine oturtma alışkanlığının terkedilmesi gerekmektedir. Mesela siyasette bir yönetim metodu ve tavrı olarak karşımıza çıkan "demokrasi" kavramını, mutlak olan Allah'ın egemenliğine bir başkaldırı ve şirk olarak algılayıp beşeriyetin çağlar boyu büyük faturalar ödeyerek bu alanda katetmiş olduğu yolu ve birikimi değersiz saymak ve onlarla çatışma içerisine girmek ne kadar anlamsız ise, "demokrasi"ye ideolojik anlamlar yükleyip onu bütün dünya görüşünün temeline oturttuktan sonra, Allah'ın egemenliğini esas alan İslâmiyet'in demokrasinin gerçekleşmesine engel olduğunu, İslâmiyet'te toplumun iradesine ve halkın egemenliğine bir yer olmadığını söylemek ve bu şekilde din ve manevî değerlerle çatışma içerisine girmek de o derece hükümsüz kalmaktadır. Kutuplaşmaya neden olan böyle bir konuda biri ontolojik (Allah'ın mutlak egemenliği), diğeri siyasî (demokrasi) iki kavramın, hiç olmaması gereken bir tarzda birbiriyle karşı karşıya getirilerek çatışmaya sokulduğuna şahit olmaktayız. Bu, parelel bir şekilde insanın bilgi sahibi olmasının Allah'ın ilim sıfatına karşı çıkış ve şirk olduğunu veya da Allah'ın mutlak ve sınırsız bilgisi yanında insan bilgisine yer olmayacağını söylemek kadar saçmadır. Birbirine zıt, birbirini anlamayan ve anlamak da istemeyen her iki yaklaşımın da yersiz ve hatalı olduğu, hiç şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıktır. Halbuki yönetimde zulmü ve despotizmi, birtakım insanların ve sınıfların toplum üzerinde mutlak hakimiyet kurmasını yasaklayarak adaleti, merhameti, insanların hür iradeleri ile yönetime katılmalarını emredip teşvik eden de Allah'tır. Kur'an'ın ifadesi ile bilgiyi dışlayıp zanna tâbî olmanın[37], yanlış bir şekilde toplumun manevî değerleriyle çatışma içerisine girmenin anlamsızlığı gözükmektedir. Değil insanın insana zorla ve baskı ile itaatini-ki bu bir anlamda insanın insana kulluğudur ve İslâm'ın temel değerleriyle kesinlikle çatışır-Allah kendisi hakkında bile zorla iman edilmesini istememekte, insanları imanlarında ve düşüncelerinde hür bırakmaktadır.[38] Kaldı ki demokrasi gibi, belki de insanlığın şimdiye kadar bulup geliştirebildiği en ideal kabul edilen bir idare tarzı bile, imanî ve ahlâkî değerlerin iyice zayıfladığı, insanî fazilet ve erdemlerin iflas ettiği bir toplumda tek başına fazla bir kıymet ifade etmeyecektir. Mânevî ve ahlâkî dayanaklardan, onu fonksiyonel hale getirecek dinamiklerden yoksun bir demokrasinin sadece slogan olarak kalmaya mahkum olacağını söyleyebiliriz.

Artık "demokrasi" kavramı da dahil toplumun gündemini oluşturan ve üzerlerinde biçok kısır çekişmelerin yapılageldiği "laiklik", "şeriat", "çağdaşlık", "modernleşme", "radikalizm" gibi siyasî boyutla da ilişkili olan ve her biri birer slogan hale gelen kavramların ideolojik ve siyasî tasalluttan kurtarılıp ilmî boyutta değerlendirilmeleri gerekmektedir. 21. Yüzyıla girerken, daha önce sahip olunan düşünce ve gelenekler, sağcılık-solculuk gibi siyasî söylemler ve taraf alışlar, etnik ve mezhebî farklılıklar, insanımızın Kur'an'a ulaşmasına, meseleleri aklın, bilimin ve sağlam geleneklerin ışığında ele alarak tekrar değerlendirmesine ve kendisini yenilemesine engel olmamalıdır.

KAYNAKÇA

Akbulut, Ahmet, Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri, İstanbul 1992.

Ali, Mohammad Mumtaz, "The Concept of Modernizetion: An Analysis of Contemporary Islamic Thought", The American Journal of Islamic Sciences, Vol. 14, Spring 1997, No. 1, s. 13-26.

Aydın, Mehmet S., "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", Türk Yurdu, c. 17, sayı 116-117, Nisan-Mayıs 1997, s. 14-19.

________, Din Felsefesi, 3. Baskı, İstanbul 1992.

36 en-Neml, 27/34.

37 en-Nisa, 4/157; el-En'âm, 6/116,148.

38 el-Bakara, 2/256, Yunus, 10/99.

Boutroux, E, Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (çev. Hasan Katipoğlu), İstanbul 1988.

Çağatay, Neşet-**Çubukçu**, Agâh, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara 1965.

Dûrî, A. Aziz, İlk Dönem İslâm Tarihi, (çev. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991.

Ebu Zehra, Muhammed, İslâm'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970.

Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu (Salih Akdemir), Ankara 1995.

________, Allah'ın Elçisi ve Mesajı, (çev. Adil Çiftçi), Ankara 1997.

Garaudy, Roger, Yaşayan İslâm, (çev. Mehmet Bayraktar), İstanbul 1995.

Izutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve İnsan, (çev. Süleyman Ateş), Ankara ty.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, Sünen, I-II, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem, Lisânu'l-Arab, I-XV, Beyrut ty.

Kemal, Namık, Renan Müdafaanamesi, (yay. Fuad Köprülü), Ankara 1962.

Kırca, Celal, Kur'an ve Bilim, İstanbul 1996.

________, İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler, İstanbul 1993.

Kirmânî, M. Zaki, "Science and Technology and Revival of Islam in Contemporary World", Journal of Islamic Science, Vol. 12, No. 1, Jan-June 1996, s. 43-45.

Korlaelçi, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, Ankara 1980.

el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud, Te'vilâtu'l-Kur'an, (yazma) Selimağa Kütüphanesi, No. 40.

________, Kitabu't-Tevhîd, (tahkik ve mukaddime Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.

Pazarlı, Osman, Din Psikolojisi, Ankara 1972.

Sezen, Yümni, Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar, İstanbul 1990.

Taplamacıoğlu, Mehmet, Din Sosyolojisi, Ankara 1968.

et-Tirmîzî, Muhammed b. İsa, Sünen, I-V, Çağrı Yayınları 2. Baskı, İstanbul 1992.

Wehr, Hans, A Dictionary of Modern Written Arabic, (Edited by J. Milton Cowan), 3. Baskı, Beyrut 1980.

"PEYGAMBERİN SÜNNETİ" TABİRİ HAKKINDA*

J. SCHACHT

Türkçesi: Mehmed S. HATİBOĞLU

Son incelemelerinden birisinde Bayan Veccia Vaglieri, İslâmın başlangıcında *sünnet* tâbirinin ikili siyâsî mânâsını ortaya koymuş bulunmaktadır [1]. Hareket noktası olarak, tarihçilerin, üçüncü halifenin 23/644 yılındaki tayini ile ilgili rivayetlerini almıştır. Onların naklettiklerine göre, Abdurrahmân ibn Avf, Ali ve Osmân'a: Kur'âna, Peygamberin *sünnet*'ine ve ilk iki halîfenin hareket tarzına (*sîre* veya *fi'line*) riâyeti tekeffül edip edemiyeceğini soracak, ve Ali, onları örnek edinmeyi reddedecekdi. Bayan Veccia Vaglieri, bahis mevzûu şeyin, siyaset, bilhassa mâlî siyaset meseleleri olduğu neticesini çıkarmışdır ki, görüşü münakaşasız doğrudur. Bununla beraber, beni ilgilendiren husus, Peygamberin *sünnet*'i tâbirinin kullanılışıdır. Yaşadıkları devir, üçüncü hicrî asır öncesine geçmeyen tarihçilerin, bu dramın aktörlerine dair naklettikleri hususlar, harfiyyen kaydedilmiş rivayetler değildir, gerçekten de, çeşidli nüshalarda oldukça mühim farklar mevcud bulunmaktadır, ve biz aslında bu beyanların, iki asır zarfında değişikliğe uğramış ve muahhar bir terminoloji kalıbına dökülmüş olmaları ihtimalini daima göz önünde bulundurmak zorundayız. Bütün bunlar, tekrar ediyorum, asıl mâlûmâtın gerçek olmadığı mânâsına gelmez, fakat biz, gerçek metod adına, şekil bakımından ihtiyatlı davranmak durumundayız. Bu hâdiselerden elli sene sonrasının münakaşasız sıhhatta bir kaynağı ,bize açık bir şekilde gösteriyor ki, Peygamberin *sünnet'i* tâbiri, muhakkak ki bu ilk asırda mevcûddu, fakat, resmi ve müstakil bir düstûr olarak ,Kur'an ile ilk iki halifenin *sünnet*'i arasına henüz dahil edilmiş değildi, ve onlardan sonraki halifelerin takib ettikleri siyasete müteveccih tenkidler, daima, onların Kur'andan ve Ebu Bekir ile Ömer 'in *sünnet*'inden uzaklaşmış olduklarını söylemekle yetiniyordu.

* Bu makale-"Sur l'expression "*Sunna*" du Prophète"- ismiyle, "*Publications de l'Université de Téhéran*'ın 843. kitabı olarak neşredilen: MÉLANGES d'Orientalisme offerts à HENRI MASSÉ, (1963)'ün 361–365. sahifelerinde çıkmıştır.

1 L. Veccia Vaglieri, *Sulla origine della denominazione "sunniti"*, *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, II, 573–585.

Burada bir mektubdan bahsedeceğiz, ki bunda İbâdîlerin reisi Abdullah ibn İbâd, Emevî halifesi Abdülmelik'e, talebi üzerine ,Emevilerce merdûd sayılmayan Osman'ın siyasetine olan itirazlarını etraflı bir şekilde açıklamaktadır. Mektubun metni, ibadi müellif Ebû'l-Kâsım ibn İbrâhîm el-Berrâdî'nin *Kitâbu'l-Cevâhir*'inde muhafaza edilmiştir (yazılış tarihi 810/1407 'ye doğrudur)[2]. Mükemmel tavsif edilmiş bir siyasi durumu aksettiren vesikanın sıhhatı aşikârdır ve Abdülmelik ile Hasanu'l-Basrî arasında buna muvazi ve muasır mektublar teatisi ile tasdik edilmiş bulunmaktadır[3]. Mektub 76/695 senesi civarında yazılmış olabilir.

Hilâfetinin sonuna doğru Osman, hakikaten ciddi bir fikir değişikliğine dûçâr olmuştu. Onun, ilk iki halifenin yolunu takib edeceğini va'd etmesi, yani, onların, ümmetin yeni ihtiyaçlarına uydurulmuş mâlî siyasetlerini tatbik etmesi ve bu suretle, Peygamber tarafından ittihaz edilmiş kararların dışına çıkması, Alî'nin bunları kabul etmeyişi karşısında, hilâfetin 23/644 senesinde kendisinde kalmasına yaramışdı.[4] Fakat o, şartların tazyiki altında, ki biz ahvalin icabatını pekâlâ takdir edebiliyoruz, Ebû Bekir ve Ömer tarafından çizilmiş yolda devam ettiği zaman, bid'atle, Kur'anın umdelerine ve seleflerinin yoluna muhalefetle itham olundu. Abdullah ibn İbâd'ın mektubunu, meşgul olduğumuz meseleye doğrudan doğruya tatbik imkânını veren işte bu keyfiyettir.

Abdullah ibn İbâd, Peygamberin *sünnet*'i mefhumunu gayet iyi bilmektedir, fakat bu tabir, daima Kur'ana bir atıfla bağlıdır[5]. Onun gösterdiği deliller, muttariden Kur'andan ayetler zikriyle desteklenmiştir (ben, 11 sahifede bunlardan 48'ini saydım)[6], ve Peygamberin fi'line asla bir atıf yoktur. Yalnız bir defa (157, 11) Peygamberin bir sözünü kaydeder: "Rabbime itâatsizlikte bulunursam, kendisinde şübhe olmayan bir günün azabından korka-

2 Kâhire (Bârûniyye) taş baskısı, 1302, 156–167; Brockelmann, GAL², II, 311, S. II, 339; R. Rubinacci, AIUON, N. S., IV (1952), 95–110, Rubinacci'nin italyanca tercemesi, AIUON, N. S., V (1954), 92–121, E. Sachau tarafından almanca özeti, MSOS, II/ii (1899), 52–56 (*Keşfu*'l-*Ğumme*'ye göre, Brockelmann, GAL³, II, 539).

3 Krş. H. Ritter, *Der Islam*, XX (1932), 67–83, J. Obermann, JAOS, LV (1935), 138–162.

4 Bana göre de münâkaşadan müstağni olan bu netice Bayan Veccia Vaglieri'nindir.

5 S. 157, 18; 158, 11; 164, 10, 18; 165, 4 (burada siyak sibak, و سنة نبي الله ile في دينهم arasına كتاب الله kelimesinin dercini gerektirmektedir, 21, 166, 3.

6. Meselâ bk. 156, 20; Peygamberin *sünnet*'ine hiçbir işarette bulunulmaksızın: و سأنزع لك من ذلك البينة من كتاب الله , ve 157, 1, yine Peygamberin *sünnet*'ine işâret etmeden: و أنزل عليه الكتاب و بين فيه كل أمر و فصّل فيه كل حكم ليحكم بين الناس v.s.

rım", fakat bunlar ,bizzat Kur'anın, Peygambere söylemesini emrettiği sözlerdir (6. En'am/15; 10. Yûnus/15; 39. Zumer/13)[7]. *Sünnet*, uyulacak düstûr, doğrudan doğruya Allahtan gelmektedir, ve Peygamberin *sünnet*'i, kat'iyetle Kur'ana uymaktan ibarettir." ثم أورث الله عز و جل المسلمين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم و هو كتابه Allahın Müslümanlara bıraktığı miras, Muhammed'in onlara getirdiğidir, yani onun Kitabıdır" (157, 15)." فاخذ كتاب الله وعمل بسنة نبيه Ondan sonra Ümmetin idaresini Ebû Bekir deruhde etti, ve Allahın Kitâbını aldı, ve Onun Peygamberinin *sünnet'i* ile amel etti "(157, 17) – aşikârdır ki Kur'ana tâbî olarak. "Hidâyet *imâmı* Kur'âna uyandır, (ganimeti) Allahın böldüğü gibi bölen, ve Allahın hükmü ile hüküm verendir" (166, 11). "Dalâletin *imamları*, Allahın vahyettiğinden başka türlü hüküm verenler Allahın taksiminden başka türlü taksim edenler, ve « بغير سنة من الله » Allahtan gelen bir *sünnet*'e tâbi olmaksızın", kendi hevalarına uyanlardır" (166, 14). Kur'an, Peygamberin, Onun Sahâbesinin, ve ilk iki halifesinin rehberi olmuştur (157, 6, 8–11, 23; 166, 2,5). Abdullah ibn İbad'ın, Peygamberin *sünnet*'ini, Kur'an ile Selefin yahud Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'i arasına dahil ettiği kısımları işte bu manâda anlamamız gerekir (158, 11; 164, 18; 165, 4). Abdülmelik, Osman ve haleflerinin çizdiği yolu takib ettiği için dalâlettedir (164, 13), zımnen ilk iki halifenin yolu ile tezad teşkil etmektedir, fakat bir defacık olsun Peygamberin çizdiği yola hiçbir atıfda bulunulmuş değildir. Atıfta bulunduğu daima Kur'andır, ister tek başına (159, 16; 161, 6; 162, 5; 163, 1 v.s.), ister Ebû Bekir ve Ömer'in fi'line bağlı olsun (158, 8; 160, 21), yahud da her iki halifenin fi'line (158, 7) veya sadece Ömer'in fi'line (160, 3), fakat Abdullah ibn İbâd'ın, Osman'ın ve Abdulmelik'in fi'line karşı koyduğu şey hiçbir türlü Peygamberin fi'li değildir.

Şu halde netice olarak dememiz gerekir ki, 76/695 senesinde Peygamberin *sünnet*'i mefhumu, Kur'anla bir seviyede, müstakil düstûr olarak henüz yerleşmiş değildi, ve bu tabir, Abdullah ibn İbâd'ın düşüncesinde, Kur'anda bildirilmiş ahkâmın ötesine gitmiyordu, ve Peygamberin *sünnet*'ine uymak, bizzat Peygamberin yaptığı gibi, ancak Allahın Kitâbına uymaktan ibaretti. Kur'anın yanı sıra bir başka müstakil düstûr şayed varsa, bu, Abdullah ibn İbâd'a göre, Peygamberin *sünnet*'i değil, fakat Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'i-

7 Bu cümleden, Abdullah ibn İbâd'ın, Hasanu'l-Basrî'den farksız şekilde hiçbir *hadis* zikretmemiş olduğunu görmek câlib-i dikkattir. ضالة üzerinde, müslüman olmanın neticeleri, mühtedinin kazançları mevzûunda her nekadar bu meseleler onun itirazları listesinde mütebâriz bir şekilde yer alıyor olsalar da (160, 9.) pek meşhur hadislerin câhili gözükmesi hâssaten işaret edilecek bir husustur,

dir. Bütün bunlar 23/644 senesi için çok daha kuvvetle geçerlidir, ve, Kur'an, Peygamberin *sünnet*'i ve ilk iki halifenin yolu üçlüsü, ki bu tabiri, tarihçilerin bu seneye aid rivayetlerinde buluyoruz, fikirlerin muahhar gelişmesinde kazanacağı manada asla izah edilmemesi gerekir. Eğer Peygamberin *sünnet*'i tabiri daha o devirde mevcudsa, bu, Abdullah ibn İbâd'ın mektubunda anlattığının dışında hiçbir şey ifade ediyor değildi. Hatta mümkündür ki bu tabir, istikbalde o derece temel hale gelecek (fakat Abdullah ibn İbâd'ın mektubuna muvazî metinlerin çoğunda eksik) olan bir tabirin, bu mühim mevzuda hesaba dahil edilmemiş olmasını garib karşılayacak bir nesil tarafından idhal edilmiştir. Peygamber tarafından alınmış kararların dışına çıkmanın hangi ölçüde mübah olduğunu sarahatle bilme Müslümanlar için bahis mevzuu olduğu sırada, 23/644 senesinde, Peygamberin *sünnet*'ine bir atıfta bulunmanın işe yarar bir delil hizmeti görmeyeceğini dikkate almamız gerekir. Metnin bir başka cihetten tahkikine inanıyorum: Abdullah ibn İbâd, Peygamberin *sünnet*'inin yanı sıra, Ebû Bekir ve Ömer'in *sünnet*'inden bahsetmekte tereddüd etmiyor, سنة نبي الله صلى الله عليه وسلم و أبي بكر و عمر 165, 4), nitekim onlardan sonrakilerin *sünnet*'inden de söz etmektedir (158, 9; 164, 18), halbuki biz *sîre* ve *fi'l* tabirlerini, tarihçilerin rivayetlerinde, ilk iki halifenin yolu manasında kullanılmış görmekteyiz, ki bu, muahhar sistematik gelişmenin göz önüne aldığı şeydir.

Abdullah ibn İbâd'ın mektubu, Peygamberin *sünnet*'i mefhumunun ancak siyasi bir manada intişar bulduğu bir devire aiddir.

Bir tabirin tarihçesinden bahseden bu küçük tedkiki, büyük üstad ve meslekdaşa, hayranlık ve dostluğun şahidi olarak sunulmakta olan bu cildde takdim etmeyi münasib buluyorum, ki Sayın Massé bu tabirin kat'î manâlarını, mûtâd fesahatiyle bizzat işlemişlerdir[8].

8 *L'Islam*, Paris 1930, 87.

DİYANET İLMİ DERGİ

PEYGAMBERİMİZ HZ. MUHAMMED (SAV)
- ÖZEL SAYI -

2. Baskı



ANKARA - 2003

HZ. PEYGAMBERİN İCTİHADI MESELESİ

Adem Yerinde*

GİRİŞ

a. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Hz. Peygamber'in gerek vahyin direktifleri gerekse kişisel tercihleri doğrultusunda hareket ederek yaşadığı hayat tarzı ve gittiği yola genel mânâda sünnet denebilir. Son peygamber ve insanlık için güzel örnek olan Allah Resûlü'nün sünnetini, bir anlamda Kur'ân'ın hem evrensel hem de tarihsel planda ortaya konmuş yorumu olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira onun sünneti, beşerî, tarihî, coğrafî, kültürel, ekonomik ve sosyal farklılıklara rağmen her zaman ve mekanda bütün insanlık için örnek alınabilecek zenginliğe sahiptir. Bu nedenle İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar yeryüzünün hemen her bölgesinde müslümanları ilgilendiren her konuda Resulûllah'ın sireti ve sünneti takip edilmesi gerekli bir örnek olarak değerlendirilmiş, onun emir ve yasakları itirazsız yerine getirilmeye çalışılmıştır. Müslümanların bu sünnet telakkileri özü itibariyle günümüzde de değişmemiştir. Ehl-i sünnet ulemâsı arasında Sünnet'i, dine kaynaklık etmesi bakımından Kur'ân'dan ayrı düşünen ve dışlayan hiç kimse çıkmamıştır. Bununla birlikte sahâbe döneminden başlayarak gittikçe artan oranda Sünnet'i dini bir kaynak olarak değerlendirmek istemeyen ve bu konuda kuşkular uyandırmaya çalışan bazı şaz fikirlerin ortaya çıktığı da görülmektedir. Klasik dönemde özellikle zındıklarla Rafızî bir grup tarafından savunulan sünnet karşıtı fikirlerde, yakın zamanlarda özellikle modernizmin etkisiyle seslendirilmeye başlayan bazı modernist yaklaşımların yanında, ilk olarak Hindistan Altkıtasında ortaya çıkan ve bir çok İslam coğrafyasında taraftar bulan, temel yaklaşım olarak dinî yaşamda sadece Kur'ân ile yetinme düşüncesini savunan Ehl-i Kur'ân adıyla bilinen grupların zuhuruyla artış olmuştur.

---

* Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Söz konusu grupların görüşlerini teyit için ileri sürdükleri temel iddialardan biri şudur: Bugüne kadar İslamî çevrelerde Muhammed'in kişiliği gerektiği şekilde inceleme konusu yapılmamıştır. Bunun sebebi müslümanların, onu bütün davranış ve hallerinde resûl kabul etmeleridir. Onlara göre Muhammed, vahiy almadan ne bir adım ileri ne de bir adım geri atmaktadır. Bütün hareket ve tavırları Cebrâil'in işaretiyle olmaktadır. Yani, Muhammed bütün durumlarda nebevî kişiliğe sahiptir, asla insanî kişiliği yoktur.[1]

Modernistlerin sünnete yaklaşımlarına temel teşkil eden iddialardan biri de sünnetin esasen tarihsel olduğu iddiasıdır. İddialarına göre Hz. Peygamber verdiği hükümler ve ortaya koyduğu çözümlerde kendi döneminin ihtiyaç ve şartlarını gözönünde bulundurmuştur. Şayet biz de onun döneminde yaşasaydık, Sünnet bizim için de geçerli olurdu. Ne varki o dönemin şartları bugün geçerli değildir. Binaenaleyh Sünnet'in bugün bizim için geçerli olması mümkün değildir.[2]

Diğer taraftan yukarıdaki yaklaşımların tam tersi bir anlayışla sünnet-vahiy ilişkisi çerçevesinde yapılan tartışmalarda azınlıkta da kalsalar ulemâdan bazılarının Sünnet'in tamamını veya tamamına yakın bir bölümünü her bakımdan vahye dayandırma gibi eğilim içerisine girdikleri ve gerek form olarak gerekse içerik olarak Sünnet'in de Kur'ân gibi telakki edilmesi yönünde bir fikre sahip oldukları görülmektedir.[3]

Bu iki uç yaklaşımdan birincisinin ortaya çıkışında, Hz. Peygamber'in zaman zaman ictihadî kararlar alması ve itab âyetleriyle bu kararlarının bazılarında vahiy tarafından uyarılarak düzeltilmesi hadisesinin önemli rol oynadığı kuşkusuzdur. Bununla birlikte müslümanların bu itab âyetlerini görmezlikten gelerek Hz. Muhammed'in beşerî yönünü ihmal ettikleri, onu tamamen vahyin direktifleriyle hareket eden, insanî özelliklerinden soyutlanmış iradesiz bir elçi gibi gördükleri şeklindeki bir iddia ileri sürülemez. Zira müslümanlar alimlerinin, özellikle de usûl bilginlerinin Hz. Muhammed'in ictihadı meselesini tartışmaları, bu çerçevede aldığı ictihâdî kararları belli kategorilerde tasnife tabi tutup her birini yasama değeri/bağlayıcılık bakımından bir değerlendirmeye tabi tutmaları, esasen onu (SAV) bütün tasarrufları vahiyle belirlenmiş ve beşerî sıfatlarından tamamen soyutlanmış bir peygamber olarak görmediklerinin, aksine tamamen beşerî tabiatından kaynaklanan birtakım tasarruflarının da bulunduğunu ve bunların tartışma konusu bile yapıbileceği fikrini benimsediklerinin en açık belgesidir.

"Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi" başlığı altında yapılan bu çalışmanın te-

1 Bkz. Hadim Hüseyin İlâhîbahş, *el-Kurâniyyûm ve şübühâtühüm havle's-sünne,* Tâif 1989, s. 120; J. M. S., Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation,* Leiden 1968, s.18-19.

2 Geniş bilgi için bkz. Adem Yerinde, *Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri* (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sos. Bil. Ens. İstanbul 1997, s. 133.

3 Ayrıntı için bkz. Yerinde, a.g.t., s. 52 vd.

mel amaçlarından biri gerek evrensellik ve tarihsellik bakımından sünnetin değeri meselesi, gerekse müslümanların Hz. Muhammed'in kişiliğine atfettikleri değerle ilgili ileri sürülen iddiaların doğruluk derecesine açıklık kazandırmaktır. Dolayısıyla araştırma yukarıda özetlenen iddiaların ne ölçüde geçerli olduğu konusuna bir açıklık getirirse ve Hz. Peygamber ve sünneti etrafında yapılan tartışmalara entellektüel bir katkı sağlayabilirse hedeflenen temel amacını gerçekleştirmiş olacaktır.

b. Yöntem, Varsayım ve Kaynaklar Hakkında

Araştırmamızda konu, genel olarak fıkıh usûlü disiplini çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Zira ictihad fıkıh usûlünün en temel konularından birini teşkil etmektedir. Bu bağlamda tarihi süreç içerisinde meselenin fıkıh usûlü disiplininde nasıl değerlendirildiği, bu konudaki yaklaşımlar ve temel dayanaklarının neler olduğu hususları tarihsel-eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirildikten sonra tercih edilen yaklaşım çerçevesinde Hz. Peygamber'in ictihatları, belli kategorilerde yorumsal bir bakış açısıyla incelenmiştir.

Bizim yaklaşımımıza göre Hz. Muhammed, vahiy kontrolünde hareket eden bir beşerdir. O, ne yüce Allah'tan aldığı mesajları insanlara ilettikten sonra başka görevi kalamayan postacı konumunda bir insandı, ne de bütün tasarruf ve hareketleri vahiyle belirlenen, vahy olmadan ne bir adım ileri ne de bir adım geri atmayan, beşeri inisiyatiflerden soyutlanmış kutsal bir varlık hüviyetinde idi.

Kuşkusuz Hz. Peygamber'in beşeri yönü, en belirgin olarak ictihadî karar ve uygulamalarında ortaya çıkmaktadır. O, peygamberlik göreviyle asla insanlık özelliklerinden sıyrılıp çıkmamıştır. Allah Teâlâ da onu insanlık tabiatının dışına çıkarmayı dilememiştir. Zira yüce Allah, ilahi mesajını insanlara ulaştıracak elçinin yine bir insan olmasını murad etmiştir. Bu nedenle bütün peygamberlerin kavimlerine ilk ilettikleri mesajları, hep kendilerinin de onlar gibi bir beşer olduklarını ifade etmek olmuştur. Nitekim yüce Allah da kendilerine gönderilen peygamberin kendileri gibi bir insan olmasını yadsıyan ve hep onun insan üstü bir varlık olması gerektiğini düşünen Mekkelilere reddiye olarak "*Eğer yeryüzünde mutmain olarak yürüyüp dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek indirirdik*"[4] buyurmuştur. Allah'ın bir emri olarak[5] Hz. Peygamber de sık sık ashabını uyararak özellikle dinî tebliğ alanına girmeyen ve hakkında vahiy gelmeyen konularda kendisinin de onlar gibi bir beşer olduğunu; dolayısıyla böyle konularda isabet de hata da edebileceğini ifade etmiştir. Nitekim Ümmü Seleme'den nakledilen bir hadisinde "*Bana vahy gelmeyen konularda, aranızda ben de ancak re'yim ile hüküm veri-*

4 el-İsrâ, 17/95.
5 Bkz. el-Kehf, 18/110.

yorum"[6] buyurmuştur. Bu nedenle sahabiler Hz. Peygamber'in fiilî ve kavlî beyânlarını vahiy kaynaklı olup olmaması bakımından ayırıma tabi tutarlar, bu konuda tereddüt ettikleri zaman kendisine ilgili tasarrufunun "*vahiy kaynaklı mı yoksa kendi kişisel görüşü mü olduğunu*" sorarlar. Söz konusu tasarrufunun re'y ve ictihada dayandığını öğrendikleri zaman mukabil reylerini beyan etmekten çekinmezlerdi.[7] Meselâ, Allah Resûlü ashabına, kafirlere benzememeleri için ağaran saç ve sakallarını boyamalarını emredince, kimisi emre uyarak boyamış, Hz. Ali, Ubey ve Enes gibi kimisi de boyamamıştır.[8] Yine Berîre, Hz. Aişe tarafından azad edilince kendi selahiyetini kullanarak kocasından ayrılmıştı. Kocasının isteği üzerine Resûlullah (SAV) ondan, tekrar kocasına dönmesini talep etti. Berîre "*Bana bunu emrediyor musunuz ey Allah'ın elçisi?*" diye sorunca Resûlullah "*Hayır, sadece aracılık ediyorum*" buyurdu. Bunun üzerine Berîre eski kocasına dönmemiş ve bu yüzden hiç kimse tarafından da kınanmamıştır.[9]

Ashabın bu anlayış ve tutumu sonraki nesillere de intikal etmiş, sonraki devirlerde ulemâ Allah Resûlü'nün söz ve fiillerini bağlayıcı ya da ihtiyâri, vahyi ya da icti-hâdi olup olmaması bakımından tartışmış; özellikle de usûlcüler bu konuyu en ince ayrıntılarına kadar inceleyerek Hz. Peygamber'in bütün tasarrufları anlamında Sünnet'i çeşitli kategorilere ayırmışlardır.

İlk dönemlerde Sünnet'i bu şekilde bir sınıflandırmaya tabi tutan alimlerden biri İbn Kuteybe'dir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* isimli eserinde Sünnet'i üç kısma ayırmıştır: Birincisi Cebrâil'in Allah'tan getirdiği sünnet, ikincisi Allah'ın, hakkında Resûlünün kendi reyini açıklamasına müsaade ettiği sünnet, üçüncüsü ise Resûlullah'ın edep ve usul açısından bize örnek olması için koyduğu sünnet. Her üç gruba da örnekler veren İbn Kuteybe, sünnetin ilk iki bölüme dahil olanlarının bağlayıcı, üçüncü kısma girenlerinin ise bağlayıcı olmadığını ve terkedilmesi halinde inşallah günaha girilmeyeceğini ifade etmiştir.[10] Yine ilk dönemlerden sayılabilecek Hadis alimlerinden İbn Hibbân (ö. 354/965) muhtemelen böyle bir düşüncenin eseri olarak *et-Tekâsîm ve'l-envâ'* adını verdiği *Sahih*'inde yer alan hadisleri, Hz. Peygamber'in emirleri, yasakları, haberleri, mubah kıldıkları ve fiilleri şeklinde beş gruba ayırmış ve her bir grubu bağlayıcılık bakımından taşıdığı değeri ifade eden

6 Ebû Davud, "Akziye", 7.

7 Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 237 vd.

8 Bkz. Hayrettin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İstanbul 1989, s. 134.

9 Olayla ilgili olarak bkz. Ebû Davud, "Talak", 19.

10 Örnekler için bkz. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, ss. 130-133.

başlıklarla bir çok alt gruba bölerek değerlendirmiştir.[11] Sonraki dönem alimlerinden Kadı İyâz da *eş-Şifâ*[12] adlı eserinde Allah Resûlü'nün beşeri tabiatından kaynaklanan rey ve ictihadına dayanan ve çoğu bağlayıcı olmayan söz ve fiillerinden bolca örnekler vererek bunların hikmet ve sebeplerini açıklamış, ilk bakışta çelişkili gibi görünen nakilleri uzlaştırmaya çalışmıştır.

Hz. Peygamber'in (SAV) tasarruflarını ilk defa ilmi bir tasnife tabi tutan alim ise İz b. Abdüsselâm'dır. İz b. Abdüsselâm (ö. 660/1262) *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-en'âm*'da[13] ve ondan etkilenen Karafî (ö. 684/1285) *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*[14] ve *el-Furûk*[15] adlı eserlerinde ilk defa Allah Resûlü'nün beşeriyetinin gereği dışında kalan tasarruflarını ilmî bir tasnife tabi tutarak Sünnet'i; tebliğ, fetva, kazâ ve imâmet (devlet başkanlığı) olarak dört kategoride değerlendirmişler ve her bir kategoriye giren sünnetleri bağlayıcılık bakımından incelemişlerdir.[16] Yine aynı çağda yaşamış olan Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fîmâ yeteallaku bi ef'âli'r-resûl*[17] adlı eseri de bu konuda zikre değer önemli eserlerdendir.

XVIII. yüzyılın önemli alimlerinden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de bu konuya ünlü eseri *Huccetullahi'l-bâliğa*'da temas etmiş ve "*Hz. Peygamber'in Hadislerinden Hüküm Çıkarma (Yöntemi)*" başlıklı bölümde bağlayıcılık açısından hadisleri değerlendirerek risâletin tebliği ile ilgili olanlar ve olmayanlar şeklinde temelde iki gruba ayırmıştır. Birinci kategoriye girenler dini bakımdan bağlayıcılık vasfı taşırken, diğerleri Hz. Peygamber'in bir beşer olarak ortaya koyduğu hususları, şahsî tecrübelerini, dönemin örf ve âdetlerinden kaynaklanan ve dini bir amaç taşımaksızın icra ettiği işlerden oluşmaktadır. Dihlevî, Hz. Peygamber'in bütün ümmeti bağlamayan, ancak o dönemin şartlarının gereği olarak özel bir durum karşısında ortaya koyduğu çözümleri de ikinci gruba dahil etmektedir.[18]

Bağlayıcılık bakımından Sünnetin tasnifi ile ilgili son dönemlerde de kapsamlı ça-

---

11 Bkz. İbn Hibbân, Muhammed, *Sahihü İbn Hibbân* (thk. Kemal Yusuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, I, 149.

12 Kahire 1327.

13 Kahire ts., II, 121.

14 Nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1378/1967, s. 84 vd.

15 Tunus 1302/1884, I, 249.

16 Karâfî'nin Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnifi ve çağdaş yansımaları hakkında bkz. Sherman A. Jackson, "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *JMES*, 25 (1993) 71-93.

17 Nşr. Ahmed el-Kuveytî, Amman 1409/1989.

18 Bkz. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-bâliğa* (thk. Seyyid Sabık), I-II, Bağdat ts., I, 271-273.

lışmaların yapıldığı görülmektedir.[19] Bu konuda son dönemlerde en ayrıntılı çalışma Tunuslu alim Tahir b. Aşur tarafından yapılmıştır. Allah Resûlü'nün her bir sözü ve fiilinin belli bir sıfatla kendisinden sadır olduğunu; dolayısıyla şeriatın yüce maksatlarını araştırmak isteyen bir kimsenin önce kavlî ve fiilî sünnetin hangi sıfatla Hz. Peygamber'den sadır olduğunu tesbit etmesi gerektiğini belirten Tahir b. Aşur, *Mekâsidü'ş-Şerî'âti'l-islâmiyye* adlı eserinde klasik dönemde bağlayıcılık bakımından sünneti tasnife tabi tutan alimlere kısaca işaret ettikten sonra kendisi de daha ayrıntılı olarak bunu oniki kategoride değerlendirmiştir. Bunlar, kısaca yasama, fetva, yargı/kazâ, devlet başkanlığı, iyiye ve güzele teşvik, sulh, fikir danışanlara yol gösterme, nasihat, insanları en mükemmele yönlendirme, yüce hakikatleri öğretme, tedip, yaratılış icabı ve maddi ihtiyaçlar gereği yaptıkları şeklinde özetlenebilir.[20] Bu kategorilerden özellikle fetva, yasama ve yargı alanlarına dahil olabilecek sünnetin bağlayıcı olduğunu, geri kalanlarının ise ilgili olabileceği kategoriye göre bir değer ifade edeceğini belirten İbn Aşur, bununla beraber Hz. Peygamber'in tasasrruflarını genellikle peygamber sıfatıyla icra ettiğinden, güçlü bir karine bulunmadan onun bir söz ya da fiilini yasama alanı dışında görmenin sakıncalarına dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir.[21]

Sünnetin tamamının vahiy eseri; dolayısıyla dinî bakımdan bağlayıcı olup olmadığı yönündeki tartışmaların tabiî bir uzantısı da Hz. Peygamber'in ictihadı meselesidir. Usûlu fıkh'a dair eserlerin önemli bir bölümünü oluşturan bu konu, ileriki sayfalarda daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Konu ele alınırken belli bir mezhep geleneği dikkate alınmaksızın, sahasında kendini kabul ettirmiş otorite şahsiyetler ve günümüze ulaşan en eski ve en güvenilir eserlerden yararlanılmıştır.

1. İctihâdın Tanımı

İctihad, sözlükte "*takat, güç ve kudret*" gibi anlamlara gelen "*cehd*" kelimesinin bir türevi olup "*bedenî ve zihnî meşakkat gerektiren bir iş için mümkün olan güç*

---

19 Meselâ bkz. Mahmut Şeltût, *el-İslam; akideten ve şeri'a,* Daru'l-kalem 1966, s. 508; Ali el-Hafîf, "es-Sünnetü't-teşrîiyye", *Mecelletü ma'hedi'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-arabiyye,* 1(1969) Kahire, s. 330-331; Yusuf el-Kardâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), İstanbul 1991, s. 29, 136, 140; Muhammed Selîm el-Avvâ, "es-Sünnetü't-teşrîiyye ve gayrü't-teşrî'iyye," *el-Müslimü'l-mu'âsır,* başlangıç sayısı, s. 29. Ahmed Yusuf, "Tasarrufâtü'r-Resûl (s.a.s.) bi'l-imâmeti ve sılatühâ bi't-teşrî'i'l-islâmî", *Havliyyâtü Dâri'l-ulûm,* XXI, 293 vd. Kahire Üniversitesi. Sünnetin, yasama değeri taşıyanlar ve taşımayanlar şeklindeki tasnifini eleştirisi için bkz. Fethî Abdülkerîm, *es-Sünne, teşrîun lâzimun ve dâimun,* Kâhire 1405/1985; Muhyiddin Karadâğı, "et-Teşrî' mine's-sünne ve keyfiyyetü'l-istinbât minhâ", *Mecelletü merkezi buhûsi's-sünneti ve's-sire,* 2 (1407/1987) Katar, s. 362 vd., ayrıca s. 388-389.

20 Bkz. İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Makasıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye,* Tunus 1985, ss. 28-39. Aynı tasnifi Hayrettin Karaman da "Bağlayıcılık Bakımından Resûlullah'ın Davranışları" adlı bir tebliğde daha ayrıntılı olarak ele alıp değerlendirmiştir. Bkz. *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı,* İstanbul 1989, ss. 127-150.

21 Bkz. *Makasıd,* s. 39.

ve kuvveti sarfetmek" demektir.[22] Istılahta ise İslam hukukçuları genellikle ictihadı, şer'î hükümleri bilme konusunda müctehidin bütün gücünü sarfetmesi, veya tüketmesi, şeklinde tanımlamışlardır.[23] Bununla birlikte yapılan ictihad tanımları arasında bazı nuanslar göze çarpmaktadır. Meselâ, Gazzâli tanımında "*şer'î hükümleri ilim üzere bilme*" ifadesini kullanırken İbnü'l-Hâcib ve Âmidî özellikle "*zan üzere bilme*" tabirini kullanmışlardır. Bununla onlar ictihadın zannî bir istinbat yöntemi olduğunu ifade etmek istemişlerdir. Ancak Kur'ân ve Sünnet'in açık (sarih) naslarına dayanan ictihad ile kesin hükme ulaşmak da mümkündür. Diğer yandan Kadı Beyzâvî ise tanımında zan ya da ilme imada bulunmaksızın "*şer'î hükümleri kavrama* (derk)" tabirini kullanmıştır.

Bu her iki hususu dikkate alan İbn Hümam ise ictihadı "*İster nakli isterse aklî olsun veya ister kat'î isterse zannî olsun şer'î hükmü elde etmek amacıyla fakihin bütün gücünü sarfetmesi*" şeklinde tanımlamıştır.[24]

Usülcülerin ictihad tanımlarını bu şekilde özetledikten sonra Hz. Peygamber'in ictihadı meselesi ile ilgili tartışmaların değerlendirmesine geçebiliriz.

2. Hz. Peygamber'in İctihadı İle İlgili Tartışmalar

Beşeri bilgi ve birikime dayanan savaş stratejisi ve bazı iktisâdi tedbirler gibi sırf dünyevî sayılabilecek konularda Allah Resûlü'nün ictihad yetkisinin bulunduğu hususunda İslam alimleri arasında görüş birliği vardır.[25] Gerek sözlü gerekse fiilî olarak insanlara bildirdikleri temelde vahiy kaynaklı olmakla birlikte Allah Resûlü'nün de doğal bir insan gibi hayatın değişik alanlarıyla ilgili zaman zaman kendi ictihâdî görüş ve hükümlerini ifade ettiği olmuştur. Fakat onun ictihadı, bir takım nazariye ve usûllere dayanan fikhi ictihad türünden değil de, daha ziyâde, esasen her insanın doğuştan sahip olduğu kabiliyetlerine bağlı olarak yapabileceği fıtrî ve doğal ictihadlardan-

---

22 İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-arab,* "chd" md., Beyrut ts.; Muhammed el-Murtada el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,* "chd" md., Beyrut 1973.

23 Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* (nşr. Yusuf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 357; Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl,* I-II, Beyrut 1324/1906, II, 350; Âmidî, Seyfeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm,* I-IV, Beyrut 1403/1983, IV, 218; İbnü'l-Hacib *el-Malikî, Muhtasaru'l-münteha'l-usûlî,* I-II, Beyrut 1403/1983, II, 289; Kadı Beyzavî, Nasıruddin Ali b. Abdullah, *Minhâcü'l-usûl,* I-V, Beyrut 1984, III, 524.

24 Bkz. İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin, *et-Tahrîr fî usûlil-fıkhi'l-câmi' beyne istilaheyi'l-Hanefiyye ve-Şafi'iyye,* Beyrut 1403/1983, s. 523; İbn Emiru Hâc, Ebu Abdullah Şemseddin, *et-Takrîr ve't-tahbîr,* I-III, Beyrut 1403/1983, III, 291-292.

25 Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddin, *Keşfü'l-esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî,* I-IV, Dersaâdet 1890, III, 206; Şevkâni, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (thk. Ebû Mus'ab Said el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 426; İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl,* I-V, Beyrut 1984, IV, 532-533; İbn Hazm, Ebû Abdullah Ali b. Ahmed, *el-ihkâm fî usûli'l-ahkâm,* I-VIII, Kahire 1404/1984, V, 128; İbn Emîru Hâc, a.g.e., III, 296. Ayrıca bkz. Nâdiye Şerîf el-Umerî, *İctihâdü'r-Resûl,* Beyrut 1405/1985, s. 43; Abdülhâlık, Abdülganî, *Hücciyetü's-sünne,* Beyrut 1407/1986, s. 154-155; Hayrettin Karaman, *İslâm Hukukunda, İctihad,* Ankara 1985, s. 40.

dır.[26] Dünyevî meselelerde Resûlullah'ın ictihad edebileceğini söyleyen alimler, dinî meselelerde ictihada dayalı hüküm verme ve fetva çıkarma yetkisinin bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu konuda temelde üç farklı anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir:

a. Usülcülerin ekseriyeti pek çok aklî ve naklî delile dayanarak özellikle vahiy gelmeyen konularda Resûlullah'ın (SAV) ictihad yetkisinin bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir.[27]

b. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve İbn Hazm (ö. 456/1063) gibi kimi usülcüler, bazı gerekçelerle Hz. Peygamber'in dini konularda ictihad yetkisinin bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır.[28]

c. Kadı Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi bazı usülcüler ise Hz. Peygamber'in ictihad ettiğine dair ileri sürülen delilleri iddiayı ispata yeterli görmedikleri ve fakat buna mani güçlü bir delil de bulamadıkları gerekçesiyle bu konuda açık görüş beyan etmekten kaçınmışlardır. Bununla birlikte özellikle Gazzâlî, netice itibariyle Hz. Peygamber'in ictihadının aklen mümkün olduğunu, fakat bunun fiilen "*usûlde değil de sadece furûda*" vuku bulduğunu belirterek Peygamber'in ictihadını ferî meselelerle sınırlama yoluna gitmiştir.[29]

Hakkında vahiy gelmeyen konularda Allah Resûlü'nün ictihad yetkisinin bulunduğunu savunan alimlerin ekseriyeti, böyle bir durumda onun (SAV) hemen ictihadda

---

26 Mehdî Fadlullah, *el-İctihâd ve'l-mantıku'l-fıkhî fi'l-İslâm*, Beyrut 1987, s. 38.

27 Bkz. Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî), I-II Kahire 1372, II, 91; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 355; İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, II, 291; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 165; Şevkânî, *İrşâd*, s. 427; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 295. Geniş bilgi için ayrıca Bkz. Nâdiye Şerîf, a.g.e., 40; Abdülhâlık, a.g.e., s. 157; Karaman, *İctihad*, s. 40.

28 Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 91; Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 355; Şevkânî, *İrşâd*, s. 426.; Karaman, *İctihad*, s. 40. Bu görüşün şiddetli savunucularında olan İbn Hazm, Hz. Peygamber hakkında ictihadın cevazını savunanları sert bir dille eleştirerek şöyle demiştir: "Kim vahiy gelmeyen bir konuda peygamberlerin hüküm vazetme yetkisi bulunduğunu zannederse, (bilsin ki) bu büyük bir küfür sözüdür. Bu görüşün yanlışlığını göstermek için Allah'ın Nebî'sine buyurduğu "*Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum* (Yunus, 10/15)" emri yeterlidir." Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 123 vd. Ancak İbn Hazm'ın Hz. Peygamber'in ictihad yetkisini red konusunda ileri sürdüğü âyet iddiayı isbata yeterli olmadığı gibi bizzat kendisinin aynı yerde, nass bulunmayan konularda özelde Hz. Peygamber'in ictihad edebileceğini; fakat hatası üzerine bırakılmayacağını ifade etmekle, diğer taraftan *el-fasl fi'l-milel ve'n-nihal* (Bkz. Beyrut 1406/1986, IV, 2-3) adlı eserinde de genel olarak bütün peygamberlerin zaman zaman ictihadda bulunduklarını ve bu ictihadlarında isabet de hata da ettiklerini örnekleriyle açıklamakla bu konuda açık çelişki içerisinde olduğu görülmektedir.
Buhârî'nin *Sahih*'inin "İ'tisâm" kitabında (8. bab) "Resûlullah, hakkında vahiy indirilmemiş olan bir konuda kendisine soru sorulduğu zaman "Bilmiyorum" derdi veya kendisine vahiy ininceye kadar cevap vermezdi; o *'Allah'ın sana gösterdiği şeyle hükmetmen için...'* âyeti gereğince ne rey ne de kıyas ile görüş beyan etmiştir" şeklinde bir bab başlığı koyması onun da bu görüşü benimsediğine bir işaret olarak değerlendirilebilir.

29 Bkz. *el-Müstesfâ*, II, 355.

bulunmayıp en azından belli bir süre vahiy beklemesi gereği üzerinde dururken, özellikle Hanefi usülcüleri şayet vahiy gelmesi umudu varsa, bunu gerekli görmüşlerdir. Hanefi usülcüleri, vahiy gelmeyen konularda Allah Resûlü'nün bir müddet beklemesinden sonra artık ictihadına göre hükmetmekle emrolunduğunu söylemişlerdir. Vahiy umudunun kesilmesine kadar beklediği halde, vahiy gelmemesini bu konuda izin telakki etmişlerdir. Hanefi usülünün en büyük temsilcilerinden Serahsî'nin konuyu değerlendirmesi şöyledir: Nasıl ki ümmetten bir müctehid ictihadda bulunmadan evvel Kur'ân ve Sünnet'e başvurmak ve onlarda aradığı hükmü bulamadığına kanaat getirdikten sonra ictihad yapmak zorunda ise, aynı şekilde Resûlullah (SAV) da vahyi beklemek, ondan umudunu kestiği anda kişisel rey ve ictihadi ile hareket etmek durumunda idi. Bu, yolculuk sırasında beraberinde su bulunmayan kişinin haline benzer. O kimse şayet su bulabileceği umudu varsa, hemen teyemmüm almaz, bir süre su arar; eğer böyle bir umudu yoksa, o takdirde su aramakla vakit kaybetmeden hemen teyemmüm alır. Allah Resûlü'nün durumu su bulabilme umudu taşıyan yolcunun haline benzer. Çünkü onun için vahiy kapısı her zaman açıktır ve her an vahiy gelebilir. Bu nedenle hazır vahiy bulunmayan bir konuda Resûlullah (SAV) hemen kişisel görüş ve ictihadına müracaat etmez, belli bir süre vahiy bekler. Bu sürenin belli bir sınırı da yoktur. Bunun için vahiy gelmesinden umudunu kesmiş olması yeterlidir.[30] Hanefilerin bu konudaki delilleri kısaca şöyledir: "*Vahiy tarafından belirlenen hükümler kesinlik ifade eder. Dolayısıyla Peygamber'in bir konuda kesin bilgiye ulaşma imkanı varken onu bırakıp ictihad gibi, zannî bilginin ötesinde sonuç doğurmayan bir yönteme başvurması doğru değildir.*" Fakat bu bir nevi Hz. Peygamber'in ictihadını şarta bağlamak anlamına geleceğinden içlerinde Ebû Yusuf'un da bulunduğu çoğunluk, hakkında vahiy gelmeyen dinî-dünyevî her türlü konuda Hz. Peygamber'in mutlak ictihadla emrolunduğunu söylemişlerdir.[31]

Cüveynî gibi bazı usülcüler ise Resûlullah'ın temel kurallar ve esaslarda ictihadda bulunmayıp, vahiy beklediğini; ayrıntılarda ise kendisine tasarruf ve ictihad izni verildiğini ileri sürmüştür.[32] Ancak bütün alimler Allah Resûlü'nün ictihadının kesinlik ifade eden bir karine; sıradan bir müctehidin ictihadının ise sadece zann-ı galib değeri taşıyan bir bilgi olduğunu kesin biçimde belirtmişlerdir.[33]

---

30 Bkz. Serahsî, a.g.e., II, 92-96. Ayrıca Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., III, 205-206; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., s. 525; Nâdiye Şerîf, a.g.e., 43; Abdülhâlık, a.g.e., s. 157.

31 Bkz. Abdulaziz el-Buhârî, a.g.e., III, 206; Emir Padişah, Muhammed Emin, *Teysirü't-Tahrîr,* Mısır 13811, IV, 185.

32 Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh* (thk. Abdülazîm ed-Dîb), I-II, Katar 1399, II, 1356.

33 Bkz. Cüveynî, a.g.e., II, 1357; İbnü'l-Hümâm, a.g.e., s. 525.
Dihlevî'ye göre Allah Teâlâ Resûlullah'a (s.a.s.) şeriatın maksatlarını, yasama kurallarını, kolaylaştırma ve hüküm koyma kıstaslarını öğretir, bunun sonucunda o da bu kıstaslardan hareketle vahiy yoluyla elde edilmiş olan maksatları açıklar. Bkz. *Hüccetullah,* I, 271.

Hz. Peygamber'in ictihadı fikrine karşı çıkanlar bu konudaki görüşlerini bazı aklî argumanlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu konuda ileri sürdükleri argumanların başlıcaları şöyledir: a) Her peygamber vahiy yoluyla kesin bilgiye ulaşabilir. Dolayısıyla bu durumda olan birinin zandan öte bir anlam ifade etmeyen ictihad yöntemine başvurması mümkün değildir. b) İctihadda hata ve yanılma ihtimali her zaman vardır. Allah Resûlü'nün ictihad yetkisi bulunduğu iddiası, sıradan müctehidlere olduğu gibi ona da muhalefet edilebileceği sonucuna götürür ki, bu doğru değildir.

Gerek sırf dinî gerekse sırf dünyevî olsun hakkında vahiy bulunmayan her konuda Hz. Peygamber'in ictihad yetkisinin bulunduğunu savunan çoğunluk, yukarıdaki argumanlara şu şekilde cevap vermiştir: a) Vahiy yoluyla kesin bilgiye ulaşma imkanı varken Allah Resûlü'nün bazı konularda ictihada dayalı hükümler verdiği Sünnet'te geçen pek çok hadise ile sabittir. b) İctihadda hata ve yanılma ihtimali bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in ictihadında bu söz konusu değildir veya en azından sonucu itibariyle Hz. Peygamber hatası üzere bırakılmaz.[34]

Hz. Peygamber'in ictihad yetkisinin bulunmadığı görüşünün hararetli savunucularından İbn Hazm, bu konuda bazı nasslarla da istidlalde bulunmuştur. Bu hususta temel dayanağını oluşturan nasslar *"O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahiyden başkası değildir"*[35] âyeti ile *"Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum"*[36] âyetidir. Onun iddiasına göre bu âyetler, Allah Resûlü'nün ancak kendisine verilen vahye tabi olduğunu göstermektedir.[37] Fakat bu istidlâl iddiayi ispata yeterli değildir. Zira birinci âyetin bağlamından anlaşılan, onun özellikle Kur'ân'la alakalı olduğudur. İkinci âyet ise kâfirlerin Resûlullah'tan Kur'ân'ı değiştirmesi yolundaki isteklerine reddiye olarak nazil olmuştur. Hz. Peygamber'in hakkında vahiy bulunmayan ve hükmü belli olmayan konularda ictihadda bulunması ise bir değiştirme/tebdil değil, belki te'vildir.[38]

Bu görüş sahipleri iddialarını ispat için Sünnet'ten de delil getirmişlerdir. Meselâ, Hubâb b. Münzir'in Bedir savaşında düşmanı karşılama mevzii hakkında Allah Resûlü'ne: *"Bu yer (bir adım) ileri ya da geri gitme hakkımız olmayan Allah'ın emrettiği bir yer mi yoksa kendi görüşün, savaş stratejisi ve taktik anlayışın (ın bir gereği) mi?"*[39] şeklinde sormasını, harb gibi tamamen teknik ve stratejik konularda Hz. Peygamber'in ictihadı mümkün olsa da, şer'i hükümlerde bunun mümkün olamıya-

34 Ayrıntı için bkz. Serahsî, a.g.e., II, 91-92; İbn Hazm, a.g.e., V, 123 vd.; Gazzâlî, a.g.e., II, 355; Âmidî, a.g.e., IV, 222 vd. Nâdiye Şerif el-Umerî, *İctihâdü'r-Resûl,* Beyrut 1405/1985, s. 47-48; Abdulhâlık, a.g.e., s. 160-165.

35 en-Necm, 53/3-4.

36 Yunus, 10/15.

37 Bkz. İbn Hazm, a.g.e., V, 123, 127.

38 Bkz. Âmidî, a.g.e., IV, 232. Ayrıntı için bkz. Abdulhâlık, a.g.e., s. 166-171; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 70-72.

39 İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedumurî), Beyrut 1413/1993 (I-IV), II, 263.

cağına bir delil saymışlardır. Ancak görüldüğü gibi getirilen örnek, lehte olmaktan çok aleyhte bir delildir.[40]

Bu konuda geliştirilen bir başka iddia da şöyledir: "*Eğer Hz. Peygamber, vahiy gelmeyen konularda kendi re'y ve ictihadına göre hareket etmekle emrolunsaydı, pek çok konuda ictihadda bulunduğu yaygın ve meşhur olur; kocasının kendisine zihar yaptığı Havle bt. Sa'lebe ile hanımına zina isnadında bulunan Hilâl b. Ümeyye olaylarındaki gibi vahyi beklemezdi.*" Fakat bu iddia da doğru değildir. Zira ilgili kaynaklarda geçen örneklere bakılırsa, Allah Resûlü'nün bazı olaylarda haklı gerekçelerle vahyi beklediği vaki olsa bile, pek çok mevzuda vahiy beklemeksizin kişisel ictihadı ile hüküm verdiği görülür. Yukarıda verilen iki örnekte ise gerçekte Peygamber vahiy beklememiş aksine daha evvel benzer konularla vahiyle belirlenen hükümlerin tatbiki, böyle bir hükmün bulunmaması durumunda da Câhiliye dönemi uygulamasını dikkate alarak hükmetmiştir. Bu yüzden zina isnadı ile ilgili âyeti dikkate alarak Hilâl'e: "*Ya delil getirirsin ya da sırtına had uygularım*"; Câhiliye dönemi örf ve adetlerini dikkate alarak Havle'ye: "*Bence zıhar ile senden ayrılmış olmalı, sana haram olmasından başka bir hüküm düşünemiyorum*" buyurmuştur. Bu iki olayda davacıların ısrarlarına rağmen Resûlullah (SAV) kişisel ictihâdına dayanan aynı hükümleri tekrar edip durmuştur. Daha sonra Hilâl olayı hakkında li'ân âyetleri[41], Havle olayı hakkında da zihâr âyetleri[42] nazil olmuştur. Görüldüğü gibi bu istidlâl de iddia sahiplerinin lehine değil, aleyhine bir durum arzetmektedir.[43]

Gerek sırf dinî, gerekse sırf dünyevî konularda Resûlullah'ın ictihad yetkisini savunan cumhuru ulemâ, bu konuda aksi görüş beyan edenlerin iddialarına tatminkâr cevaplar verdikten sonra kendi görüşlerini bir takım delillerle temellendirme yoluna gitmişlerdir. Teorik olarak Allah Resûlü'nün ictihâd yetkisinin bulunduğunu gösteren önemli nasslardan biri "*Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik. Hainlerden taraf olma!*"[44] âyetidir. Âyet zımnen Hz. Peygamber'in münafık ve gayri müslimlerin hile ve desiselerine kanmaksızın Kur'ânî esaslara bağlı kalarak hakkında vahiy bulunmayan konularda kişisel re'y ve ictihâdına göre hüküm verme yetkisinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bunu yalnızca hükmü nasslarla belirlenen hususlara yorarak[45] âyetin kapsamını daraltmak

40 Bkz. Nadiye Şerif, a.g.e., s. 72-73.

41 en-Nûr, 24/7-9.

42 el-Mücâdele, 58/1-4.

43 Bu husustaki iddia ve tartışmalar için bkz. Gazzalî, a.g.e., II, 356; Âmidî, a.g.e., IV, 227, 233; İbn Emîru Hâc, a.g.e., III, 299; Ensârî, Abdullah b. Muhammed, *Fevâtihü'r-rahamût*, I-II, Beyrut 1324/1906, II, 370; Nâdiye Şerif, a.g.e., s. 73-75.

44 en-Nisâ, 4/105.

45 Meselâ bkz. İbn Hazm, a.g.e., V, 127.

doğru değildir. Âyet, umûmî ifadesiyle hem nassan hükmü açıkça belirlenen mevzuları hem de hükmü bilinmeyen alanları kapsamaktadır.[46]

Çoğunluğun görüşünü teyit eden güçlü delillerden biri de "*İş hususunda onlara istişâre et*"[47] âyetidir. Âyet, alan ayırımı yapmaksızın açık bir ifadeyle hakkında vahiy gelmeyen her türlü konuda Hz. Peygamber'e ashabı ile istişare etmesini emretmektedir. Söz konusu emrin özellikle harp işleri, ekonomik tedbirler, teknik ve stratejik konularla ilgili olduğunu söyleyenler bulunsa da,[48] doğrusu onun böyle bir alan ayırımı yapmaksızın vahiy tarafından hükmü belirlenmeyen dinî-dünyevî her türlü alanı kapsadığıdır. Zira Bedir esirlerinden fidye alınıp alınmaması mevzuu, ileride geleceği üzere dinî-siyâsî bir konu olduğu halde Resûlullah (SAV) bu hususta ashabına danışmış ve sonunda Ebû Bekir'in önerileri doğrultusunda hareket ederek fidye mukabili esirlerin serbest bırakılmasına karar vermiştir.

Konu hakkında gösterilen önemli delillerden biri de: "*Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?!*"[49] âyetidir. Âyet içlerinde Resûlullah'ın izin verdiği kimselerin de bulunduğu bir grup insanın Tebûk Gazvesi'nden geri kalmasına işaret etmektedir. Burada yüce Allah, içlerindeki samimilerle yalancılar belli olup birbirlerinden iyice ayrılmadan kişisel ictihâdına dayanarak bazılarına izin vermesi dolayısıyla Hz. Peygamber'i muâtebe etmiştir. Görüldüğü gibi âyet özellikle hakkında vahiy gelmemesi halinde Allah Resûlü'nün ictihadına dayanarak bazı kararlar aldığı konusunda son derece açıktır.[50]

Allah Resûlü'nün ictihâda dayalı hükümler verdiği hususunda Sünnet'te de bir çok örnek bulunmaktadır. Meselâ, Hz. Peygamber'in haram bölge ilan ettiği Mekke'de amcası Abbas'ın talebi üzerine "*izhir*" otunu dokunulması yasak olan şeylerden istisna etmesi, hiç değilse bazı hususlarda ictihâdına göre hüküm verdiğinin apaçık bir belgesidir.[51]

Yine Allah Resûlü dinî bir mesele olan ezan mevzûunda ashabı ile istişare ettikten sonra yapılan önerileri değerlendirip belli bir karara varamayınca sonunda Hz. Ömer'in "*İnsanları namaza çağıracak birini gönderseniz ya!*" şeklindeki teklifi

---

46 Bkz. Râzî, Fahreddin, *et-Tefsîrü'l-kebîr,* I-XXX, Beyrut 1984, XI, 33; Âmidî, a.g.e., IV, 223.

47 Âl-i İmrân, 3/159.

48 Âyette yer alan "el-emr" kelimesindeki lâm-ı tarifin "istiğrâk" için değil de ahid için olduğu; bunun da daha evvel yaşayan harbe delâlet ettiği iddiasıyla böyle bir anlayışa gidilmiştir. Bkz. er-Râzî, a.g.e., IX, 67.

49 et-Tevbe, 9/43.

50 er-Râzî, a.g.e., XVI, 74-75.

51 İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahihi'l-Buhârî* (nşr. Tâhâ Abdurraûf v. dğr.), I-XXVIII, Kahire 1398/1979, IV, 49. Aynî, buradaki istisnânın vahiyle yapılmış olabileceği ihtimalinden bahsetse de, ictihada dayalı olduğu daha açıktır. Bkz. Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî,* I-XX, Kahire 1872, VII, 78.

üzerine Bilâl'e: "*Kalk Bilâl! Milleti namaza çağır*"[52] buyurmuştu. Bu olay da Resûlullah'ın ictihad yetkisini temellendiren önemli delillerdendir. Şayet bu hususta vahiy gelmiş olsaydı, Peygamber'in ashabı ile istişare etmesinin bir anlamı kalmazdı.[53]

Netice olarak bütün peygamberler gibi[54] Resûlullah'ın da din ve dünya işlerini yoluna koyabilmek için fiilen ictihadda bulunmuş olması onun hakkında ictihâdın caiz olduğunu gösteren en güçlü delildir.[55] Konu hakkındaki görüşler ve delillerin serdinden de ortaya çıkmıştır ki, ulemânın çoğunluğu tarafından savunulan Allah Resûlü'nün ictihad yetkisinin bulunduğu görüşü, hem onun (SAV) beşeriyeti ile uygunluk arzeden tutarlı bir yaklaşımdır hem de reddedilmesi mümkün olmayan sağlam ve açık delillere sahiptir. Peygamber'in kişisel kararlarının vahiy tarafından tasdik ya da ibtâl ve ta'dil edilmesi ise, onun ictihadını sıradan müctehidlerin ictihadlarından ayıran en önemli özelliktir.[56]

3. Hz. Peygamber'in İctihâd Alanı

Hz. Peygamber'in teknik, idârî, siyâsî ve ekonomik sahalarda sırf dünyevi alana dair sayılabilecek hususlarda bazan ictihadî kararlar alabilecegi hakkında ulemâ arasında görüş birliği bulunduğu daha evvel ifade edilmişti. Bu konudaki ihtilaf ise daha ziyâde itikâd ve ibadetler gibi dinî alana giren konularda böyle bir yetkisinin bulunup bulunmadığı hususundadır. Çoğunluğa göre alan ayırımı bulunmaksızın Allah Resûlü hakkında vahiy gelmeyen her konuda ictihad yetkisine sahiptir. Zira sıradan bir müctehidin her alanda ictihad yetkisi varsa, buna daha layık olan Peygamber'in de böyle bir hakka sahip olması evleviyyetledir.[57] Bu bölümde somut örneklerden hareketle Allah Resûlü'nün ictihad alanının sınırları hakkında daha açık bir değerlendirme yapılacaktır. Mevcut ictihad örneklerini temel özellikleri bakımından şu başlıklar altında değerlendirmek mümkündür: a) İbadetlerle ilgili olanlar, b) Kazâî (Yargı) meselelerle ilgili olanlar, c) Harb işlerine dair olanlar, d) Dünyevî işlerle ilgili olanlar.

---

52 Buhârî, "Ezân" 1; Müslim, "Salât", 1; Tirmizî, "Salat", 25; Ebû Davûd, "Salat", 27; Nesâî, "Ezân", 1; İbn Hanbel, *Müsned,* II, 148.

53 Burada Resûlullah'ın, hakkında vahiy bulunsa bile bazı dini konularda ashabı ile istişare etmesini onların gönlünü hoş tutmaya yönelik bir davranış olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira hakkında vahiy bulunan bir konuda Hz. Peygamber'in ashabı ile istişare etmediği malumdur. Bkz. Serahsî, *Usûl,* II, 93 vd; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 66-67.

54 Diğer peygamberlerin ictihadları hakkında bkz. Abdülcelil İsa, *Peygamberimizin İctihadları* (trc. Hilmi Merttürkmen-Abdülvehhâb Öztürk), Ankara 1976, s. 57-59.

55 Örnekler için bkz. Şevkânî, *İrşâd* s. 427; Abdulhâlık, a.g.e., s. 180 vd.; Abdülcelil İsa, a.g.e., s. 63 vd.; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 202; Karaman, a.g.e., s. 37-38.

56 Meselâ, Hz. Peygamber ve ashabı henüz yeryüzünde yeteri kadar hakim konuma gelmeden Bedir savaşında fidye mukabili ellerindeki esirleri serbest bırakmaları sebebiyle muâtebe/kınama almışlardı. (el-Enfâl 8/67-68). Olay Peygamber'in ictihadda bulunduğunu ve hata ettiğini; ancak hatası üzerine bırakılmadığını göstermektedir. Bkz. İbn Emîru Hâc, a.g.e., III, 297.

57 Bkz. Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* I-XII, İstanbul 1974, I, 234.

a. İbadetler

Hz. Peygamber'in zaman zaman sırf taabbudî konularda da ictihadda bulunduğu olmuştur. Bu konudaki en önemli örneklerden biri olan "*ezan*" meselesi daha evvel zikredilmişti. Söz konusu olayda Resûlullah (SAV) namaz saatlerindeki belirsizlik nedeniyle erken gelinmesi durumunda dünyevî menfaat, geç gelinmesi durumunda ise dini menfaat kaybolacağından namaz vakitlerini göstermesi bakımından dinin en önemli şiarlarından olan "*ezan*" konusunda ictihad etmiştir.[58] Ayrıca Resûlullah'ın (SAV) "*Kim bir namazı kılmayı unutursa, onu hatırladığında hemen kılsın. Zira Allah 'Beni anmak için namaz kıl'*[59] buyurmuştur."[60] şeklindeki beyanı, onun vahye dayalı ictihadına güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Yine Allah Resûlü'nün hac yolculuğu sırasında önceden hedy/kurban sevketmesi de kişisel ictihâdı ile olmuştur. Rivâyete göre Resûlullah (SAV) ashabından önceden kurban sevketmeyenlerin ihramdan çıkmalarını emrettiği halde, kendisinin ihramdan çıkmadığını gören sahabiler bu emri yerine getirme konusunda ağırdan almışlardı. Bunun üzerine Peygamber (SAV) öfkeyle: "*Eğer şu anda bildiğimi daha evvel bilmiş olsaydım, beraberimde hedy/kurban sevketmez, Mekke'den satın alırdım. Şimdi de onlar gibi ihramdan çıkardım*" buyurmuştur.[61] Olay, Allah Resûlü'nün önceden hac için ihrama girip beraberinde hedy sevketmesinin kendi ictihadı ile olduğu konusunda son derece açıktır. Aksi takdirde böyle bir temennide bulunması doğru olmazdı.[62]

Allah Resûlü'nün taabbudî konularda ictihad edip bazan yanıldığı bile olmuştur. Belki bu konuda verilebilecek en uygun örneklerden biri münafıkların başı Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenaze namazını kılmasıdır. Rivâyete göre Abdullah b. Übey ölünce oğlu Abdullah Hz. Peygamber'e gelir ve kendisinden babasının namazını kıldırmasını talep eder. Allah Resûlü namazını kıldırmak üzere harekete geçince Hz. Ömer önüne geçer ve "*Ey Allah'ın Resûlü! Rabbin seni onun namazını kılmaktan menetmişken sen onun namazını mı kılacaksın!?*" der. Fakat Resûlullah (SAV): "*Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kere de af dilesen Allah onları asla affetmeyecektir*"[63] âyetine işaretle "*Allah beni bu konuda muhayyer bırakmıştır. Ben de yetmişten fazla af dileyeceğim*" buyurur. Ancak cenaze namazını kılmasının

58 İbn Hacer, a.g.e., III, 277.

59 Tâhâ, 20/14.

60 Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (thk. A. Muhammed Şakir), Beyrut ts., s. 324; *Muvatta,* "Vukûtü's-salât", 6.

61 Buhârî, "Hac", 81, "Umre", 6; Müslim, "Hac", 130, 141; Ebû Davûd, "Menâsik", 23; Nesâî, "Hac" 94; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Dârimî, "Menâsik", 34.

62 Bkz. İbnü'l-Hacib, *Muhtasar,* II, 291; Emir Padişah, *Teysirü't-Tahrîr,* IV, 186, 187.

63 et-Tevbe, 9/80.

hemen peşinden onun bu konudaki kişisel yorumunun doğru olmadığını ima eden *"Onlardan (münafıklardan) ölmüş olan hiçbiri için namaz kılma; kabri başında durma! Çünkü onlar Allah ve Resûlünü inkar ettiler ve fâsık olarak öldüler."*[64] âyeti nazil olarak münafıklar için cenaze namazı kılınmasını kesin biçimde yasaklar.[65] İlk âyet gerek dil kuralları, gerekse sebebi nüzûlü[66] bakımından Resûlullah'ın (SAV) kişisel ictihâdına dayanarak çıkardığı hükme uygun değildir. Nitekim Ömer (r.a.), Peygamber'in aksine söz konusu âyete veya cehennem ehli oldukları apaçık belli olduktan sonra akraba dahi olsalar, müşrikler için af dilemenin ne peygambere ne de inananlara yaraşmayacağını belirten Tevbe sûresinin 113. âyetine istinaden münafıklar için istiğfarda bulunulmasının yasaklandığı anlamını çıkarmıştır.[67] Muhakkak ki Allah Resûlü de âyetin anlam kapsamını biliyordu; fakat birazcık da olsa âyetin kapsamı konusunda yoruma açık bir ihtimal sezerek gerek insânî duygularının etkisiyle çok sevdiği Abdullah'ın gönlünü hoş tutmak gerekse ictimâî maslahatı dikkate alarak münafıklığını kesin bildiği Abdullah b. Übeyy'in namazını kıldırmıştır.[68] Namazdan hemen sonra vahiy tarafından hiçbir münafığın namazını bir daha asla kılmaması yönünde uyarılması, onun (SAV) dînî alanla ilgili kişisel tercih ve ictihadlarında da yanılabileceğini gösterir.[69] Yine de mümkün olduğu halde cenaze namazını kılmadan evvel vahyin gelmeyişi yüce Allah'ın Resûlüne karşı bir mûsamahası olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca daha önceden planlanmış bir taktikle kıskanç eşlerinden birinin, diğer bir eşinin evinde içtiği bal şerbetinin kerih bir koku yaydığını söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in, eşlerini memnun etmek için kendisine bunu ebedi olarak haram kılması ve bunun sonucunda vahiy tarafından uyarılması,[70] yine müşriklerin ileri gelenlerini İslam'a kazandırma ümidiyle onlarla sohbet ettiği bir sırada yanına kadar gelerek kendisinden dînî nasihat isteyen amâ İbn Ümmü Mektûm'a karşı soğuk davranması ve vahiy tarafından uyarılması[71] olayları da Hz. Peygamber'in dinî-ahlâkî alanlara dair beşeri duyguların etkisinde kalarak aldığı ve fakat yanıldığı ictihadî tavırlarından sayılabilir.

---

64 et-Tevbe, 9/84.

65 Buhârî, "Cenâiz", 23, "Tefsir", 9/12, 13; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 25; Tirmizî, "Tefsir", 9.

66 Âyet, Abdullah b. Übey'in ölüm hastalığına yakalandığı sırada oğlu Abdullah'ın Resûlullah'tan babası için istiğfar etmesini istemesi ve Hz. Peygamber'in de samimi bir müslüman olan Abdullah'ın hatırını kırmayarak onun için Allah'tan af dilemesi üzerine nazil olmuştur. Bkz. Vahîdî, Ebu'l-Hasan, *Esbâbü'n-nüzûl,* Kahire ts. s. 145-146; Suyûtî, Celaleddin, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl,* Beyrut 1979, s. 122. Ayrıca Bkz. er-Râzî, *et-Tefsir,* XVI, 146.

67 Bkz. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân,* I-XX, Kahire 1386-87 (1966-67, VIII, 221).

68 Krş. İbn Hacer, a.g.e., VI, 169; VII, 214-217.

69 Bkz. Nâdiye Şerif, a.g.e., s. 116.

70 et-Tahrîm, 66/1-3.

71 Abese, 80/1-10. Allah Resûlü bu olaydan sonra İbn Ümmü Mektûm'a son derece hürmet eder ve onunla her karşılaştığı yerde "Merhaba ey sayesinde Rabbimin azarını işittiğim zât. Bir ihtiyacın var mı?" derdi. Bkz. Alûsî, Ebü'l-Fazl Şihabüddin, *Ruhu'l-meânî,* I-XXX, Beyrut ts., XXX, 39.

b. Kazâî (Yargısal) Alan

Kazâ/yargı konularında isbat ve red delillerine bakarak kendi kişisel ictihadına göre hüküm verdiğini bizzat Allah Resûlü'nün kendisi ifade etmiştir. Bu konuda özellikle beşeriyet sıfatına dikkat çekerek: "*Ben ancak bir beşerim. Bana iki davalı geldiğinde onlardan biri diğerinden daha iyi davasını savunabilir ve ben de buna bakarak onun haklı olduğunu zanneder ve buna göre hüküm verebilirim. Şu halde kime kardeşinin hakkından bir şey vermişsem, sakın onu almasın. Zira ona verdiğim ateş parçasından başka bir şey değildir.*"[72] buyurmuştur. Hadis, özellikle davaların çözümünde Allah Resûlünün beşeriyet sıfatını ön plana çıkararak bu gibi hususlarda onun da diğer insanlardan farksız olduğunu dile getirmektedir. Zira Allah dilemedikçe gayb bilgisine ulaşamayan Peygamber de herkes gibi zahirî delil ve karinelere göre hüküm vermekteydi. Gizlilikleri ise ancak yüce Allah bilir.

Sünnet'te Resûlullah'ın kendisine gelen davalılar veya özel bir hususu danışanlar hakkında gerek ilgili şahısların maslahatları gerekse dönemin şartlarını dikkate alarak ictihâdî hüküm verdiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır.[73] Meselâ, kendisine dünür gelen Muâviye b. Ebî Süfyân ve Ebû Cehm'den hangisini tercih etmesi konusunda kendisine danışan Fatıma bt. Kays'a, Resûlullah (SAV) onun menfaatını göz önünde bulundurarak "*Ebû Cehm sopasını omuzundan düşürmez. Muâviye ise malı mülkü olmayan yoksul biridir. Sen Üsâme b. Zeyd ile evlen*" buyurması[74], onun (SAV) tavsiye niteliği taşıyan kişisel bir ictihadıdır.

Bu noktada belirtilmelidir ki, Hz. Peygamber'in kazâ ve fetvâlarında yasama hükmü taşıyan taraf, kendisine indirilen kanunları tatbikindedir. Kanunların tatbikinde ise her zaman uygulayıcıya bir ictihad ve yorum payı bırakılır. Bu ictihadda elbetteki hadiseleri kuşatan şartlar ve toplumun sosyo-kültürel durumu dikkate alınmalıdır. Zira adâlet ancak o şekilde sağlanabilir. O nedenle özellikle kazâ ve fetvaların evrensel olmadığı; aksine belli dönemin sosyo-kültürel durumu ve olayı kuşatan şartlarla kayıtlı bulunduğu ifade edilmiştir. Aynı şekilde Allah Resûlü'nün kazâ ve fetva niteliğinde olan sünnetleri değerlendirilirken de, hadiseleri kuşatan şartlar dikkate alınmalıdır. Bu şekilde davranılırsa hem Peygamber'in hükümlerinin gerçek mahiyeti daha iyi kavranır hem de uygulamada Sünnetin dışına çıkılmamış olur.[75] Ancak sonuçları kayıtlara geçen kazâî ictihadlar önemli hukuk kaynaklarından addedilmektedir.

---

72 Buhârî, "Mezâlim", 16, "Ahkâm", 29, 31; Müslim, "Akdiye", 5, 6.

73 Meselâ Ebû Abdullah Muhammed b. Ferec el-Kurtubî (ö. 497/1104), Resûlullah'ın (s.a.s.) gerek vahye gerekse kişisel re'ye istinaden verdiği kazâî hükümlerini müstakil bir eserde toplamıştır. Eser *Akdiyetü Resûlillah* (s.a.s.) (Halep/Suriye 1402/1982) ve *Ahkâmü Resûlillah* (s.a.s.) (Kahire 1413/1993) adlarıyla basılmıştır.

74 İbn Dakîku'l-İd, Takiyuddin, *İhkâmü'l-Ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm* (thk. A. Muhammed Şakir), I-II, Beyrut 1407/1987, II, 189.

75 Bkz. Hafif, "es-Sünnetü'n-nebeviyye", s. 337-338.

c. Harb İşleri

Allah Resûlü'nün özellikle harb işleri ve savaş stratejisi hakkında ashabı ile istişare edip mevcut şartlara göre ictihadda bulunduğunu gösteren literatürde pek çok örnek mevcuttur. Bu konuda Bedir'de askerin karargâhı ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in Hubâb b. Münzir'in önerileri doğrultusunda hareket ettiği daha evvel zikredilmişti. Söz konusu önerilerinde Hubâb, vadinin en aşağısındaki kuyuya yakın bir yerde karargâh kurmayı, kendileri için bir havuz yaptıktan sonra geri kalanlarını taş ve toprakla doldurmayı; böylece kendileri su ihtiyaçlarını karşıladıkları halde düşman kuvvetlerini bundan mahrum etmeyi teklif etmişti. Allah Resûlü de onun bu teklifini uygun bularak ordunun karargâhını değiştirmişti. Aynı şekilde Sa'd b. Muâz'ın teklifiyle yine Bedir'de savaşı bir noktadan yönetmesi ve gelişmelere göre hareket etmesi için Allah Resûlü'nün, kendisine hâs bir çardak kurulmasını kabul etmesi de bu tür ictihadlarına örnektir.[76]

Bunlardan başka Bedir esirlerinden fidye alınıp alınmaması, Uhud harbinde düşmanın Medine içinde mi yoksa dışında mı karşılanması, Hendek savaşı sırasında düşman saflarında çatlaklar meydana getirmek amacıyla o yılki Medine meyvelerinin bir kısmının Gatafân kabilesine verilmesi gibi konularda ashabı ile istişare etmesi ve yine Hendek savaşında düşmanın Medine içlerine kadar girişini engellemek için Selman-ı Farisî tarafından önerilen şehrin girişlerine hendek kazılması teklifine göre hareket etmesi de Hz. Peygamber'in stratejik ve teknik alanlardaki ictihadlarına birer örnektir.[77]

d. Sırf Dünyevî İşler

Allah Resûlü'nün zaman zaman kendi kişisel tecrübe ve birikimine dayanarak dünyevî işlere dair ictihâdî görüşler beyan ettiği, hatta bazan yanıldığı tarihen sabittir. Bu konuda verilebilecek en açık örnek hurma aşılaması olayıdır. Rivâyete göre Resûlullah (SAV) Medine'ye geldiğinde halkın daha iyi ürün alabilmek için erkek çiçek tozlarını dişileri ile birleştirerek hurma ağaçlarını aşıladıklarını görür ve bu işlemin pek fayda vermeyeceği yolunda bir kanaat belirtir. Bunun üzerine Medineliler bu işten vazgeçerler. Fakat o yıl hurma mahsûlünde azalma olur. O zaman Peygamber (SAV) dünya işlerinde kendisinin de onlar gibi zannı galibine göre hareket ettiğini; fakat din işlerinde bir hüküm bildirdiğinde ona sıkı sıkıya sarılmaları gerektiğini söyleyerek neticede "*Siz dünya işlerinizi, ben ise din işlerinizi daha iyi bilirim*" buyurur.[78] Vahiyden bağımsız olarak kendi kişisel görüşünü belirttiği bu olayda Allah

76 Bkz. İbn Hişam, a.g.e., II, 263.
77 Geniş bilgi için Bkz. Nâdiye Şerif, a.g.e., s. 89-97; Erul, a.g.e., s. 256-257.
78 Müslim "Fezâil", 139-141. Hadisin varyantları için Bkz. Abdülcelil İsa, a.g.e., s. 111 vd.

Resûlü, ictihadının hatalı ve toplum menfaatına zararlı olduğu ortaya çıkınca açık bir şekilde din ve dünya işleri ayırımına gitmiş, bir kez daha kendisinin insânî yönüne dikkat çekerek kişisel kanaat bildirdiği vahyin kapsamı dışında kalan dünyevî meselerle halkın kendisini muaheze etmemesini istemiş ve bu gibi hususlarda asıl belirleyici olanın tecrübe olduğuna işaret etmiştir. O nedenle İbn Haldun, Allah Resûlü'nün tıb, iktisad ve ziraatla ilgili bilgilerinin kendi dönemindeki insanların tecrübesine ve geleneğe dayalı bilgilerinden ibaret olduğunu, bunların vahiy ve dinle uzaktan yakından bir alakasının bulunmadığını söylemiştir.[79]

4. Hz. Peygamber'in İctihad Kaynakları

Hz. Peygamber'in ictihad kaynakları derken, onun özellikle vahiy gelmeyen veya vahiy tarafından doğrudan hükmü belirlenmeyen konularda ictihadda bulunurken esas aldığı bilgi kaynakları kasdedilmektedir. Böyle durumlarda Allah Resûlü'nün başlıca hüküm kaynakları şöyledir:

a. Vahiy

Allah Resûlü'nün ictihadına esas teşkil eden birinci kaynak, doğal olarak vahiy idi. O, (SAV) kendisine indirilen vahyi en iyi bilen, en iyi anlayan ve en doğru açıklayan insan idi. Hz. Peygamber vahyi beyan görevini ifa ederken genel anlamda yine vahye dayanmakla birlikte, zaman zaman Kur'ân'ın ruh ve gayesinden hareketle hükmü belli olmayan konularda ictihadda bulunduğu da olmuştur. Meselâ, "*Beni anmak için namaz kıl*" âyetine istinaden, bir namazı kılmayı unutan kişinin onu hatırladığında kılmasını buyurması, onun vahye dayalı ictihadına örnek olarak verilebilir.[80] Fakat Hz. Peygamber'in bu tür ictihadlarını daha ayrıntılı olarak birkaç gurupta ele almak, meselenin vuzuha kavuşması bakımından daha yararlı olacaktır:

a. 1. Âyetlerden Genel Hükümler Çıkarması

Allah Resûlü'nün bazı özlü, fakat kapsamlı sözlerini (cevami'ü'l-kelim) çeşitli konularda nazil olan âyetlerin ortak anlamlarından hareketle konmuş genel ilkeler şeklinde düşünmek mümkündür. Meselâ, "*Zarar vermek de zarara zararla mukabelede bulunmak da yoktur,*"[81] "*Ameller ancak niyetlere göredir,*"[82] "*Hadleri*

79 Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbni Haldûn* (thk. Ali Abdulvâhid el-Vafî), I-III, Mısır 1979, III, 1144. Ayrıca Bkz. Nadiye Şerif, a.g.e., s. 85-86; Erul, a.g.e., s. 248-249.

80 Bkz. 55 Nolu dipnot.

81 Muvatta, "Akdiye", 31; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 327; İbn Mâce, "Ahkâm", 177. Bu hadis el-Bakara 2/231, 233; et-Talak 65/6 gibi âyetlerin ortak ifadesi mesâbesindedir.

82 Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1, "Itk", 6; Müslim, "İmâre", 155; Ebû Davûd, "Talak", 11; Nesâî, "Tahâret", 59; İbn Mâce, "Zühd", 26.

şüphelerle düşürünüz"[83] vb. hadisler böyle değerlendirilebilir. Bu tür hadisler zamanla hayatın her alanını içine alacak şekilde kapsam kazanan genel kaidelere dönüşmüş ve özellikle hukukta önemli fonksiyonlar icra etmiştir.[84] Daha sonraki dönemlerde pek çok hukûkî ictihadın dayanağını teşkil eden bu gibi ilkelerden hareketle Resûlullah (SAV) cana, ırza, nesle, akıl ve mala tecavüzde bulunmayı, öfke, zulüm ve başkalarına zarar vermeyi ya da verilen zarara zararla mukabele anlamı taşıyan her şeyi yasaklamıştır.[85]

a. 2. Hükmü Açıkça Belli Olmayanları Hükmü Belli Olanlara Katması

Kur'ân'da bazı şeylerin haram ya da helal olduğu açıkça belirtildiği halde bu iki kısımdan hangisine dahil olduğu kesin belirlenmeyen bazı şeyler de bulunmaktadır. Bu gibi şeylerden bazıları hakkında şer'î hükmü ictihad yoluyla tesbit etmek mümkün olsa bile özellikle taabbudî alana giren diğer bazıları hakkında bunu kestirmek mümkün olmayabilir. İşte Resûlullah (SAV) bu iki sınıf arasında kalan hususlar hakkında açıklama yaparak onların, bunlardan hangisine dahil olduğunu belirtir.[86] Meselâ: Kur'ân'da temiz olan şeyler (tayyibât) helâl, pis ve iğrenç olanlar (habâis) ise haram kılınmıştır. Bu nitelemenin kapsamına girenlerin pek çoğunun hükmü muhtelif âyetlerde açıkça belirtilirken, diğer pek çok şeyin hükmü muallakta bırakılmıştır. İşte Resûlullah (SAV) o gibi konularda gerekli açıklamayı yaparak, örneğin keskin dişli yırtıcı hayvanlarla pençeli kuşların, evcil eşeklerin etlerinin yenmesini haram olanlara,[87] deniz ölüsü[88] gibi bazı maddeleri de helal kısmına dahil etmiştir.

Allah Teâlâ içeceklerden su, bal, süt vb. sarhoşluk vermeyenleri helal, içkiyi ise haram kılmıştır. Çünkü içki, aklın izalesine yol açarak insanlar arasında kin ve düşmanlığa sebebiyet vermekte, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymaktadır. Bu hükmü belli iki kısım arasında ise aslında sarhoşluk verici olmayan fakat sarhoş etmeye ramak kalan içecekler bulunmaktadır. Bunlar "*Dubbâ*", "*Müzeffet*", "*Nakir*" vb. adlarla anılan kaplarda tutulan şıralardır. Resûlullah bunları önce muhtemelen sedd-i zerî'a (harama götüren yolları kapama) düşüncesiyle sarhoş edici içkilere katmış ve içilmesini yasaklamıştı. Daha sonra "*Eşyada aslolan ibahadır*" genel fıtrî ilkesinden hareketle bunlarda da aslî hükmün su ve sütte olduğu gibi mubahlık olduğunu düşünmüş ve "*Ben sizin daha evvel şıra (nebîz) edinmenizi yasaklamıştım.*

83 Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, I-II, Beyrut 1351, I, 71; Suyûtî, Celâleddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah), Beyrut 1407/1987, s. 236.

84 Bkz. Şatıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerî'a* (nşr. Abdullah Dıraz), I-IV, Kahire ts., IV, 46 vd.

85 Mehmed Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 123.

86 Şatıbî, a.g.e., IV, 32 vd.

87 Bkz. Müslim, "Sayd", 15; "Et'ime", 32; Tirmizî, "Sayd", 9.

88 Bkz. Ebû Davûd, "Tahâre", 41; Tirmizî, "Tahâre," 52; İbn Mace "Tahâre," 38.

Şimdi ise şıra edinebilirsiniz. Ama her sarhoşluk verici nesne haramdır."[89] buyurmuştur. Bu durumda sarhoşluk veren maddenin hükmü, asli haramlık hükmü üzere kalmıştır. Resûlullah (SAV) *"Çoğu sarhoşluk verenin azı da haramdır"*[90] buyurarak azı sarhoşluk veren içecekleri de ona katmıştır.[91]

Resûlullah'ın (SAV) ictihadının temelinde vahiy olmakla birlikte bu konuda her zaman vahye istinad etmesi de gerekli değildir.[92] Daha evvel de ifade edildiği gibi bir konuda vahiy bulunmaması ya da vahiy umudunun kalmaması, Allah Resûlü'nün başka kaynaklara istinaden ictihadda bulunması için yeterli bir nedendir.

b. Dil

Kuşkusuz Kur'ân, apaçık Arapça bir kitap olarak fesâhat ve belâgat bakımından Arap edebiyatının en üstün şaheseri konumundadır. Dolayısıyla Arap dilinin bütün üslûp özellikleri, edebi sanatları onda mevcuttur. Kur'ân'ın birinci muhatabı bulunan Resûlullah (SAV) da, elbetteki Arap dilini en iyi bilen ve onu en iyi kullananlardan biri idi. Arap diline derin vukûfiyeti dolayısıyla kendi dönemi Arap dilinin üslûp özelliklerini, edebi sanatlarını ve örfî kullanımlarını hadislerinde yansıtmıştır. Bir ifadeden mecaz ya da hakikat kasdetmesi[93], âm bir lafızdan umûmî veya husûsî anlamı murad etmesi[94], muhtasar veya mubalağalı[95] ifadeler kullanması gibi hususlara dair Sünnet'te bir çok örnek bulunmaktadır.

Resûlullah (SAV) kendi sözlerinde dönemin dil özelliklerini ve edebi sanatlarını yansıttığı gibi apaçık Arapça olan Kur'ân'da geçen bazı edebi sanatları ve garip kelimeleri de dildeki edebi üslûp ve kelimenin kullanımı bakımından izah ederek ,ayetlerin asıl anlamlarını ortaya koymuştur. Meselâ, *"...beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar yiyin için..."*[96] âyetindeki edebi inceliği anlayamayan Adiy b. Hâtim, ifadeyi lafzı anlamında alarak biri siyah diğeri beyaz iki iplik alıp yastığının altına koymuş ve sahurda o iki iplik birbirinden ayırt edilinceye kadar yemeye devam etmiştir. Olay kendisine intikal edince Resûlullah (SAV) âyetten muradın gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığı olduğunu açıklamış, böylece bir yanlış anlamayı düzelt-

89 *Muvatta*, "Dahâya", 8.
90 Ebû Davûd, "Eşribe," 5; Tirmizî, "Eşribe," 3.
91 Bkz. Şatıbî, a.g.e. IV, 34.
92 Bkz. Dihlevî, *Huccetullah*, I, 271.
93 Örnekleri için Bkz. Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 174-177.
94 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 213; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis*, Beyrut 1406/1987, s. 30, 39; İ. Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 1982, s. 113-115.
95 Mubalağa sanatına örnek olarak "*Kayın ölümdür*" (Müslim, "Selam", 20, 21) hadisi gösterilebilir. Bkz. Davudoğlu, *Müslim Şerhi*, IX, 582. Başka örnekler için Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 583.
96 el-Bakara, 2/187.

miştir.[97] Yine dil bilgisinden hareketle Allah Resûlü "*Böylece... sizi vasat bir ümmet* (millet) *kıldık*"[98] âyetinde geçen "*vasat*" kelimesini "*adl/âdil*" kelimesiyle izah etmiştir.[99]

c. İstişâre

Hakkında vahiy gelmeyen konularda, özellikle de dünyevî hususlardan sayılabilecek siyâsî, idârî, ictimâî ve iktisâdî meselelerde Allah Resûlü'nün "*İş hakkında onlarla istişare et*"[100] ilâhî emri uyarınca sık sık ashabı ile istişarede bulunduğu bir gerçektir. Hatta bu tür istişarelerinde bazan yanlış kararlar aldığı ve ilahî uyarılara maruz kaldığı bile olmuştur.[101] Vahiyle teyit edilmesine rağmen, Hz. Peygamber'in bazı dinî meseleler de dahil hemen her konuda istişareye bu denli önem vermesi, onun hem ilke olarak şûra fikrinin yerleşmesini hem de bunun bir gelenek haline gelmesini amaçladığı izlenimi vermektedir.[102]

Resûlullah'ın iştişarelerine örnek olarak bugün önemli dinî şiarlardan birini teşkil eden ezanın tesbiti meselesi,[103] Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında alınması gereken tedbirler ve strateji tesbiti gibi hususlar gösterilebilir.[104]

Resûlullah'ın (SAV) şûraya götürdüğü konular, hakkında vahiy bulunmayan konulardı. Hakkında vahiy bulunan konularda ise *ifk* (Hz. Aişe'ye zina iftirası) hadisesinde olduğu gibi vahyin gereğini yerine getirmek zorunda idi. Zira bu hadisede iftiracılara kazf (zina iftirası) haddi uygulamıştı.[105] Ayrıca yine ilâhî emir gereği[106] istişare sonucu bir şeye karar verirse, artık ondan dönmezdi. O nedenle başta karşı olmasına rağmen, ashabı ile istişare sonucu özellikle de gençlerin isteği üzerine Uhud savaşında düşmanı şehir dışında karşılama fikrinde karar kılınca, ashabın sonradan fikir değiştirmesi onu bundan vazgeçirememiş ve düşman kuvvetleri şehir dışında Uhud'da karşılanmıştır.[107]

---

97 Bkz. Kardavî, a.g.e., s. 172. Rivâyet için Bkz. Buhârî, "Savm," 16.

98 el-Bakara 2/143.

99 Bkz. Tirmizî, "Tefsir", 2/8; İbn Hanbel, Müsned, III, 32. Bu konu ile ilgili başka örnekler için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri,* İstanbul 1983, s. 278 vd.

100 Âl-i İmrân, 3/159.

101 Meselâ bk, el-Enfâl, 8/67; et-Tevbe, 9/43.

102 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 250.

103 Bkz. Ebû Davûd, "Salat" 28.

104 Geniş bilgi için Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, I, 30-31, 383, 384, III, 243; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd* (nşr. Şuayb Arnavut), I-V, Beyrut 1401/1981, III, 110-111, 193, 271; İbn Ferec el-Kurtubî, *Akdiyetü'r-resûl,* s. 36-37; Nâdiye Şerif, a.g.e., s. 72, 92, 94; Karaman, *İctihad,* s. 40; Nahvî, Adnan Ali Rıza, *Melâmihu'ş-şûra fi'd-da'ceti'l-İslâmiyye,* Riyad 1404/1984, s. 195 vd.; Erul, a.g.e., s. 255-259.

105 Bkz. Buhârî, "İ'tisâm" 28.

106 Bkz. Âl-i İmrân, 3/159.

107 Buhârî, "İ'tisam" 28.

d. Maslahat

Maslahat, hakkında nassla belirlenmiş bir hüküm bulunmayan konularda müctehidlerce çok sık müracaat edilen bir istinbat (hüküm çıkarma) kaynağıdır. Allah Resûlü'nün de zaman zaman kamu menfaatini dikkate alarak ictihadlarda bulunduğu ve geçici kararlar aldığı görülmektedir. Bu konuda verilebilecek en uygun örnek, Medine'ye dışarıdan bazı yoksulların geldiği bir bayram günü, onların maslahatını gözönüne alarak Hz. Peygamber'in kurban etlerinin üç günden fazla evlerde tutulmasını yasaklaması olayı gösterilebilir. Rivâyete göre o gün Resûlullah (SAV) ashabına *"Üç günlük yiyeceğiniz kadar (kurban eti) saklayın, gerisini tasadduk edin"* buyurur. Epey bir zaman sonra ashab: *"Ey Allah'ın Resûlü! İnsanlar kurbanlarından istifade ediyorlar; yağlarını çıkarıyorlar ve kırba yapıyorlardı"* derler. Peygamber (SAV) merakla *"Ya şimdi ne oldu?"* diye sorar. Ashab: *"Ya Resûlallah, sen kurban etlerinin üç günden fazla tutulmasını yasaklamıştın."* şeklinde cevap verdiler. Bunun üzerine Resûlullah (SAV) *"Ben bunu size sadece o kurban bayramı günü gelen bedevîleri düşünerek yasaklamıştım. Şimdi ise ondan istediğiniz gibi yiyin, tasadduk edin ve saklayın"* buyurur.[108]

Olayı fıkhî bakımdan değerlendiren Şafiî, söz konusu yasağın ya bir maksada binaen konduğu veya uyulması farz olmayıp isteğe bağlı bir tavsiye olduğu yahut ikinci hadisle neshedildiği gibi tereddütlü bir yaklaşım sergilemiştir. Ona göre ya benzer bir durum yaşanması halinde aynı emir sabit olur ki, bu durumda etler üç günden fazla tutulmamalıdır, ya da önceki emir tamamen neshedilmiştir, dolayısıyla herkes istediği gibi kurban eti üzerinde tasarruf hakkına sahiptir.[109] Ancak *er-Risâle*'nin muhakkiki Ahmed Muhammed Şakir'in de belirttiği gibi[110] Şafiî'nin böyle mütereddit bir yaklaşımı benimsemesine gerek yoktur. Zira yasağın sebebini, o günkü yoksul göçebelerin yararı olarak Hz. Peygamber'in bizzat kendisi açıklamıştır. Dolayısıyla bu, Hz. Peygamber'in hakim ve idareci sıfatıyla maslahata dayalı olarak aldığı bir karardır.

Bu noktada Hz. Peygamber'in tasarruflarının doğru anlaşılmasında onların sebeb-i vurûdunu bilmenin ne kadar önemli olduğu gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Zira bugün İslam fıkhını çağdaş problemlere uyarlama sorunu önünde duran en önemli engellerden biri, dinin uygulamadaki şekillerinde evrensel olanla yerel ve tarihsel olanı tesbitteki yetersizliktir. Bu konuda iki aşırı ucu temsil eden batınî ve zahirî anlayışların arasında bir orta yolun bulunması elzemdir.[111]

---

108 Şafiî, *er-Risâle*, s. 235-236. Rivâyetin varyantları için Bkz. *Muvatta*, "Dahâyâ", 7; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 51; Müslim, "Edâhî", 1; Nesâî, "Dahâyâ", 38.

109 Şafiî, *er-Risâle*, s. 239- 240.

110 Bkz. Şafiî, *er-Risâle*, s. 240-242 (3 nolu dipnot).

111 Bkz. Hasan et-Türâbî, *Tecdidü'l-fikri'l-islâmî*, Cidde 1407/1987, s. 107. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini değerlendirirken, tarih içerisinde onların tarihsel ve toplumsal bağlarını, zaman ve mekan boyutunu, yerellik ve evrenselliğini tesbit bakımından başvurulan bir disiplin olarak "Esbâbü vurûdi'l-hadis"in önemi ve değeri hakkına bkz. Mehmed Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997, s. 122-145, 300-307.

Resûlullah'ın maslahata dayalı ictihadlarına verilebilecek en uygun örneklerden biri de şudur: Rivâyete göre Mekke fethinde Resûlullah (SAV) şöyle buyurur:

"*Mekke, Allah'ın haram kılmasıyla kıyâmete kadar haram (bölgesi)dır; dikeni kesilmez, avı ürkütülmez, ilan edenden başkası orada bulduğu eşyayı almaz. Yaş otu da kesilmez.*" Orada bulunan amcası Abbâs (r.a.): "*Ya Resûlallah! Yalnız izhir*[112] *hariç. Çünkü o, Mekke'nin demircileri ile evlerine lazımdır*" deyince Peygamber: "*Evet, yalnız izhir müstesna!*" buyurur.[113] Görüldüğü gibi bu olayda Abbâs (r.a.), izhir otunun bölge halkı için vazgeçilmez bir bitki olduğuna dikkat çekmiş, Hz. Peygamber de onun talebi üzerine toplumun umûmi menfaatini göz önünde bulundurarak onu, yasak kapsamı dışında tutmuştur.[114]

Yine Resûlullah'ın başını örtmesi, genelde beyaz renkli elbiseleri tercih etmesi de hiç kuşkusuz içinde yaşadığı sıcak iklimin bir gereği idi ve asla İslam'ın alâmeti değildi. Nitekim mücadele ettiği insanların da benzer giysiler kullandıkları bilinmektedir.[115]

Vahiy çağında İslam'ın evrensel boyutunu iyi kavrayan dirayetli sahabilerden Hz. Ömer'in, kendi döneminde maslahat esasına dayalı olarak önceki dönemlerdeki bazı uygulamalara aykırı birtakım uygulamalarda bulunduğu bir gerçektir.[116] Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, aynı anda verilen üç talak meselesi gösterilebilir. Aynı anda verilen üç talakın, üç talak mı yoksa tek talak mı sayılacağı hususu Kur'ân'da net değildir. Bu konuda Sünnet'te bir uygulama mevcuttur. Rivâyete göre Rükâne b. Abdi Yezid karısını aynı mecliste üç defa boşamış, sonra buna çok üzülerek durumu Resûlullah'a (SAV) arzetmiştir. Allah Resûlü de, bunu tek talak sayarak isterse ric'at edebileceğini (yeni bir nikah akti yapmaksızın eşi ile tekrar biraraya gelebileceğini) söylemiş-

---

112 İzhir, diğer bazı rivâyetlerde geçtiği üzere Mekke halkının ev ve kabirlerde kullandıkları güzel kokulu bir bitkidir. Bkz. İbnü'l-Esir, Ali b. Muhammed, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire 1383-85/1963-65, I, 33.

113 Buhârî, "Cenâiz", 76; "İlim", 39; Müslim, "Hacc", 445, 447, 448; Ebû Davûd, "Menâsik", 89; Nesâî, "Hacc", 110, 120; İbn Mâce, "Menâsik", 103.

114 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 132; İbn Hacer, VIII, 171; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir b. Ahmed, *Kitabü'l-fakih ve'l-mütefakkih*, I-II, Beyrut 1400/1980, I, 91, 92. Hz. Peygamber'in ictihad fikrine karşı çıkanlar yukarıda zikredilen olayda esasen Abbâs'ın Hz. Musa'nın Miraç gecesinde elli vakit farz kılınan namaz konusunda yaptığı gibi Resûlullah'tan (s.a.s.) izhir konusunda Rabbine müracaat edip onu yasaklananlardan müstesna kılmasını talep ettiğini; dolayısıyla yapılan bu istisnanın vahiy eseri olmadığı gerekçesiyle olayın, Allah Resûlü'nün maslahata göre verdiği hükümlere örnek gösterilemiyeceğini ileri sürmüşlerdir. bkz. Bağdâdî, a.g.e., I, 92.

115 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Muhammed Gazzâlî, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fıkh ve'l-hadis*, Kahire 1989, s. 105-106. Ayrıca namaz vakitlerini tayin eden hadisin yöresel nitelik taşıdığı yönünde Ahmed Naim'in yorumu için bkz. *Tecrid*, II, 463. Ancak teberrüken bu gibi hususlarda Allah Resûlünü örnek almada sevap umulur.

116 Hz. Ömer'in gerek peygamber döneminde gerekse kendi dönemindeki sıradışı görüş ve ictihadlarının değerlendirmesi için bkz. Medenî, Muhammed, *Nazarât fi'ctihâdâti'l-Fârûk Ömer b. el-Hattâb*, Beyrut 1410/1990.

tir. O da bunun üzerine ric'at etmiştir.[117] Ancak Hz. Ömer, kendi döneminin ilk iki yılından sonra şer'i hükümlerle alay ve eğlenmenin artması üzerine böyle davrananları cezalandırmak maksadıyla önceki uygulamadan vazgeçerek aynı mecliste verilen üç talakı üç talak saymış ve karı-kocayı birbirinden ayırmıştır. Burada Hz. Ömer'in bir idareci olarak ictihad yetkisini kullanarak din ile eğlenme eğilimi gösteren insanlara tazir cezası uygulama yoluna gittiği görülmektedir.[118] Sonraki dönemlerde Hz. Ömer'in uygulaması çoğunluk tarafından esas alınmış ve dinin değişmez bir emri gibi telakki edilmiştir. Bununla birlikte azınlık sayılabilecek bir grup ise ilk uygulamayı dikkate alarak aynı anda verilen üç talakı tek talak addetmiştir.[119] İbn Kayyim el-Cevziyye de kendi döneminde artış gösteren boşama hadiseleri ve dolayısıyla toplumsal çözülme ve bozulmanın önlenebilmesi için yeniden ilk dönem uygulamasına dönülmesi gerektiğini savunmuştur.[120] Son asırlarda özellikle Türkiye, Mısır ve Suriye gibi İslam ülkelerinde çağdaş hukuk normlarına uygun biçimde hazırlanan aile kararnamelerinde de, şer'î mahkemelere getirilen boşama davalarındaki tıkanıklıkları aşabilme ve boşama neticesinde meydana gelen toplumsal ve ailevi parçalanmaları önleyebilme umuduyla bu konuda azınlığın ictihadı kanunlaştırılarak yeniden eski uygulamaya dönülmüştür.

Sonuç olarak denilebilir ki Resûlullah (SAV) bir söz söylerken ya da bir eylemde bulunurken veya başkalarınca yapılmak üzere bir fiili emredip yasaklarken, hatta aslen vahye dayalı hususu izah ederken elbetteki mevcut coğrafi şartları, iklim özelliklerini, toplum yapısını ve ekonomik durumu dikkate alıyordu. Bununla ilgili olarak Sünnette pek çok örnek gösterilebilir.[121] Dolayısıyla Sünneti değerlendirirken bu hususlara dikkat edilmelidir. Aksi takdirde yerel ve bölgesel bazı uygulamalara saplanıp kalınarak dinin evrensel boyutuna gölge düşürülür.[122]

e. Örf

Resûlullah (SAV), hakkında vahiy gelmeyen konulardaki bazı ictihadlarında mevcut Câhiliye örf ve uygulamalarını da esas alabiliyordu. Bunların eski semâvî bir şeriata dayanmış olma şartını da her zaman aramıyordu.[123] Bu, vahiyle çatışmayan

---

117 Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, I-VIII, Beyrut ts., VI, 255 vd. Ayrıca Bkz. Kurtubî, a.g.e., III, 131; İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd: Mezhepler Arası Mukayeseli İslam Hukuku* (trc. Ahmed Meylanî), I-IV, İstanbul ts., III, 24; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, I-IV, Mısır 1374/1955, III, 32.

118 Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 45-46.

119 Bkz. Kurtubî, a.g.e., III, 128-129; İbn Rüşd, a.g.e., III, 24.

120 Bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, III, 48.

121 Bu konuda başka örnekler ve yorumlar için bkz. Yerinde, a.g.t., s. 201-204.

122 Hadislerin doğru anlaşılmasında tarihsel ve toplumsal bağlamın dikkate alınmasının önemi hakkında bkz. Görmez, a.g.e., s. 300-307.

123 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996.

günlük uygulamaların, örf ve âdetlerin hüsnü kabülle karşılanması anlamına gelmekte olup İslam şeriatının esnekliğini gösteren önemli bir özelliğini oluşturmaktadır.[124] Bu yüzden Resûlullah (SAV) Cahiliye dönemi uygulamalarının tamamını kökten değiştirmek yerine vahye dayanarak bir çoğunu ya aynen ya da ıslah ederek değiştirme yoluna gitmiştir.[125] Dihlevî'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi[126] *"Sizi o seçti; din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklemedi; atanız İbrahim'in dini.."*[127] âyetinde ifade edildiği üzere Hz. Peygamber, Hanif İsmâilî şeriatle gönderilmiş ve tarihsel süreç içerisinde meydana gelen sapmaların doğrultulması ve tahriflerin kaldırılması ile görevlendirilmişti. Bazı konularda doğru yoldan sapmalarına rağmen pek çok hususta hak dinin hâlâ izlerini taşıyan bir kavme gönderilen peygamberin, onların âdet ve örflerini kökünden değiştirmeye çalışması anlamsız olurdu. Aksine daha önceden mevcut olan şeriatın benimsenmesi ve yerleştirilmesi için çalışması daha isabetli olurdu. Meselâ Hz. Aişe'nin naklettiğine göre Aşûre günü, Cahiliyye devrinde Kureyş'in oruç tuttuğu bir gündü. Allah Resûlü de Cahiliyye döneminde bu orucu tutardı. Medine'ye hicretinden sonra da bu orucu tutmaya devam etti ve bunu ashabına da emretti. Ramazan orucu farz kılınınca, aşûre günü orucu konusunda müslümanlar serbest bırakıldılar; ondan sonra dileyen aşûre günü orucunu tuttu, dileyen de terketti.[128]

Cahiliye dönemi insanları da cünüplükten dolayı gusletmek, sünnet olmak, tırnak kesmek ve etek tıraşı olmak gibi Haniflikten tevarüs ettikleri bazı ibadetlere ve fıtrî âdetlere riâyet ediyorlardı. Bugünkü şekliyle olmasa da namaz, oruç ve hac gibi tamamen dini nitelik taşıyan ibadetlerin yanısıra zayıf ve düşkünlere yardımcı olma gibi sosyal ve ahlakî değerlere de sâhiptiler. Ancak zamanla Arap toplumunda esaret, yağma, gasb ve zina gibi sapmalar meydana gelmiş, her türlü fasıklık ve zulüm toplumda yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Onlar bu halde iken dini aslına irca etmek üzere Hz. Peygamber gönderilmişti. Allah Resûlü Arap toplumunda mevcut bulunan örf ve âdetleri gözden geçirerek hak dinden kalan ve bozulmamış olanlarını olduğu gibi bırakmış, onların korunmasına hükmetmiştir. Diğer yandan, karşılaştığı sapmalar ve tahriflerle mücadele etmiş, kötü örf-âdetlerin, yanlış töre ve uygulamaların değiştirilmesine hükmetmiştir.[129]

---

124 Bkz. Musa Carullah Bigiyef, Kitâbü's-sünne, 1364/1945, s. 99; İbn Âşur, *Mekâsıd,* s. 104; M. Hamidullah, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1990, II, 898.

125 Erdoğan, *Akıl-Vahiy,* s. 143.

126 Bkz. *Huccetullah,* I, 262-263.

127 el-Hacc, 22/78.

128 Mâlik, Muvatta, "Sıyâm", 33; Buhârî, "Savm", 1, 69; Müslim, "Sıyâm", 113-125.

129 İslamda değiştirilen, islah edilen ve olduğu gibi korunan örf-adetler hakkında geniş bilgi için bkz. Yerinde, a.g.t., s. 206 (387 nolu dipnot).

Allah Resûlü'nün cennet, hûri gibi güzellik tasvirlerinde; cehennem, zebânî gibi kötü ya da korkunç varlıkların tasvirinde Arapların güzellik ve kötülük imajlarından yararlandığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla hadislerde cennet, çöl şartlarında susuz bir hayatla mücadele eden bedevî bir Arabın özlemlerini tatmin edecek evsafta takdim edilmiştir.[130] Yine Demirî'nin naklettiğine göre bazı alimler, Hz. Peygamber'in "*Uğursuzluğun kadında, evde ve atta olduğu*"[131] yolundaki hadisle, nebevî bir bilgi vermenin ötesinde esasen dönemin insanlarının kanaatleri doğrultusunda hüküm verdiği yorumunu yapmışlardır.[132]

Kur'ân'da Hz. Peygamber'e temiz olan şeyleri helal, pis ve iğrenç olanları ise haram kılma yetkisi tanınmıştır.[133] O, bu konuda daha ziyade Arap halkının hissiyatına önem vermiştir. Buna göre meselâ, keler[134] ve çekirge[135] gibi hayvanları temiz kabul etmiştir. Çünkü Araplar bunları temiz kabul ederler ve âfiyetle yerlerdi.[136] Diğer yandan Allah Resûlü'nün (SAV) Hayber günü eşeklerin yenilmesini yasakladığı halde atların yenilmesine izin verdiği nakledilmiştir.[137]

Allah Resûlü'nün (SAV) "*Sizden birisi yemek yediğinde, parmaklarını yalamadıkça veya yalatmadıkça silmesin*"[138] sözü veya onun üç parmağı ile yemek yemesi, bitirdiğinde de parmaklarını yalaması,[139] gibi âdetler, dönemin toplumunun örf ve adetleri olup mevcut şartlarla sıkı sıkıya ilgisi bulunmaktadır.[140]

Resûlullah'ın tıp alanında ileri sürmüş olduğu tedavi şekilleri de tamamen dönemin Arap toplumunun sahip olduğu tıbbî bilgi ve tecrübelerden ibarettir.[141] Dolayısıyla Allah Resûlü'nün önerdiği tıbbî yöntemlerin zamanla istenilen faydayı vermediği, hatta yanlış olduğu ortaya çıkarsa, bu onun peygamberliğine halel getirmez, sadece devrin bu alanla ilgili bilgisinin yetersiz veya yanlış olduğunu gösterir. Kaldı ki İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi Hz. Peygamber insanlara tabâbeti değil, dini öğretmek üzere gönderilmiştir. Bu itibarla tıbla ilgili açıklamaları "*vahye dayalı*" bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun zararlı olduğu tesbit edilmeyen tıbbî tavsiyelerine teberrüken tam bir bağlılıkla uyulması halinde bunun psikolojik ve rûhi bakımdan bir

---

130 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 725.
131 Buhârî, "Cihâd", 47, "Nikâh", 17,"Tıbb", 43, 54; Müslim, "Selâm" 115-120; Ebû Davûd,"Tıbb", 24.
132 Bkz. Demirî, Kemaleddin b. Musa, *Hayâtü'l-hayevâni'l-kübrâ*, I-II, Kahire 1398/1978, II, 158.
133 el-A'râf, 7/157.
134 Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 33; "Et'ime", 10, 14; Müslim, "Zebâih," 43.
135 İbn Mâce, "Et'ime", 31.
136 Dihlevî, a.g.e. II, 810; Erdoğan, a.g.e. s.142. Ayrıca bkz. Erul, a.g.e., ss. 245-247.
137 Bkz. Buhârî, "Zebâih", 27; Müslim, "Sayd", 36-38.
138 Buhârî, "Et'ime", 52; Müslim, "Eşribe", 133-137.
139 Müslim, "Eşribe", 130-134,136; Ebu Davûd, "Et'ime", 49; Tirmizî, "Et'ime, 10, 11.
140 Daha fazla örnek için Bkz. Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 154 vd.
141 Dihlevî, a.g.e., II, 836-837.

tatminkarlık vermesi umulur.[142] Ancak her zaman tedavi olmanın gerekliliğini bildirmesi, içki ile tedaviyi yasaklaması, işlerin ehline verilmesi... gibi bazı genel ilkeleri bu genellemenin dışında tutmak gerekir.[143]

f. Akıl ve Tecrübe

Allah Resûlü (SAV) vahiy alan, vahiyle konuşan ve vahiyle hareket eden, dolayısıyla hata ve yanılgıdan korunan bir peygamber olmakla beraber aynı zamanda fânî bir kul, unutabilen ve yanılabilen bir insan idi.[144] Bir insan olarak Hz. Peygamber'in vahye dayanması gerekmeyen konularda kendi aklı ve kişisel tecrübesi doğrultusunda hüküm verme yoluna gittiği görülmektedir. Meselâ, yaş hurmanın kuruyunca azalacağını öğrenince, haksızlığa meydan vermemek için kuru hurma mukabili yaş hurma satışını yasaklamıştır. Böyle bir alış-verişin hükmü kendisine sorulunca "*Yaş hurma kuruyunca azalır mı?*" diye sormuş. Ashab: "*Evet*" diye karşılık verince, böyle bir alış verişi yasaklamıştır.[145]

Allah Resûlü'nün bazı konularda hüküm verirken başka milletlerin tecrübesinden yararlandığı da olmuştur. Meselâ, tamamen kişisel tahmini ve toplumdaki genel kabule dayalı olarak çocuklarına zarar verir endişesiyle önceleri emzikli kadınlarla cinsel ilişkiye girilmesini yasaklamayı düşünmüştü. Zira o dönemde emzikli kadınlarla cinsel ilişkiye girilmesinin sütü bozacağı, bunun ilk büyüme ve gelişme çağlarında çocuk üzerinde olumsuz etkileri olacağı ve bunun belirtilerinin de daha sonra ergenlik çağında ortaya çıkacağı şeklinde bir kanaat vardı. Fakat Resûlullah (SAV), Bizans ve Farslıların bu konudaki tecrübelerine bakarak böyle bir endişenin yersiz olduğunu görmüş ve önceki düşüncesinden vazgeçmiştir.[146] Bu olayda Allah Resûlü, bir beşer olarak zaman zaman kişisel kanaat ve görüşlerinde yanılabileceğine imada bulunduğu gibi vahyin kapsamı dışında kalan, aklı ve tecrübî birikim alanına giren konularda hemen karar verilmemesi, konunun daha geniş çerçevede ele alınarak gerekirse insanlığa malolmuş tarihî deneyimlerden bile yararlanılması gerektiğini ima etmiştir.

Bir liân davasında eşler ayrıldıktan sonra Hz. Peygamber'in "*Kadını takip edin, eğer şöyle şöyle bir çocuk doğurursa, adamın yalan söylediğini; şu şu şekilde bir çocuk doğurursa da kadının yalancı olduğunu düşünüyorum*"[147] buyurması, yine karısının doğurduğu siyah tenli çocuğun kendisinden olmadığını iddia eden bir ada-

142 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime,* III, 1143-1145; krş. Bigiyef, a.g.e., s. 82. Farklı bir yaklaşım için bkz. Davudoğlu, *Müslim Şerhi,* IX, 640.

143 Geniş bilgi için bkz. Kardavî, a.g.e., s. 154-256.

144 Hamidullah, *İslam Peygamberi,* II, 903.

145 Bkz. Şafiî, *er-Risâle,* s. 332, 547; a.mlf., *İhtilâfü'l-hadis,* s. 193.

146 Bkz. *Muvatta,* "Radâ", 16; Müslim, "Nikâh" 24, 140-142; Ebû Davûd, "Tıbb", 16. Hadisin yorumu için bkz. Dihlevî, *Huccetullah,* II, 707; İbn Âşur, *Makâsıd,* s. 103; Bigiyef, a.g.e., s. 99; Abdülcelil İsa, a.g.e., s. 86.

147 Buhârî, "İ'tisâm", 5.

ma, nasıl ki kızıl develeri arasında boz bir devenin soyundan bir damara çekmesi ihtimali varsa, beyaz hanımından doğan siyah çocuğun da soyundan bir damara çekmiş olabileceğini söylemesi[148] de onun tecrübe ve bilgiye dayalı düşüncelerindendir. Yine bu konuda hurma aşılaması ile ilgili görüşü meşhurdur.[149]

Allah Resûlü önemli konularda isabetli kararlar verebilmek için yerine göre istatistiklerden de yararlanmıştır. Aklını kullanarak tedbiri hiçbir zaman elden bırakmamış, tevekkül anlayışını sağlam temeller üzerine oturtarak ileriye dönük plan ve projeler yapmaktan imtina etmemiştir.[150]

Sonuç olarak denilebilir ki, Hz. Peygamber'in tıb ve ziraata dair beyanlarının, özellikle hastalıklar ve tedavi yolları, yararlı ve zararlı bitkiler, gıdalar vb. türden olan açıklamalarının bir çoğunun kendi akıl ve tecrübesine veya çevre kültürüne dayandığı kanaatındayız. Bu tür beyanları esasen vahiy kaynaklı olmadığından ümmet için bağlayıcı bir özellik arzetmemekle birlikte, tecrübî alanlarda mevcut bilgi ve birikimle yetinilmemesi, akıl ve tecrübe ışığında daha da ilerilere gidilmesi, hatta başka milletlerin deneyimlerinden bile istifade edilmesi gerektiği hususunda müslümanlara açılım kazandıran çok önemli ilkeler içermesi bakımından büyük değer taşımaktadır.

5. Hz. Peygamber'in İçtihad Şekil ve Üslûpları

Bir önceki bölümde Hz. Peygamber'in ictihad kaynakları ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu bölümde ise söz konusu kaynaklardan hüküm istinbat ederken kullandığı yöntem ve üslûplar üzerinde durulacaktır.

Hz. Peygamber'in ictihadlarında en sık olarak kıyas yöntemini kullandığı görülmektedir. Hatta bu yüzden özellikle Hanefi ulemâsı, onun içtihad şeklinin kıyasdan ibaret olduğunu söylemişlerdir.[151] Cumhur ise böyle bir sınırlamanın doğru olmadığı görüşünü savunmuştur.[152] Burada kıyas yönteminden maksat, Hz. Peygamber'in sözlü ya da fiilî olarak Kur'an'dan bir aslın hükmü ile ya aynı mânâda veya ona katılması mümkün olan veyahut onun benzeri ya da ona yakın bir hüküm bildirmesidir. Buna kıyas denmesinin sebebi, istidlâl yolunun kıyas biçiminde tezahür etmesidir.[153]

O nedenle özellikle dini konularda "*malumdan mechûle ulaşma*" yöntemi anlamında bir kıyasın Resûlullah hakkında cari olmadığı şeklinde bir itiraz da ileri sürülemez. Zira Resûlullah'ın kıyasları, genelde bir konunun hükmünü, meseleyi bil-

148 Buhârî, "İ'tisâm", 12. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Erul, a.g.e., s. 244-245.
149 Ayrıntısı için bkz. Yerinde, a.g.e., s. 209-210.
150 Örnekler için bkz. Erdoğan, a.g.e., s. 166.
151 Bkz. Ensârî, *Fevâtühu'r-rahamût,* II, 367; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr,* s. 525.
152 Bkz. Nadiye Şerif, a.g.e., s. 202.
153 Şatıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 39 vd. krş. Dihlevî, *Huccetullah,* I, 226.

meyenlere daha iyi anlatabilmek için onların bildiği bir şeyin hükmüne benzeterek anlatma şeklinden ibarettir. Dolayısıyla Resûlullah (SAV) esasen hükmünü bilmediği bir konunun hükmünü istinbat için kıyas yapmamakta, aksine konuyu muhatabına daha iyi kavratabilmek için kıyâsî-teşbîhî bir uslûp kullanmaktadır.[154] Sünnet içerisinde bu konuda pek çok örnek bulmak mümkündür. Konuyu uzatmamak için bir örnekle yetinmek istiyoruz: Cüheyne kabilesine mensup bir kadın Nebî'ye (SAV) gelerek "*Annem haccetmeyi nezretmişti; ama haccedemeden vefat etti. Onun yerine ben haccedebilir miyim?*" diye sorar. Resûlullah (SAV): "*Evet, onun yerine haccet*" buyurur ve bunu "*Söyler misin! Eğer annenin borcu olsaydı onu ödemez miydin? Öyleyse Allah'a olan borcunu da öde. Zira Allah, borcu ödenmesine daha layıktır*"[155] şeklinde kıyasî bir yolla izah eder. Görüldüğü gibi Resûlullah (SAV) edâ edilmesi bakımından yüce Allah'a olan borcu, kula olan borca benzeterek kıyas yapmıştır. Bu, Allah Resûlü'nün kıyas yöntemini de kullanarak hüküm beyân ettiğini gösteren en güçlü delillerdendir. Nitekim ulemâ, bu ve benzeri örneklere istinaden dinî ahkamı istinbat için kıyas yönteminin meşru olduğunu söylemiştir.[156]

Hz. Peygamber'in usulcülerin tanımladıkları kıyasa benzer şekilde vahyi bir asla istinaden iki olay arasındaki illet benzerliğine dayanan kıyas örnekleri de vardır. Ancak bu noktada onun peygamberlik kapasitesi ön plandadır ve bu şekilde verdiği hükümler re'sen dinî hükümler gibi değer kazanır. Meselâ, Kur'ân'da "*...Halbuki Allah alım satımı helal, ribâyı* (faiz) *haram kılmıştır*"[157] âyetiyle dönemin Arap toplumunda yaygın olan Cahiliye ribâsı haram kılınmıştır. Ancak fıkıh kitaplarında iki nevi ribâdan bahsedilir. Biri, belirli bir tarihe kadar verilen borç veya borcun tehirine mukabil alınan karşılıksız mal ya da para anlamında "*riba'n-nesî'e*"dir ki, bu, yukarıdaki âyette işaret edilen ribâ/faiz çeşidi olup Cahiliye döneminde teâmülde idi. Bu çeşit ribâ, alacaklının borçluya "*Ya borcunu ödersin ya da* (borcu) *artırırsın*" demesi, diğerinin de bunu kabul etmesi sûretinde olurdu. Bu yüzden İbn Abbas başta, ribâi-nesî'e çeşidinden başka ribâ olmadığı görüşünü savunmuştu. Bir hadisde de "*Ribâ ancak ribâ-i nesî'edir*" buyrulmuştur.[158] Diğer ribâ çeşidi ise "*ribâ'l-fazl*"dır ki, bu nevi ribâya Kur'an'da açık bir şekilde işaret edilmemiştir. Ribâ'n-nesî'e ile ara-

154 İbnü'l-Hanbelî (ö. 634/1237) Allah Resûlü'nün bu tarz kıyaslarından 100 kadarını *Akyisetü'n-Nebiyyi'l-Mustafa Muhammed* (s.a.s.) (thk. Ahmed Hasan Cabir, Kahire 1393/1973) adlı eserinde biraraya getirmiştir.

155 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr,* IV, 320.

156 San'ânî, İzzeddin Muhammed, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm* (thk. Fevvaz Ahmed-İbrahim Muhammed), I-IV, Beyrut 1991, II, 375-376. Has'amlı cariye de babası ile ilgili olarak benzer bir durumun hükmünü sormuştur. Bkz. Serahsî, *Usûl,* II, 93; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 202.

157 el-Bakara, 2/275.

158 Buhârî, "Buyû", 79; Müslim, "Musâkât", 101, 102, 104.

larındaki illet benzerliği dolayısıyla Hz. Peygamber (SAV), bu çeşit ribâyı da haram kılmıştır.[159]

Yine Allah, *"Analarınız, kızlarınız, kızkardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz... sizi emziren sütanneleriniz ve süt kızkardeşleriniz size haram kılındı... Bunlar dışında kalanlar ise size helal kılındı."*[160] âyetiyle anne ve süt kardeşle evlilik kesin olarak yasaklanmıştır. Allah Resûlü illet benzerliğinden hareketle kıyasen bir kadının halası ya da teyzesi ile aynı nikahta birleştirilmesini de yasaklamış ve bunun illetini *"Çünkü eğer siz bunu yaparsanz, akrabalık bağlarını koparmış olursunuz"*[161] sözüyle açıklamıştır. Sünnet'te bu türden pek çok kıyas örneği bulmak mümkündür.[162]

Resûlullah'ın (SAV) ictihadlarında kullanmış olduğu üsluplarda da farklılıklar bulunmaktadır. Bazı ictihadlarında kesin ifadeler kullanırken diğer bazılarında temennî, zannî ve ihtiyâtî üsluplar kullandığı görülmektedir. Ayrıca istek, dua ve istiğfar şeklinde tezahür eden ictihadları da bulunmaktadır.[163] Ayrıntıya girmeden Resûlullah'ın ictihadlarında dikkati çeken bazı hususlara da işaret etmede yarar mulahaza etmekteyiz.

a. Dönemin Bilgi Düzeyini Esas Alması

Resûlullah'ın (SAV) vakıayı kabullenmenin, gerçekçi olmanın bir gereği olarak bazı hususların belirlenmesinde ümmî Arap toplumunun bilgi seviyesini dikkate aldığı görülmektedir. İslam dininin genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve hayata uygulanması için belli bir bilgi seviyesine gerek yoktur. Bu, dinin temel özelliğidir. Eğer tatbiki için belli bir bilgi düzeyine gereksinim bulunsaydı, o zaman din muhataplarınca anlaşılmayan bir şey olacaktı ki, bu yaşanmak için gelen dinin özüne aykırı olurdu. Dolayısıyla ilk muhatapları ümmî olan bir din de doğal olarak onların idrak seviyelerine uygun olacaktı. Gerek inanç sisteminin gerekse ameli hükümlerin ümmî bir insanın kavrayabileceği bir sadelikte olması gerekirdi ki, mükellef kişi o hükme muhatap olabilsin ve onunla sorumlu tutulabilsin.[164]

---

159 Bu konudaki Resûlullah'ın (s.a.s.) hükmü için bkz. Buhârî, "Buyû", 78; Müslim, "Musâkâ", 80-83, 85,90.

160 en-Nisâ, 4/23, 24.

161 Buhârî, "Nikah" 27; Müslim, "Nikah" 33.

162 Şatıbî'ye göre Resûlullah'ın ictihadı, hükmü belli ve açık olan iki uc arasında kalan ve hükmü belli olmayan şeyleri, hükmü belli uclardan birine ya da fer'î meseleleri usûle katma ve bir de Kur'ân'ın istikrâsından genel hükümler çıkarma şeklinde gerçekleşmektedir. Bu hususlarla ilgili örnekler daha evvel Hz. Peygamber'in içtihad kaynaklarından vahiy bahsinde geçmiştir. Daha fazla örnek için Bkz. Şatıbî, a.g.e., IV, 40 vd.; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 202-206.

163 Resûlullah'ın ictihad şekilleri hakkında geniş bilgi ve örnekler için bkz. Abdülcelil İsa, a.g.e., s. 63-118.

164 Şatıbî, *el-Muvâfakât,* II, 91.

Allah Resûlü'nün kendisi de ictihadlarında içerisinde yaşadığı toplumun bilgi düzeyini dikkate almış, bunu bazı hadislerinde açıkça dile getirmiştir. Buna en güzel örnek *"Biz ümmî bir topluluğuz; hesap kitap bilmeyiz. Ay böyledir, böyledir ve böyledir"*[165] şeklindeki beyânıdır. Hadisten anlaşıldığına göre Allah Resûlü Ramazan ayının tesbitinde *"zorlaştırmayıp kolaylaştırma"* ilkesinin bir gereği olarak o günün şartlarına göre imkansız veya oldukça zor olan hesabı değil de rü'yeti hilâli esas almıştır.[166] Hz. Peygamber'in günün şartları ve imkanlarını dikkate alarak verdiği hükümlerini iyi tesbit etmek gerekir. Bu tür hükümleri değerlendirirken, hükmün arka planı ve mevcut şartlar üzerinde düşünerek hükmün evrensel boyutu esas alınmalıdır. Ümmî bir kavim ile başlayan din, tarih içerisinde bilgi ve teknik alanında yaşanan gelişmelerin insanlığa kazandırdığı imkanlardan da yararlanmalıdır.

b. İçinde Yaşadığı Toplumun Genel Telakkîlerini Kullanması

Hz. Peygamber vahyin düzenleme alanına girmeyen konularda içinde yaşadığı toplumun genel telakkîlerine katılmış, sünnetinde onları da yansıtmıştır. Meselâ Dihlevî, Resûlullah'ın (SAV) "(Elbise) *kız çocuğunun idrarından dolayı yıkanır; erkek çocuğunun idrarı üzerine ise su dökülür*"[167] şeklindeki hadisinde böyle bir telakkinin izleri bulunduğunu ifade ederek bu hükme birkaç açıdan gerekçe sunmuştur. Dediğine göre erkeğin idrarı dağılacağı için onu izale etmek zordur. Kadınların idrarı, erkeklerinkine göre daha ağır ve kokuşmuş olur. Kız çocuklarına nisbetle erkeklere karşı nefislerde daha fazla istek vardır. Bu yüzden kız çocuğunun idrarı yıkanmadıkça kişi rahat edemez.[168] Ancak asıl olan temizliktir. Bunun nasıl olacağı ise elbetteki toplumların anlayışlarına, sahip oldukları imkanlara, ulaşılan medeniyet ve kültür seviyesine göre değişiklik arzedecektir.

Yine Allah Resûlü, bir defasında saçı sakalı birbirine karışmış bir zat yanına girdiğinde, saç ve sakalını düzeltmesini emredercesine eliyle ona işarette bulunarak *"Böylesi, birinizin şeytan kılığında saçı başı dağınık vaziyette gelmesinden daha iyi değil mi!"* buyurmuştur.[169] Onun bu sözünde de toplumun şeytan telakkisinin izleri sezilmektedir.

c. İhtiyâten Hüküm Beyân Etmesi

Allah Resûlü'nün bazı konularda hüküm beyan ederken ihtiyatlı davrandığı görülmektedir. Rivâyete göre Adî b. Hatim'e av usullerini öğretirken *"Eğer o (köpek) ye-*

---

165 Buhârî, "Savm", 13; Müslim, "Sıyâm", 15.

166 Rü'yeti hilâl ve misvak hakkında bir değerlendirme için bkz. Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 156, 160-170.

167 Buhârî, "Vudû", 59; Ebû Davûd, "Tahâret", 135.

168 Dihlevî, *Hüccetullah*, I, 393.

169 Muvatta, "Şa'r", 7.

mişse sen yeme. Korkarım ki (köpek) onu kendisi için tutmuştur"[170] buyurarak ihtiyaten böyle bir avın yenilmemesini söylemiştir. Benzer bir olayda ise Ebû Sa'lebe adında bir bedevîye "*Allah'ın adını anarak köpeğini salıverdiğinde tuttuğu avı ye. Eğer ondan yenmişse elde ettiğini ye*"[171] buyurmuştur. Bu olayda Allah Resûlü, köpeğin eğitilmiş olmasını dikkate alarak bedevîye, birazcık yemiş olsa bile köpeğinin tuttuğu avdan yiyebileceğini söylemiştir.[172] Veya Adî b. Hatim zengin ve varlıklı bir zat idi. Bu yüzden Resûlullah (SAV) harama düşme endişesi bulunduğu için ona evla olanı tavsiye etmiştir. Ebû Sa'lebe ise fakir ve yoksul bir bedevî idi. Bu yüzden köpeği birazcık yemiş dahi olsa, ona avın geri kalanını yemeyi caiz görmüştür.[173]

6. Hz. Peygamber'in İctihâdının Hükmü

a. Dinî Bir Sorumluluk Olarak Hz. Peygamber'in İctihadı

Yüce Allah'tan vahiy alan bir insan olarak Hz. Peygamber'in ictihadının dinî bir sorumluluk olup olmaması konusunda usülcüler tarafından farklı görüşler beyan edilmiştir. Usülcüler arasında, özellikle vahiy gelmeyen konularda Hz. Peygamber'in ictihadının dini bir zorunluluk olduğunu söyleyenler bulunduğu gibi O'nun (SAV) hakkında ictihadın esasen zorunlu değil, caiz olduğu görüşünü savunanlar da olmuştur.[174] Maverdi ise konuyu daha geniş çerçevede değerlendirerek alan ayırımına gitmiştir. Yüce Allah'ın hukukuna tealluk eden konularda vahyin gelmemesi halinde Allah Resûlü'nün ictihadda bulunmasının caiz; kulların hukukuna tealluk eden hususlarda ise vacip/dinî zorunluluk olduğunu, zira insanların ancak onun ictihadı ile haklarına kavuşabileceklerini ifade etmiştir.[175] Hz. Peygamber'in dinî ve ictimâî siyasetine, hüküm ve ictihadlarına bakılırsa, bu yaklaşımın daha isabetli olduğu söylenebilir.

b. Sonucu İtibariyle Hz. Peygamber'in İctihadı

Hz. Peygamber'in ismet sıfatının bir uzantısı olarak devamlı vahyin kontrolü altında bulunduğu, dolayısıyla özellikle dini tebliğ alanında asla hataları üzerine bırakılmayacağı ve vakit geçmeden tashih edileceği hususu hatırdan çıkarılmamalıdır.[176] Bu özelliği ile Allah Resûlü sıradan müctehidlerden ayrılmaktadır. Bununla birlikte Allah Resûlü'nün ictihadında hata yapıp yapmadığı meselesi usülcüler arasında tartışma konusu olmuştur.

170 Buhârî, "Zebâih", 2, 7, 10; Müslim, "Sayd," 2, 3, 65; Ebû Davûd, "Edâhî", 23.
171 Şekânî, *Neylü'l-evtâr,* VIII, 150.
172 Nadiye Şerif, a.g.e., s. 213.
173 Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr,* VIII, 150.
174 Bkz. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr,* III, 296.
175 Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebü'l-Kâdî,* I-II, Bağdat 1391/1971, I, 502.
176 Serahsî, *Usûl,* II, 68.

Hz. Peygamber'in ictihadda bulunduğu görüşünü benimseyenlerden başta Kadi Beyzâvî ve Râzî olmak üzere pek çok usûlcü, onun (SAV) ictihâdî hükümlerinde hata yapmadığını savunmuştur.[177] Diğer yandan özellikle Hanefî bilginleri ile Şafiî, Hanbelî ve Hadis bilginlerinin çoğunluğu ve bir grup Mu'tezile alimi ise Resûlullah'ın (SAV) da herkes gibi ictihadında hata yapabileceği; ancak asla hatası üzerine bırakılmayacağı fikrine gitmişlerdir.[178] Bu görüşü savunanlara göre, Hz. Peygamber'in ictihadında hata yapması, beşer fikri ne kadar üstün olursa olsun yine de hataya ihtimali bulunduğunu gösteren bir işarettir. Dolayısıyla Bedir esirlerine karşı tutumu veya münafıklara savaştan geri kalmaları için izin vermesi sebebiyle kendisini uyaran âyetler gibi ictihadında hata yaptığını açık bir şekilde belgeleyen nassları gereksiz zorlama yorumlarla başka anlamlara çekerek Allah Resûlü'ne beşer üstü bir vasıf yüklemek doğru değildir. Zira ictihadda hata asla onun kadrine bir halel getirmeyeceği için onun şanını yüceltmeye yönelik teşebbüsler lüzumsuzdur.[179] Bununla birlikte Hz. Peygamber'in tasarrufları değerlendirilirken çok dikkatli olunmalıdır. Zira herşeyden önce o vahiy alan bir peygamberdir. Nitekim Allah Resûlü'nün ictihad ve tasarruflarını fetva, tebliğ, kazâ (yargı) ve imâmet (devlet başkanlığı) gibi farklı kategorilerde değerlendiren alimler, aynı zamanda onun tasarruflarının genellikle fetva ve tebliğ alanına girdiğini, zira her şeyden önce onun bir peygamber olduğunu belirtmeyi de ihmal etmemişlerdir.[180]

SONUÇ

Netice olarak Hz. Peygamber'in ictihadı meselesi üzerinde yapılan araştırmamızda ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

1. Resûlullah (SAV) her şeyden önce ilahi vahyin direktifleri doğrultusunda hareket eden bir peygamber idi. Bununla birlikte sık sık onun (SAV) beşeri özelliklerine vurgu yapan âyetlerin yanında bazı konularda hata edebileceğini gösteren âyetler, özellikle vahiy gelmeyen konularda ictihâdî kararlar alması ve bu kararlarının bazısında yanılmış, en azından evla olanı terketmiş bulunması, onun (SAV) her söz ve fiilinin vahiy eseri olmadığını, aksine zaman zaman dinî ve dünyevî işlerini yoluna koymada diğer insanlar gibi onun da beşeri yönünü, kişisel zevk ve mizacını yansıtan bazı tasarruflarda bulunduğunu kesin olarak ortaya koymuştur.

177 Bkz. Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh* (thk. Tâhâ Cabir Alvânî), I-VI, Riyad 1979, II/3, 22; Beyzâvî, *Minhâc,* IV, 537; Âmidî, *el-İhkâm,* IV, 290 vd.

178 Bkz. Âmidî, a.g.e., IV, 291; İbn Emîru Hâc, a.g.e., III, 300; Nadiye Şerif, a.g.e., s. 122.

179 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr,* s. 527; İbn Emîru Hâc, a.g.e., III, 300.

180 Bkz. Karafî, Şehabeddin Abü'l-Abbas b. Ahmed, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imam* (nşr. Abdulfettah Ebû Gudde), Halep 1378/1967, s. 99; a. mlf. el-Furûk, I-IV, Tunus 1302/1884, I, 249. Ayrıca krş. Şatıbî, *el-Muvâfakât,* IV, 21.

2. Usûlü Fıkh'a dair eserlerin ictihad bölümlerinde usülcüler tarafından Resûlullah'ın ictihadi meselesi açıkça tartışılmış ve çoğunluk tarafından güçlü delillerle onun da diğer insanlar gibi öncelikli olarak ictihad yetkisine sahip olduğu ve bu yetkisini beşerî kapasitesi dairesinde zaman zaman kullandığı ifade edilmiştir.[181]

3. Vahyin kontrolünde bir peygamber olarak Allah Resûlü (SAV), ictihâdî hükümlerinde genellikle isabet etmekle birlikte özellikle dinin tebliği alanına girmeyen hususlarda zaman zaman yanıldığı, en azından evlâ olanı terkettiği de olmuştur. Hatta böyle durumlarda bir çok defa vahiy tarafından uyarılmış ve hatalı ictihad ve uygulamaları tashih edilmiştir. Zira yüce Allah özellikle dini tebliğ alanına giren bir konuda hiçbir zaman peygamberini hatası üzere bırakmamıştır.[182]

4. Hz. Peygamber'in vahyin yasama alanına giren görüş ve uygulamaları vahiy tarafından açık bir şekilde onay ya da red almamışsa, bu, onun (SAV) söz konusu ictihadlarının zimnen ilahî onayı aldığı anlamına gelir ki, ümmet için en azından ibahe hükmü taşır. Dolayısıyla vahiy tarafından tashih görmemiş bütün fiil ve tasarruflarına "*takrîrî vahiy*" ya da Hanefi bilginlerinin ifadesiyle "*batınî vahiy*"[183] denebilir.

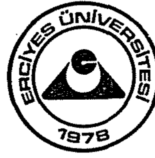
5. Allah Resûlü'nün (SAV) dinî ve dünyevî her türlü alanla ilgili hatalı tasarruflarının tamamının vahiy tarafından tashih gördüğünü ya da böyle bir zorunluluğun bulunduğunu söylemek de doğru değildir. Özellikle tıp, ziraat, teknoloji gibi tecrübe ve birikime dayalı sırf dünyevî alanlarla ilgili hatalı bir ictihadının hiç tashih görmemiş olması da mümkündür. Bu onun peygamberliğine de bir halel getirmez.

---

181 Son zamanlarda Hz. Peygamber'in ictihadı ile ilgili, Abdülcelil İsa'nın, *Peygamberimizin İctihadları* (trc. Hilmi Merttürkmen-Abdülvehhâb Öztürk, Ankara 1976) ve Nâdiye Şerif el-Umerî'nin, *İctihâdü'r-Resûl'ü,* (Beyrut 1405/1985) gibi müstakil çalışmalar da yapılmıştır.

182 Değişik sebeplere binaen Allah Resûlü'nü uyaran âyet için bkz. el-Kıyâme, 75/16-17; Abese, 80/1-16; el-Kehf, 18/23; et-Tevbe, 9/41-43, 113; eş-Şuarâ, 26/3; en-Nahl, 16/126-127; el-Enfâl, 8/67-68; el-Ahzâb, 33/37; et-Tahrîm, 66/1-2.

183 Bkz. Serahsî, *Usûl*, II, 90-91; Sadruşşeri'a, Ubeydullah b. Mes'ûd, *Şerhu't-tevdîh li metni't-Tenkîh,* I-II, Beyrut 1957, II, 15.



ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI : 6

KAYSERİ — 1989

MOLLA HÜSREV'İN HADİS VE HZ. PEYGAMBERİN İCTİHADI HAKKINDAKİ BAZI GÖRÜŞLERİ

Doç. Dr. Ali TOKSARI*

1— HADİS VE SÜNNET

Arapça bir lafız olan hadis, et-tahdîs masdarından isim olup sözlükte, eskinin (kadîmin) karşıtı olan yeni (cedîd) manasına geldiği gibi, haber, hikaye ve rivayet anlamlarına da kullanılmıştır (1). Hadis kelimesine yenilik anlamını verenler, bu kelimenin zıddı olan «kadîm» lafzı ile Kur'an-ı Kerîmi, hadis tabiri ile de Hz. Muhammed'e (S.A.V.) nisbet edilen söz, fiil ve takrirleri kastetmişlerdir (2). Ancak hadis, ıstılâhî anlamını kazanırken bu «yeni cedîd)» anlamına değil de haber, hikaye ve rivayet anlamlarına istinat ettirilmiştir. Bu bakımdan Hadis Usûlü ıstılahında, Hz. Peygamber'den haber verilen söz, fiil ve takrirlerin (tasviblerin) hepsine birden «hadis» denilmiştir (3). Bazı hadisciler ise, hadisin luğat manasını nazarı dikkate alarak sadece sünnetin sözle tespit edilmiş kısmına hadis demişlerdir (4). Fıkıhcılar da hadisi, Hadis Usûlü alimleri gibi, Hz. Peygamber'in söz,

(*) Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1. İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Celâlüddîn (771/1311), Lisânül'-arab (I-XX), Mısır, 1307, II/436, es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), Tedrîbü'r-râvî fî şerhı takrîbi'nevevî (I-II), Tahkik: Abdulvahhâb Abdullatf, Medine, 1392/1972, I/42;
2. Suyûtî, I/42.
3. es-Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman (902/1496), Fethu'l-muğîs şerhu elfiyeti'l-hadis li'l-Irakî (I-III), Beyrut, 1403/1983, I/14; el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin, Kavâıdü't-tahdis min fünûni mustalahı'l-hadis, Beyrut, 1399/1979. (Ofset), 61; Koçiyğit, Talât, Hadis Istılahları, Ankara, 1980, 121.
4. Bu konuda bilgi için Bkz., Okiç, M. Tayyib, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul, 1959, 2; Koçyiğit, Hadis Istılahları, 121.

fiil ve takrirleri şeklinde anlamışlardır (5). Netice olarak, hadis lafzının ıstılâhî manasında, bazı farklı görüşleri hariç tutarsak, hemen hemen bütün İslam âlimlerinin ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.

Sünnet ise, Arap dilinde iyi veya kötü yol manasına geldiği gibi, yüz yüzün görünen yeri, suret ve çehre anlamlarına kullanılmıştır (6). Hadis tabirinin ıstılâhî manasında hemen hemen bütün İslam âlimleri ittifak ettikleri halde, sünnet kelimesinin ıstılâhî anlamını Hadis Usûlü âlimleri, fıkıhcılar ve fıkıh usulcüleri farklı ele almışlardır. Hadiscilere göre sünnet, Hz. Muhammed'den nakledilen her türlü söz, fiil ve takrirler ile yaratılışla ilgili sıfat ve suretlerdir (7). Fıkıh ilminde sünnet tabiri, farz, vâcib, mendub, mübah, haram, mekruh gibi mükellefin fiiliyle alakalı şer'î ahkamdan birisi olarak kabul edilmektedir (8). Fıkıh usulcüler ise sünnete, Hz. Muhammed'den sadır olan her türlü söz, fiil ve takrirlerdir, demişlerdir (9).

Yukarıda arzedilen manaların yanında sünnet tabiri, bid'atın karşıtı olarak da kullanılmıştır. Bu bakımdan Hz. Muhammed (S.A.V.) ile sahabîlerin akâid sahasında takip ettikleri yolu izleyenlere «ehl-i sünnet» (10), akâid konularında kendi beşerî düşünce ve meyilerine uyanlara da «ehl-i bid'at» denilmiştir (11). Sünnet kelimesini bu manada fıkıhçılar (12), özellikle de kelamcılar kullanmışlardır (13).

5. Ahmed Naim, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, (I-XII), Ankara, 1984. (Sekizinci baskı), I/6; Hallâf Abdulvahhâb, İslâm Hukuk Felsefesi (Terceme:Hüseyin Atay), 181; Ebû Zehrâ Muhammed, İslâm Hukuk Metodolojisi (Terceme:Abdülkadir Şener), Ankara 1973, 111.
6. İbn Manzur, VII/84; Âsım Efendi, Kâmus Tercemesi (I-IV), İstanbul, 1304; IV/658.
7. es-Sibâî, Mustafa, es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrî'ı-l-İslâmî, Beyrut, 1392/1972, 47; Koçyiğit, Hadis Istılahları, 401.
8. Muhammed Accâc el-Hatîb, es-Sünnetü kable't-tedvîn, Kâhire, 1383/1963, 15-16; Koçyiğit, Hadis Istılahları, 401.
9. el-Âmidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed (631/1233), el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm (I-IV), Mısır, 1388/1967, I/241, Sibâî, 47.
10. Teftazânî, Sâdeddîn Mes'ud b. Ömer (793/1389), Şerhu'l-akâid, İstanbul, 1315, 16-17.
11. Koçyiğit, Talât, Hadisçiler ile Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar, Ankara, 1969, 254.
12. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1250/1834), İrşadü'l-fuhul ilâ tahkiki'l-hakkı min'ılmi'usûl, Mısır, 1356/1937, 31; Sibâi, 48.
13. Koçyiğit, Hadis Istılahları, 401.

Sünnet kelimesinin Arap dilinde iyi veya kötü yol (tarîk) manasına geldiğini daha önce belirtmiştik. Ancak her ne kadar sünnet luğatta «yol» başta olmak üzere bir takım manalara gelmekte ise de bu ıstılah, İslâmî ilimler literatüründe daha ziyade Hz. Muhammed'in söz, davranış ve sîretine hasredilmiştir. Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri vahyin kontrolünde olduğu için, bu kelimenin luğat manasında mevcut «kötü ve mezmum yol» anlamı ıstılahta kaldırılmıştır (14). Ayrıca sünnet, Rasulullahtan sonra gelen halîfelerin tatbikatı ve dînî sahada koydukları hükümler karşılığında kulanıldığı gibi, diğer peygamberlerin aynı alandaki uygulamaları için de bu tabir kullanılır (15).

Özelliklerini kısaca açıkladığımız sünnet, İslam hukukunun Kitap'tan sonraki ikinci kaynağını teşkil eder. Sünnetin Kitapta olan hükümleri desteklemesi, mücmelleri tefsir, mutlakları takyîd, umûmi olan sözleri tahsis etme gibi hususuyetleri yanında Kur'an'ın söz konusu etmediği bir takım hükümleri koyma özelliğine de sahip olduğunu söyleyebilirz.

Molla Hüsrev'e Göre HADİS ve SÜNNET Kavramları

Tetkik edebildiğimiz kadarıyla Molla Hüsrev'in (885/1480) Hadis Usûlü ile alakalı müstakil bir eseri olmadığı gibi hadis kitabı da yoktur. Osmanlı İmparatorluğunun yükselme dönemine rastlayan Fatih devrinde kazaskerlik ve ilmiye sınıfının en üst makamı sayılan şeyhulislamlık görevlerinde bulunduğu için O'nun İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Sünnet hakkında bîgâne kalmış olması elbetteki düşünülemez. O, sünnet ve hadis hakkındaki görüşlerini «Mirkâtu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl» adlı fıkıh usûlü kitabında açıklamıştır. Bu eser, fukahâ metodu üzere yazılmıştır.

Daha önceki dönemlerde çok sayıda fıkıh usulü kitabı yazıldığından (16) eserinin muhtevası hakkında Molla Hüsrev'in hiç güçlük çekmediği görülür. Müellifimiz, bahis mevzu edilen eserini hazırlarken -tesbitimize göre- en çok Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin (482/1090) «Usûlü Pezdevî» diye bilinen usul kitabı ile

---

14. Koçyiğit, Hadis Istılahları, 400.
15. Sünnet kelimesi hakkında daha geniş malumat için Bkz., Hatiboğlu M. Said, Sünnet kelimesi etrafında bir söyleşi, Aylık Dergi, sayı:73-78, s. 27-28.
16. Bu kitapların bazıları için Bkz., Atay, Hüseyin, İslâm Hukuk Felsefesi Mukaddimesi (Hallâf'ın Usûlü'nün mukaddimesi), Ankara, 1973, s. 76.

bunun şerhi «Keşfu'l-Esrâr»dan yararlanmıştır (17) Meselâ eserinde sünneti işlerken, konu başlıkları da dahil muhtevasını tamamen Pezdevî'den almıştır (18). Molla Hüsrev, mezkur bu eseri ile fıkıh usûlü ilmine muhteva açısından bir yenilik getirmiştir denilemez. Aslında İmam Şâfi'îden (204/819) itibaren devamlı gelişen bu ilim dalının gençlik ve olgunuk dönemini Fatih devrinden önce tamamladığı göz önüne alınacak olursa, Molla Hüsrev gibi İslam hukukunda söz sahibi bir âlime bu konuda fazla bir iş kaldığı da söylenemez. Bununla birlikte ele aldığı konulara hukuk mantığı ile yaklaştığı, ifadesinin sadeliği ve metodunun öncekilerden daha iyi olduğu söylenebilir. Eserin bu özelliklerine Molla Hüsrev'in devlet erkanı nezdindeki şahsî ağırlığı da eklenince mezkur kitap daha çok değer kazanmış ve Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur (19). Asıl metni kırk sayfa civarında olup şerhli ve notlu olarak defalarca basılmıştır (20). Esere ilk şerhi «Mirâtu'l-Usûl» adı altında bizzat kendisi yapmıştır. Molla Hüsrev bu şerhi, Mirkât ile birlikte devrin padişahı Fatih Sultan Mehmed'e takdim etmiştir. Fatih'e takdim edilen bu nüsha Yeni Cami kitapları arasındadır (21). Mezkur şerhe, daha sonraki dönemlerde çok sayıda haşiye de yazılmıştır (22).

Molla Hüsrev sünneti, diğer usulcüler gibi, Hz. Muhammedden nakledilen söz, fiil ve takrirler (tasvibler) şeklinde tarif etmiş, fakat buna karşılık hadisi onlardan farklı anlamıştır. Molla Hüdrev'e göre hadis, sadece Hz. Peygamberin sözleri karşılığında kullanılabilir (23). Görüldüğü üzere müellifimiz Hz. Peygamberin fiil ve takrirlerini sünnet kavramı içinde mütalaa ettiği halde bu iki tabiri hadisin tarifinden çıkarmıştır.

Molla Hüsrev hadise kavlî sünnet demekle, bu ıstılahı kendisi fıkıh usulû âlimi olduğu halde hadis usulcüsü gibi ele alıp de-

17. Bu eser Abdülaziz el-Buhârî (730/1329)'ye ait olup matbudur.
18. Bu iki eseri karşılaştırmak için Bkz. Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (885/1480), Mir'âtü'l-usûl şerhu mirgâti'l-vüsûl, İstanbul, ts., 208 vd., Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (730/1329), Keşfü'l-esrâr 'alâ usûli'l-imâm fahru'l-islâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî (482/1089), İstanbul, 1307, II/677-III/932.
19. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Ankara, 1965, 22.
20. Atay, 140.
21. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi (I-III), Ankara, 1975, II/657.
22. Bu haşiyeler için Bkz., Atay, 140-141.
23. Molla Hüsrev, 207.

ğerlendirmiştir. Çünkü hadis usûlü bilginlerinin bazısı hadisi, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) söz, fiil ve takrirleri diye tarif ederken diğer bir kısmı kavlî, fiilî ve takrîrî sünnetlerin sözle tespit edilmiş şekline hadis demişlerdir (24). Biz, hadisin sadece kavlî sünnet olarak anlaşılmasını uygun bulmuyoruz. Çünkü her ne kadar hadis tabirinin sözlük anlamı içinde fiil ve takrir manaları yoksa da muhaddislerin çoğunluğu nezdinde bu kelimenin kazandığı ıstılâhî manada, Hz. Peygamberin sözlerinin yanında bu iki terim de yer almıştır. Böyle anlaşılmasından dolayıdır ki, hadisciler hadis sahasında telif ettikleri eserlerine Hz. Peygamberin sadece sözlerini değil, aynı zamanda fiil ve takrirlerini de almışlardır. Hatta sahabe ve tâbiûn sözlerini, fiil ve takrirlerini de eserlerine alan muhaddisler, hadis lafzının ıstılâhî manasını daha da genişletmişlerdir.

Molla Hüsrev hadisleri, diğer âlimler gibi, râvî adedi bakımından mütevâtir, meşhur ve âhad olmak üzere üçlü taksime tabi tutmuştur. Molla Hüsrev, yalan üzerine ittifakını aklın kabul etmeyeceği kadar çoğunluk tarafından rivayet edilen haberleri mütevâtir haber kabul etmektedir. Mütevâtir olan hadisler ilm-i yakîn ifade eder (25). Böyle olduğu için hem itikâdî ve hem de amelî noktalarda delil kabul edilirler. Molla Hüsrev, önceleri âhad haber olup da ikinci ve üçüncü asırda şöhret bulan hadislere meşhur hadis demiştir. Bu tür haberlerin Hz. Peygambere âidiyyetinde şüphe olduğu için bunlar ilm-i yakîn ifade etmezler (26). Mütevâtir ve meşhur derecesine ulaşamayan hadislere ise, âhad haber denilir (27). Bunların rivayet şekli itibariyle şüphe taşıdığı açık olup bu tür haberler yakînî bilgi ifade etmediğinden itikâdî konularda hiç bir zaman delil olmazlar. Amelî konulara gelince, ancak şartları uygunsa delil olarak kullanılabilirler. Bu konuda hadiscilerin aradığı şartların başında râvînin âkil, müslüman, adalet ve zabt sahibi olması hususu gelir (28).

Molla Hüsrev eserinin «fî mahalli'l-haber» başlığı altında işlediği bölümde Hz. Peygamberden gelen nakillerle diğer insanların olaylar hakkında verdikleri haberler arasında hiçbir ayırıma

---

24. Bu konuda bilgi için Bkz., Okiç, 2; Koçyiğit, Hadis Istılahları, 121.
25. Molla Hüsrev, 209-210.
26. Molla Hüsrev, 210.
27. Molla Hüsrev, 210-211.
28. Molla Hüsrev, 212-213, 218.

girmeden her âhad haberi mutlak manada almıştır (29). Müellif âhad haberlerin ibadetlerde delil olacağında ittifak olduğunu, ukubât ile kul haklarında ise bu tür haberlerin delil olup olmayacağında ihtilaf bulunduğunu söyler ve ihtilafın hangi noktalarda cereyan ettiğini detaylı bir şekilde anlatır (30).

2— Hz. MUHAMMED'İN (S.A.V.) İCTİHADLARI

İctihad kelimesi Arap dilinde, tâkat, güç ve gayret sarfetmek manasına gelen «cühd» kökünden ve ifti'âl babındandır (31). Fıkıh usûlü ıstılâhında ictihad, müctehidin şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarmak için bütün güç ve imkanını harcaması demektir (32). İstihadın unsurları şunlardır :

a) İctihad yapan kimsenin müctehid olması, yani gerekli yeterlik şartlarını taşıması gerekir.

b) Müctehidin amelî hükümleri şer'î delillerden çıkarırken olanca gücünü sarfetmesi gerekir.

c) Bu gayret amelî hükümleri anlama amacına yönelik olmalıdır.

d) Bu hükümlerin, tetkik ve araştırmaya tabi tutulan delillerden çıkarılarak elde edilmesi gereklidir.

Başta Hz. Peygamber olmak üzere, peygamberlerin ictihadları konusunda şu problemlerle karşılaşıyoruz: Hz. Peygamberin ictihad etmesi câiz midir? Câiz ise, diğer müstehidler gibi hata etmesi mümkün müdür? Şayet hata ederlerse, hataları tashih edilir mi? Hz. Peygamberin ictihadıyla ilgili olarak üç kademede ortaya çıkan bu problemler üzerinde biraz olsun ayrıntı ile durmak istiyoruz.

a— Hz. Muhammed'in (S.A.V.) İctihadlarının Cevazı

İslam âlimleri peygamberlerin dünya işlerinden ticaret ve ziraat gibi işlerle savaş ile alakalı tedbirler ve bunlara ait husus-

---

29. Molla Hüsrev, 218.
30. Bu konuda bilgi için Bkz., Molla Hüsrev, 218-220.
31. Âsım Efendi, I/1111-1112.
32. Ebû Zehrâ, 370; Zeydan, Abdülkerim, Fıkıh Usûlü (Terceme : Ruhi Özcan), Emek Matbaası, 1982, 521, Ayrıca Bkz., Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, er-Risâle, Tahkik : Ahmet Muhammed Şâkir, ts., Baskı yeri yok, 477; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (505/1111), el-Mustasfâ min 'ılmi'l-u-sûl (I-II), Mısır, 1322/1904, II/350.

larda ictihadlarının caiz olduğunda ittifak ettikleri halde (33) dînî meselelerdeki ictihadlarının caiz olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'ariye mezhebine mensup bir gurup ulemâ ile başta Ebû Ali el-Cubbâî (303/915) ve oğlu Ebû Hâşim (321/933) olmak üzere Mutezîlî âlimlerin ekserisi bunu caiz görmemişlerdir. Bunlara göre Hz. Peygamber dinî hususlarda daima vahyin kontrolünde olmuştu. Nitekim Allah Taâlâ da Kur'an-ı Kerîm'de «O kendi nefsinden konuşmaz, O'nun söyledikleri kendisine gönderilen vahiydir» (34) buyurarak peygamberinin her sözünün vahye istinat ettiğini açıkca belirtmiştir (35).

Kâdî Ebû Bekr Bakıllânî (403/1012) ile Gazzâlî (505/1111) Hz. Muhammed'in ictihadı hakkında kaynaklarda yeterli delil bulamadıklarından bu konuda müsbet veya menfî bir hükme varamayarak tavakkufu tercih etmişlerdir (36). Başta Molla Hüsrev olmak üzere usulcülerin ekserisi ile muhaddislerin tamamı Hz. Peygamberin ictihadının caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir (37). İbn Hazm (456/1064) peygamberlerin, Allahın rızasını kazanmak için zaman zaman ictihada başvurduklarını, bunlardan bazılarında isabet ettikleri halde bir kısmında murad-ı ilâhîye isabet edemediklerini belirtir (38). Kâdî İyâz (544/1149) (39), İbn Haldun (808/1405) (40) gibi bazı âlimler Hz. Muhammed'in ictihadını kabul ederler. Araştırma konumuzu teşkil eden Molla Hüsrev ise meseleye vahiy ve vahiy çeşitleri noktasından yaklaşmıştır. O'na göre vahiy zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Cebrâîl aracılığıyla harf ve ses olmaksızın, yalnız meleğin işareti ve ilham yoluyla aldığı vahiyler bun-

33. Şeşkânî, 255.
34. Necm, 3-4. Bunların mezkur iki âyet hakkındaki anılan görüşleri, âyetlerin nüzul sebebi ile çelişmektedir. Cumhura göre, bu âyetler, «Kur'ân-ı Kerim'i O'na (Hz. Peygamber'e) bir adam öğretiyor.» (Nahl, 103) şeklinde fikir beyan eden kâfirlerin görüşlerini red için nâzil olmuştur. Bkz., Şevkânî, 255; Ayrıca âyetlerdeki bu işâretin Kur'ân-ı Kerim'e delâleti için Bkz., Molla Hüsrev, 208.
35. Molla Hüsrev, 208; Karaman, Hayreddin, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara, 1975, 40.
36. Gazzâlî, II/355; Şevkânî, 256.
37. Molla Hüsrev, 208; Karaman, 40.
38. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî (456/1063), el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâl ve'nihal (I-V), Bağdad, 1321, IV/2-3.
39. Kadı Iyad, Ebû'l-Fadl Iyad b. Mûsâ el-Yahsûbî (544/1149), eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûkı'l-Mustafâ, Mısır, 1327, IV/265.
40. İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), Mukaddime, Mısır, ts., (ofset), 467.

lardan birinci kısmı teşkil eder. Bu tür vahye bütün müslümanların inanması ve uyması vaciptir (41). Molla Hüsrev bâtınî vahy diye nitelendirdiği gizli vahyi «Hz. Muhammed'in ictihad ve teemmül ile elde ettiği ahkâm» (42) şeklinde tarif etmiştir. Bu tariften istidlal ederek müellifimizin de Hz. Peygamberin ictihadını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak, ilâhî olan vahy ile aklın ürünü olan ictihadı müellifimiz nasıl uzlaştırmıştır? Bu mukadder sorunun cevabını ileride vereceğiz.

Biz de, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberlerin sem'e dayanmayan ve hakkında nesih cereyan edebilen şeı'î-amelî konular ile vahyin sahasına girmeyen alanların tamamında ictihadlarının caiz olduğu kanaatindeyiz. Bu hususta en sağlam delil ise, bizzat Hz. Peygamberin söz ve davranışlarıdır. Nitekim Hz. Muhammed (S.A.V.) bir hadis-i şeriflerinde «Siz bana davanızı arz ediyorsunuz, bazılarınızın delili diğerinden iyı olabilir. Ben de onun lehine kendisinden dinlediklerime göre hüküm vermiş olabilirim. Ben sizin bu tutumunuz karşısında din kardeşinizin hakkından birşey bölüp verirsem bunu hemen almasın. Zira bununla ona ancak ateşten bir parça vermiş olurum.» (43) buyurmuştur. Bir başka hadislerinde de «Ben ancak beşeriıı. Size dininizden birşey emredersem onu hemen alın, kendi reyimle birşey emredersem unutmayın ki ben sadece bir beşerim» (44) buyurmuşlardır.

Bu sözlerinin yanında Hz. Peygamberin bizzat ictihad yaptığını da müşahede ediyoruz. Bilindiği üzere Bedir savaşı sonunda alınan esirlere ne tür muamele yapılacağı hususunda Hz. Peygamber ashabı ile istişarede bulundu. Hz. Ebu Bekr esirlerden fidye alınarak serbest bırakılmalarının uygun olacağını söyledi. Hz. Ömer ise, «Yâ Rasulallah, onlar seni yalanladılar ve Mekke'den

41. Molla Hüsrev, 207.
42. Molla Hüsrev, 207.
43. Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/874), Sahihu Müslim (I-V), Nâşir: M. Fuad Abdülbâkî, Mısır, 1374-1375/1955-1956, III/1342; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (275/888), Sünen (I-V), Hıms, 1388/1969, III/624; en-Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb (305/915), Sünen (I-VIII), Mısır, 1384/1964, VIII/233, 247; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (275/888), Sünen (I-II), Nâşir: M, Fuad Abdülbâkî, Mısır, 1373/1954, II/777; İbn Hanbel, Ahmed (241/855), el-Müsned (I-VI), Mısır, 1307, VI/203.
44. Müslim, III/1333.

çıkardılar. Bundan dolayı onların boyunlarını vur.» dedi. Hz. Peygamber bu iki ayrı görüş üzerine «Ey Ebu Bekr senin halin Hz. İbrahimin haline benzer. O Allaha, kim bana uyarsa o bendendir, kim de bana karşı gelirse şüphe yok ki sen yarlığayıcı ve esirgeyicisin (İbrâhîm : 36), demişti.» buyurarak Hz. Ebu Bekrin görüşünü benimsemişti (45).

b— Hz. Muhamed (S.A.V.) İctihadında Hata Eder mi?

İctihadın tarifini ve unsurlarını açıklarken ifade ettiğimiz gibi, müctehid olanca gücü ile çalışıp gayret göstererek tafsîlî delillerden amelî-şer'î hükümleri çıkaracaktır. Müctehid elde edeceği bu hükümde isabet edebileceği gibi hata da edebilir. Müctehidlerin ictihadlarında yanılmaları onlar için bir nakîsa teşkil etmez. İctihadlarında isabet ederlerse iki sevap, hata ederlerse bir sevap alacakları bizzat Rasulullah tarafından bildirilmiştir (46). Hz. Peygamberin ictihad yaptığını kabul ettiğimize göre O'nun da diğer müctehidler gibi ictihadında hata yapabileceğini kabul etmeli miyiz? Hz. Peygamberin ictihadlarına hata isnadı câiz midir? Bu sorunun cevabı peygamberlerin ismet sıfatları ile yakından alakalı olduğu için önce onların bu sıfatı hakkında bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

Arap dilinde menetme, muhafaza etme ve koruma manasına gelen (47) ismet, ıstılahta, Allahın peygamberlerinin zâhirî ve bâtınî organlarını haram ve çirkin işlerden koruması demektir. Peygamberler kendilerine nübüvvet ihsan edildikten sonra vahyin kontrolünde olmuşlar ve kendilerine gelen ilâhî emirlere tam anlamıyla ittiba etmişlerdir. Çünkü onların başlıca görevleri kendilerine vahyedilen şeylere uymak ve bunları insanlara açıklamaktır (48). Bahis mevzu edilen görevleri gereği onların inanç, söz, iş ve ahlaklarında hiç bir günahın bulunmaması gerekir (49). Onlar Allahtan aldıkları emirlere bir şey ilave edemiyecekleri gibi bunlardan herhangi bir şeyi çıkarma yetkisine de haiz değillerdir. Peygamberler bütün davranışlarıyla ümmetlerine örnek insanlar olarak gönderilmişlerdir. Bu sebepten dolayı Allah Kur'anın muhtelif

45. İbn Hanbel, I/383-384, III/243. (Hadisin tamamı için Bkz., aynı yerler).
46. el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (256/869), Sahihu'l-Buhârî (I-VIII), İstanbul, 1399/1979), (Ofset), VIII/157; İbn Mâce, II/776.
47. Âsım Efendi, IV/404.
48. Bkz., Nahl, 44.
49. Bağçeci, Muhiddin, Peygamberlik ve Peygamberler, İstanbul, 106.

âyetlerinde peygamberlerin getirdikleri prensiplere tabi olunmasını emretmiştir (50). Bu genel prensibe göre, ümmetlerin peygamberlerin getirdikleri her şeye imanları mecburidir. Buna göre, eğer peygamberlerin günah işlediklerini kabul edecek olursak o vakit onların işledikleri günahları da işlememiz gerekir ki bu doğru değildir. Çünkü Allah kullarına daima iyiliği emredip kötülüklerden ise uzak durulmasını emir buyurmaktadır (51).

Bu söylenenlerin ışığı altında kısaca ifade etmek gerekirse, nübüvvet ile masiyet bir arada bulunmaz. Bunlar birbirine zıt kavramlardır. Nitekim Hz. Peygamber de bir hadislerinde «Hiç bir peygambere gözlerinin hain bakışı uygun düşmez (hiç bir şeye kötü gözle bakmazlar)» (52) buyururken bir başka hadislerinde de «Eğer ben Allaha isyan edersem O'na kim itaat eder» (53) buyurmuştur.

Peygamberlerin ismet sıfatı hakkında farklı görüşlere sahip olan kelamcılar aşağıdaki hususlarda ittifak etmişlerdir :

1— Vahiyden önce ve sonra peygamberler küfürden ma'sumdurlar.

2— Şeriat, ahkamın tebliği ve ümmetin irşadı ile ilgili hususlarda onların ismet sıfatlarını zedeleyici davranışta bulunmaları düşünülemez.

3— Onların hepsi, gerek kasden ve gerekse sehven büyük günah işlemekten ma'sumdurlar (54)

Hz. Peygamberin ictihad ettiğini kabul ettiğimize göre, onun ictihadlarında hata olabilir mi? sorusunun cevabına artık geçebiliriz.

Hz. Peygamberin ictihad edeceğini kabul eden usulcülerin tamamı, ictihad ameliyesini aklın bir ürünü olarak kabul ettiklerinden O'nun bazı ictihadlarında hata edebileceğini de zımnen kabul etmiş olmaktalar. Çünkü peygamberlerin, vahye muhatap olmaları dışında diğer insanlardan hiçbir farkları yoktur. İctihad

50. Âl-ı İmrân, 32; Nisâ, 13-14; Nûr, 54; Ahzâb, 71, Haşr, 7.
51. Nahl, 90.
52. Ebû Dâvûd, III/133-134, V/527; Nesâî, VII/106.
53. Buhârî, IV/108, VIII/178; İbn Hanbel, III/68, 73.
54. er-Râzî, Fahreddîn (606/1209), İsmetü'l-enbiyâ, yer yok, 1406/1986, 39; Geniş bilgi için Bkz., Bağçeci, 95-124.

vahyin gelmediği hususlarda olabileceğine göre bu durumlarda onlar da diğer müctehidler gibi ictihadlarında hata edebilirler. Molla Hüsrev de Hz. Peygamberin yeni bir olayla karşılaştığında önce makul bir süre vahyin gelmesini beklediğini, vahyin gelmemesi üzerine ictihad ettiğini, bu ictihadlarının bazısında da hata ettiğini kabul etmiştir (55). Bizim kanaatimize göre de, ictihadın varolduğu her yerde hata ihtimalinin kaçınılmaz olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim şu vakalar Hz. Peygamberin ictihatlarında yanılmasının mümkünlüğünü çok açık olarak bize göstermektedir.

Tebük seferine gitmemek için bazı münafıklar sudan bahaneler ileri sürdüler. Peygamberimiz de kendi ictihadını kullanarak onların bu isteklerini kabul etti. Allah Taâlâ Rasulullahın bu ictihadının hatalı olduğuna şu âyetle işaret etmektedir: «Allah seni affetsin, doğrular sana belli olup yalancıları bilmeden önce, niçin onlara izin verdin» (Tevbe:43) (56). Bu konuda bir başka misal de şöyledir: «Hz. Peygamber bir defasında Kureyşin ileri gelenlerinden bazılarına dinî telkinde bulunuyordu. Bu esnada İbn Ümmi Mektum (14/645) içeri girerek Rasulullaha hitaben «Allahın sana öğretiklerinden bana da öğret» diye seslendi ve bunu birkaç defa tekrar etti. Hz. Peygamber onun bu hareketine gazaplandı, bilâhare de yüzünü ekşiretek öbür tarafa döndü. Bunun üzerine Allah «Yanına kör bir kimse geldi diye (pergamber) yüzünü asıp çevirdi» (Abese:1-2) buyurarak Peygamberinin bu davranışının yanlış olduğunu belirtmiştir (57). Bu konuda, gerek Hz. Peygamberin ictihadlarını, kıyaslarını, kazâlarını konu alan müstakil eserlerde ve gerekse fıkıh usulü kaynaklarının ilgili bölümlerinde başkaca misaller de mevcut olup genelde hep aynı bakış açısı ve değerlendirme söz konusu olmaktadır.

c— Hz. Muhammed'in (S.A.V.) İctihadlarında Yaptığı Hatalar Tashih Edilir mi?

Bu konuda ikili bir taksimin yapılmasının daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Şayet Hz. Peygamberin sadece dünya işlerine yönelik konularda kendi aklı ile bir zan ve tahminde bulunup da bunda yanılacak olursa bu tür hata tashih edilmez. Nitekim aşağıda zikredeceğimiz olayda Rasulullahın aynı mahiyetteki bir

55. Molla Hüsrev, 208-209.
56. Bu olay hakkında geniş bilgi için Bkz., Buhârî, V/130-135.
57. Bu konuyu izah eden hadis için Bkz., Tirmizî, V/432.

hatası vahiy ile tashih edilmemiştir. Rafi b. Hadîc anlatıyor: «Rasulullah Medine'ye geldiğinde halk hurmaları aşılıyordu. Hz. Peygamber onlara ne yaptıklarını sordu. Onlar da «biz telkih (aşı) yapıyoruz» dediler. Rasulullah da, umulur ki bunu yapmasanız daha iyi olur, buyurdular. Onlar da aşılamayı bıraktılar. Sonuçta hurmalar meyvelerini döktü veya azalttı. Durumu kendilerine söylediklerinde Hz. Peygamber «Ben ancak bir insanım, size dininize ait birşeyi emredersem onu hemen alınız. Şayet kendi görüşümden birşey emredersem ben ancak bir beşerim» buyurdu.» (58). Aynı olayla alakalı bir başka habrde ise Hz. Peygamber «... Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz» (59) buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber, kendisinin dünya işlerinde hata yapabileceğini ve bu tür hatalarının düzeltilmeyeceğini bize açıklamaktadır. Sırf dünya işleri ile alakalı hususlarda deney ve tecrübeye dayanarak yaptığı bir takım ictihadlarda Hz. Peygamberin yanılması onun ismet sıfatın zedelemez. Çünkü bu tür işler, itikâdî veya şer'î-amelî konulardan olmadığı için bir günah teşkil etmez. Bu arada, fetânet sıfatı ile vasıflanan peygamberlerin dünya işlerinde de hatalarının çok az olacağını burada belirtmekte yarar görüyoruz. Bu seçkin ve önder insanların yapabilecekleri hatalar akıl ve zeka bakımından normal insanların yapabilecekleri neviden hatalar olup ayrıca, peygamberlerin birer beşer oldukları hakikatını unutturmama gibi bazı hikmetler de taşımaktadır.

Yukarıda da açıkladığımız gibi, peygamberler sem'e dayanmayan ve neshe konu olabilen şer'î-amelî konularda ictihad yapabilirler, Onlar bu ictihadlarında isabet edebilecekleri gibi bazan da yanılmış olabilirler. Ancak bu mümtaz kişiler daima vahiy ile karşı karşıya bulnduklarından bunların hataları derhal tashih edilir.

Molla Hüsrev ise, Hz. Peygamberin ictihadlarında hata yapabileceğini söyledikten sonra dünyevî-amelî ayırımı yapmaksızın yapacakları hataların vahiy ile düzeltileceği görüşünü benimsemiştir (60). Molla Hüsrev, Hz. Peygamberin ictihad anında yaptığı hataların vahiy ile düzeltileceğini kabul ettiği içindir ki, ictihada bâtınî vahy demiştir. Ancak, vahiy ile ictihad (akıl) çatış-

58. Müslim, IV/1835.
59. Müslim, IV/1835.
60. Molla Hüsrev, 209.

tıkları vakit vahyin delâletine itibar edilir. Çünkü Hz. Peygamber için vahiy asıl olup ictihad vahyi takip eder (61).

Başta Hz. Muhammed (S.A.V.) olmak üzere bütün peygamberlerin amelî hususlarda yaptıkları hataların vahiy ile düzeltilmeleri onların ismet sıfatlarının zarurî bir neticesidir. Aksi takdirde, başka mahzurların yanısıra, Molla Hüsrev'in de haklı olarak belirttiği gibi (62), peygamberlerin sünnetlerinin hata üzerine bina edilmiş olması, diğer bir ifade ile sünnete hata nisbeti iddiasına yol açar. Ümmetin hata üzerine bina edilen sünnete uyması da, ümmetin hata üzerinde birleşmesi de (63) düşünülemez.

Buraya kadar yaptığımız izahattan sonra, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberlerin ictihadlarını mümkün ve caiz gören İslam âlimlerinin umûmî kanaatlerini şu şekilde maddeleştirebiliriz :

1— Peygamberler vahya muhatap oldukları hususlarda asla hata etmezler.

2— Deney ve müşahedeye dayanan dünya işlerinde, beşer olmalarının tabiî bir sonucu olarak hata edebilirler. Bu tür hatalar vahiy ile düzeltilmeyebilir.

3— Amelî-şer'î konulara dahil olup da vahiy henüz gelmeyen konularda peygamberler ictihad edebilir ve haliyle hata edebilirler. Ancak onlar, yaptıkları bu hatalar üzere bırakılmazlar, vahiy ile hataları derhal düzeltilir. Peygamberlerin ictihadlarında yaptıkları hataların düzeltilmesi, yani vahiy ile tashih edilmesi, onlar için asla nakîse teşkil etmez.

SONUÇ :

Bir fıkıh ve fıkıh usûlü âlimi olan Molla Hüsrev'in hadis ve hadis usülü ile alakalı müstakil bir eseri yoktur. O, sünnet ve hadis hakkındaki görüşlerini, bir fıkıh usûlü kitabı olan «Mir'âtü'l-usûl şerhu mirgâti'l-vusûl» adlı eserinde açıklamıştır. Molla Hüsrev, hadis ıstılahını sadece Rasulullah (S.A.V.)'ın sözlerine hasretmiş, sünneti ise daha geniş muhtevalı yorumlayarak, Hz. Peygamber'in, söz, fiil ve takrirleri karşılığında kullanmıştır (64).

---

61. Molla Hüsrev, 209.
62. Molla Hüsrev, 209.
63. İbn Mâce, II/1303.
64. Molla Hüsrev, 207.

Molla Hüsrev'in, usûlcü olması sebebiyle sünneti teorik açıdan hukuk metodolijisi çerçevesinde işlemesi, İslâm hukukunda otörite olmasından dolayı da hadisleri bizzat hukukî işlemlere ve olaylara uygulama imkanını bulduğunu nazarı dikkate alırsak O'nun, hadis alanında da oldukça geniş bilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bilgilerin ışığında usûl ve fıkıh alanında olduğu gibi, hadis ve hadis usûlü sahasında da daha sonraki nesillere bu değerli âlimimizin kıymetli bilgiler bıraktığını ifade edersek hakşinaslık etmiş oluruz, kanaatındayız.

İctihada gelince, bütün İslâm âlimleri başta Hz. Muhammed (S.A.V.) olmak üzere bütün peygamberlerin ictihadlarının aklen câiz olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte, dinî konulardaki ictihadlarının cevazı noktasında ihtilâf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in sem'e dayanan ve hakkında nesih cereyan etmeyen sem'î-itikâdî ve haberî konularda ictihadlarının câiz olmayacağı herkesin malumudur. Diğer bir ifade ile anılan konularda peygamberlerin, yüce Allah'tan kendilerine ulaşan bilgilere dayanmaları ve bunlara uymaları gerektiği gayet açıktır. Şer'î ve amelî konulara gelince, bu alanlarda peygamberlerin ictihadlarının cevazı tartışmalıdır. Bâzı âlimler, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberlerin, şer'î ve amelî konularda ictihadlarının câiz olmadığını söylemişlerdir. Bunlara göre, Rasulullah (S.A.V.)ın söylediklerinin ve davranışlarının hepsi vahy mahsülüdür, kendiliğinden şer'î ve amelî konularda ictihad ederek görüş beyan etmeye izinli değildir. Rasululah'ın arz edilen konularda ictihad yapmasını mümkün görenler de kendi aralarında fikir birliği içinde değillerdir. Bunlardan bir kısmı, Rasulullah (S.A.V.)'ın yeni karşılaştığı ve hakkında henüz vahy gelmeyen olaylar konusunda hiç beklemeden ictihada baş vurmasının câiz olduğunu belirtmişlerdir. Diğer bir gurup İslâm âlimi ise, Hz. Peygamber'in ictihada konu olabilecek yeni olaylarla karşılaştığında belirli bir süre beklemesi gerektiği, şayet bu zaman zarfında vahy gelmezse, bu durumda ictihadda bulunmasının câiz olacağını süylemişlerdir. Aralarında konumazu teşkil eden Molla Hüsrev'in de bulunduğu hanefîler, arz ettiğimiz son görüşü benimsemişlerdir (65)

Biz de hakkında vahy gelmeyen şer'î-amelî konular ile sırf dünya ile ilgili hususları alâkadar eden sahalarda Hz. Peygamber-in ictihadının câiz olacağı inancındayız. İctihadın olacağı yerde,

65. Molla Hüsrev, 208-209.

görüşler ortaya konurken isabet etmenin yanında hatanın da olabileceği gayet tabiîdir. İşte başta Rasulullah (S.A.V.) başta olmak üzere bütün peygamberlerin ictihadları, ictihad- yapmaya ehil diğer ilim adamlarının yaptıkları ictihadlardan bu noktada ayrılmaktadır. Diğer müctehidlerin ictihadları, hatalı olduklarında tashih edilme şansına sahip olmadıkları halde, peygamberlerin ictihadlarının yanlış olarak bırakılması mümkün değildir. Çünkü onların hata üzere ipka edilmeleri tebliği görevleri ve ısmet sıfatlarına ters düşer. Molla Hüsrev de Hz. Muhammed (S.A.V.)'in ictihadında hata yapabileceğini kabül etmekle birlikte, dünyevî-dinî ayırımı yapmaksızın O'nun hata üzere bırakılamıyacağı görüşünü benimsemiştir. Bü yüzden olacak ki, Molla Hüsrev, Hz. Peygamber'in ictihadları için batınî vahy tabirini kullanmıştır (66).

66. Molla Hüsrev, 209.

Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2015/1, Sayı 41, ss. 43-81.



FIKIH USULÜNÜN TEMELLERİ: HZ. PEYGAMBER DEVRİNDE DELİLLER

İsmail ACAR[1]

ÖZET

Her ne kadar *fıkıh usulü* ilmi sonraki dönemlerde teşekkül etmişse de bu ilme ait bazı temel esasları Hz. Peygamber'in tasarruflarından çıkarmak mümkündür. Hz. Peygamber kendi sözleri ile vahyi (Kur'an) delil sıralamasında birbirinden ayırmış olmasına rağmen sonraki devirlerde birbirine yaklaştırma gayretleri söz konusudur. Bu noktada Hz. Peygamber'in şer'î konularda içtihat edip etmediği tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in içtihadını -sonradan oluştuğu şekliyle- kıyas, örf/adet ve önceki şeriatlar için ilk nüveler olarak almak mümkündür. Biz bu çalışmamızda Hz. Peygamber devrinde "delil deyince ne anlaşılıyordu?" sorusunun cevabını bulmaya çalıştık.
Anahtar Kelimeler: Vahiy, beyan, Vahy-i gayr-i metluv, delil, içtihat, insanların maslahatı.

THE FOUNDATIONS OF USUL AL-FIQH: LEGAL EVIDENCES IN PROPHET'S TIMES

ABSTRACT

Although usūl al-fiqh as an Islamic discipline had been developed later, some major criteria of methodology could be found in the Prophet Muhammad's words and deeds. The Prophet had clearly separated his words and the verbatim revelation (the Qur'ān) in terms of superiority in his life. But, after his death, scholars tried to ease the separation between Prophet's words and the revelation. This investigation led them to discuss whether the Prophet's private opinions are possible or not in the legal issues. According to our conclusion, the Prophet's private opinions gave birth to legal analogy (qiyās), customs, and earlier laws –as they were documented later- in Islamic legal methodology. Mainly, we examined the literature by asking "what does legal evidence mean?" during the life of the Prophet.
Key Words: Evidence, dalīl; Un-read revelation, Wahy ghayr-i matluw; juristic opinion, ijtihad; earlier laws, public interest, maslaha.

[1] Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD Öğretim Üyesi.

Giriş

Dinî ilimlerin hepsinde olduğu gibi fıkıh usulü için de Kur'an tartışmasız en başta gelen delil ve kaynaktır. Onu açıklayan Hz. Peygamber'in tavrının kaynak değeri konusunda da ciddi bir görüş ayrılığı yoktur. Klasik dönemde yapılan tartışmalar Kur'an hükümleri ile Sünnet'in birbiri ile olan irtibatı noktasında "sübut" ekseni üzerinden yürümüştür. Kur'an ayetlerinin tespiti, muhafazası ve nesilden nesile orijinal haliyle ulaştırılması konusunda herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek kesin kanaat hakim iken, özellikle *ahad haber* nevinden olan sünnetin Hz. Peygamber'e aidiyeti, tespiti ve yorumlanması konlarında fıkhî mezheplerin oluşumuna ekti edecek kadar ciddi görüş ayrılıkları söz konusudur. Hatta sünnetin nakli ile ilgili bu tartışmaları Hz. Peygamber devrine kadar götürmek mümkündür. Ancak Kur'an ayetleri için böyle bir tartışma söz konusu değildir.

Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in beyanı ile Kur'an ayetleri, her ne kadar Hz. Peygamber'in fem-i muhsininden sadır olsa da, tamamıyla ilahi beyandır; katışıksız vahiydir. Bu noktada sünnetin aynı konuma sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Onu Kur'an vahyi ile aynileştirme düşüncesinde olanlar; Kur'an'a bağlı olarak ikincil dereceden vahiy olduğunu söyleyenler; sünnet'i Kur'an vahyinden ayrı bir delil olarak ele alanlar; ve sünnet'i kendi içerisinde tasnife tabi tutup bazısını vahyin dışında değerlendirenler de vardır. Hz. Peygamber'in beşeri yönünü dikkate alarak sünnetin kaynak değeri üzerinde yorum yapan fakihler onun tasarruflarını "peygamber" olarak yaptıkları ile "beşer" olarak yaptıkları şeklinde iki ana kategoride incelerler. Bu son nokta esasında sünnet'in kaynak değeri ile ilgili tartışmaların mihverini oluşturur. Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği tartışması da bu zemin üzerinde yapılır.

Hz. Peygamber bir beşer olarak peygamberlik vazifesini ifa ettiği için elbette onun beşeri yönünü muhafaza ederek vahye muhatap olması inceleme konusu olacaktır. En temel kaynak olan Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in ilahi vahye muhatap olmasıyla birlikte onun beşeri yönüne de vurgu yapması bu tartışmada yönlendirici olmuştur. Hatta bu konunun tartışılmasında Hz. Peygamber'in Kur'an ayetleri ile kendi sözlerini birbirinden titizlikle ayırması da önemli etkenler arasındadır. Ancak bir yandan, bazı Kur'an ayetlerinin Hz. Peygamber'in her sözünün vahiy olduğu şekilde yorumlanmasına müsait olması, diğer yandan ilahi vahiy ile kendi sözlerini birbirinden ayıran bir peygamber portresi elbette fıkıh usulcülerinin dikkatini çekecek kadar önemlidir. Birinci yaklaşımı benimseyenlere göre bu konuda tartışmaya devam etmek yersizdir. Hz. Peygamber'in beşeri yönünü de dikkate alarak konuyu inceleyenler için ise hangi davranışlarının beşerî, hangi davranışlarının peygamberî olduğu konusunu açıklığa kavuşturacak net tasnifler yapılmış değildir.

Biz bu çalışmamızda Hz. Peygamber'in kayda geçmiş tasarruflarından bazılarında –beşerî veya peygamberî tartışmalarına girmeden- fıkıh usulü ilminin altyapısını oluşturan esasların nüvelerini bulmaya çalışacağız. Özellikle sonradan oluştuğu haliyle usulün en temel ünitesi olan *şer'î deliller* ve buna ilhak edebileceğimiz diğer delilleri Hz. Peygamber'in tasarrufları üzerinden anlamaya çalışacağız. Maksadımız Hz. Peygamber'in tasarruflarını peygamberi-beşeri tasnife tabi tutmak değil, bu tartışma üzerinden Hz. Peygamber'in hukuki tasarruflarını fıkıh usulü disiplini üzerinden anlama ve anlamlandırma gayretidir. Kanaatimizce sonradan formüle edilmiş ve detayları belirlenmiş olan fıkıh usulü ilminin nüvelerine Hz. Peygamber'in tasarruflarında rastlamak mümkündür. Hatta sonraki gelişimini de dikkate alarak söyleyecek olursak Hz. Peygamber dönemi fıkıh usulü ilminin embriyotik safhalarını oluşturur.

TARİHİ ARKA PLAN

Fıkıh usulü bir bilim dalı olarak hicrî ikinci asrın sonlarına doğru görünür hale gelmeye başlamış ve tedvini beşinci asrın sonları ile altıncı asrın başlarına kadar uzanan bir devrede tamamlanmıştır. Söz konusu devirde usule ait hemen hemen her bir meselenin esasları ve şartları belirlenmiş; bu ilmin kaideleri ve gerekli ıstılahları tayin edilerek fıkıh usulü müstakil bir ilim dalı haline getirilmiştir.[2] Fıkıh usulünün tedvin döneminde geçirdiği evreleri ilgili yazılı kaynaklardan takip etmek mümkündür.[3] Ancak tedvin öncesi Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemlerini kapsayan erken dönemde ise fıkıh usulünün ne zaman ortaya çıkmaya başladığı ve konuyla ilgili terminolojinin nasıl oluştuğuna dair tablo bu kadar net değildir. Ayrıca, bizim ulaşabildiğimiz kadarıyla bu dönem ile ilgili müstakil çalışma yok denecek kadar azdır. Konu, genellikle fıkıh usulü kitaplarının giriş kısmında veya hukuk ve teşri tarihi ile ilgili çalışmaların ilgili bölümünde yer alır.

İslam öncesi dönemde Hicaz bölgesinde yaşayan Arap toplumunda -kabile kültürüne dayalı bazı kurallar hariç- örgütlü bir siyasi otoriteye dayalı organize olmuş bir hukuk sisteminin bulunmaması fıkhın ve ona ait usulün oluşum sürecini uzatan amillerden biri olması muhtemeldir.[4] Bu bölgede ilk defa devlet otoritesini kuran ve hukukun arkasına devlet yaptırımını koyan Hz. Muhammed (s.a.s.) dir. O, aldığı vahye istinat ederek İslam'ın hukuk sistemini kurarken belirli bir metot takip etmiş, fakat şartlar ve konumu gereği metodolojiden ziyade uygulamayı esas alarak usulün ilmî bir disiplin haline

---

2 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 44.

3 Genellikle fıkıh usulünün tedvininin müçtehit imamlarla başladığı görüşü hâkimdir. Bu konuda elimize ulaşan ilk eser olma özelliğini koruyan İmam Şafiî'nin *er-Risale* adlı eseridir. (Ferid Ensari, *Usûl Terminolojisi*, s. 155-156).

4 Schacht, "Pre-Islamic Background", s. 29; Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 9, 15, 61-62.

getirilmesini sonraki nesillere bırakmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in uygulamalarında fıkıh usulünün temel esaslarına dair işaret ve nüveler bulmak mümkün olmakla beraber, kanaatimizce, bu devirde fıkıh usulünün sonradan geliştiği şekilde tesis edildiğini söylemek mümkün değildir.[5]

Meseleye kronolojik bir perspektifle yaklaşacak olursak, Hz. Peygamber devrini, fıkıh usulünün oluşumunun çekirdek dönemine benzetilebiliriz.[6] Diğer bir ifadeyle, yapısal mevcudiyeti olmakla birlikte işlevi sonra ortaya çıkacak şekilde programlanmıştır. Fıkıh usulünün ilk temellerinin yoğun olarak ortaya çıkmaya başlaması hukuki uygulamaların ağırlık kazandığı Medine dönemine rastlar.[7] Hz. Peygamber, dinî hükümleri bir yandan talim edip diğer yandan uygularken, bu ahkâmın sonradan sistemleştirildiği şekliyle rükün ve şartlarını belirtmeksizin onları emir, nehiy, tavsiye veya uygun görmeme şeklinde ortaya koymuştur. O, bu tasarruflarının hukukî anlamda ne ifade ettiğini etrafındaki insanların anlayışına bırakmıştır.[8] Ancak bir meselede karar verirken esas aldığı delilleri de etrafındaki insanların anlayacağı şekilde ifade etmekten de çekinmemiştir.

---

5 Apaydın'a göre de müçtehit imamlar dönemi öncesi "..bugün bizim anladığımız manada bir fıkıh usulünden bahsedilemez." (H. Yunus Apaydın'ın Gazâlî'nin *Mustesfâ*'sına *İslam Hukukunda Deliller* adıyla yaptığı çevirinin "Giriş" kısmı, s. vı). Karaman ise meseleyi bir adım daha ileri götürerek Hz. Peygamber devrindeki fıkhî faaliyetleri şöyle ifade eder: "Gerek usûlün ve gerekse fürû'un temelleri, Hz. Peygamber devrinde atılmıştır. Hatta esas itibariyle tamamlanmıştır." (Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 56).

6 A. Hallâf'a göre İslam'ın teşri tarihini dörde ayırır. İlki Hz. Peygamber dönemi olup teşri ve tekvin dönemidir: 610-632. İkincisi sahabe devri tefsir ve tekmil dönemidir: Hicri 11-90. Üçüncü devir tedvin ve Müçtehit İmamlar dönemidir: gelişme ve teşriin meyvelerini verdiği dönem: Hicri 100-250 hatta 350'ye kadar uzanır. Dördüncü devir ise taklit ve donukluk dönemidir. Hicri dördüncü asrın ortalarında başlar. Ne zaman sona ereceğini ancak Allah bilir. (Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkh*, 219)

7 Köse, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri" s. 43. Müsteşrik Shelomo Dov Goitein'e (ö. 1985) göre, İslâm Hukuku Medine döneminin ikinci yarısında, hicrî 5. yıldan sonra doğmuştur. O zamana kadar Hz. Peygamber neredeyse hukukî meselelerle dini bir perspektifle ilgilenmemiştir. Goitein bu iddiasını Mâide, 5: 42-51 ayetleriyle destekler. "... *Eğer sana gelirlerse ister aralarında hüküm ver, ister onlardan yüz çevir...*" ayetiyle artık Hz. Peygamber'in Yahudiler tarafından da bir *hakem* olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Goitein'e göre bu ayetin nazil olmasına kadar Hz. Peygamber, yargı ile ilgili faaliyetleri peygamberlik vazifesinin bir parçası olarak değerlendirmiyordu. Fakat bundan sonra hukukî alanda da aynı inanç alanında olduğu gibi *câhilî ahkâm* terk edilip yerine İslâm'ın öğretileri konmalıydı. Goiten'in bu tespiti, bazı eleştirilecek yanları olmakla birlikte, İslâm Şeriati fikrinin Kur'an sonrası dönemde ortaya çıktığını hatta onun kopya bir hukuk olduğunu iddia eden başta Adrian Reland (ö. 1718) ve onun takipçisi Ignaz Goldziher (ö. 1921) ile bazı yönleriyle Joseph Schacht (ö. 1969)'a bir cevaptır. Goiten'in bu tezine göre, İslam fıkhı ve ona ait usulün temelleri bizzat Hz. Peygamber döneminde ortaya konmuştur. (Ulrike Mitter, "Unconditional Manumission of Slaves", s. 116 ve dipnot 4; Goitein, "The Birth Hour" , s. 72-73)

8 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 16.

DELİLLER

Hz. Peygamber, İslam dininin aslını teşkil eden ilahi vahyi, etrafındaki insanlara ileten ve onlara açıklayan yegâne kişidir. Sahabe-i kiram, Bakara, Âl-i İmran, Nisa, Maide, Enfal, Tevbe, Nur ve Ahzab gibi ahkâm ayetlerini içine alan sureleri Hz. Peygamber'den işitmiş; namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerinin nasıl ifa edileceğini de yine onun ağzından duymuş ve uygulamayı görmüşlerdir. Dolayısıyla şer'î ahkâmın kaynağı konusunda vahiy ve Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamalarının delil olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.[9] Vahiy ve onu açıklayan kendi tasarruflarına ilaveten, sahabenin tavır, davranış ve sorularıyla ilgili olarak Hz. Peygamberin yorum ve değerlendirmelerde bulunduğu da bir gerçektir. Bu noktadan hareketle Seyyid Bey, "Hz. Peygamber devrinde deliller, Kur'an, Sünnet ve kıyas olmak üzere üç tanedir" hükmüne varır, hatta o devirdeki fıkıh usulünü bu üç meseleden ibaret görür.[10] Her ne kadar Kur'an tabiri yerine bazen "vahiy" ifadesi kullanılsa ve "sünnet" ifadesi nadiren kullanılmış olsa da Hz. Peygamber devrinde "kıyas" kavramı tedvin devrinde anlaşıldığı şekilde henüz sistemleşerek terim anlamlarını kazanmamıştır.

Hz. Peygamber'in davranışlarıyla ilgili rivayetlerden anladığımız kadarıyla o dönemde "vahiy" dinî bir meselede en başta gelen belirleyici bir delildir. Hz. Peygamber hem ilahi vahyi insanlara ulaştırma hem de onu açıklamakla görevlendirilmiş bir elçi olduğu için uygulama esnasında yeni ortaya çıkan detaylar konusunda yorum yapıp hüküm veriyordu. Bu yapıya göre, Hz. Peygamber devrinde delilleri şöyle sıralamak mümkündür: en başta vahiy; sonrasında o vahyin açıklanması, *tebyin*; bu esnada vahye benzeyen yorumlar *vahy-i gayr-i metlüv*; kaynağının içtihad/kıyas olup olmadığı tartışmalarına konu olan Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları ile nihayetinde bütün bu saydıklarımızın dışında kalan diğer deliller. Kur'an ayetleri dışında kalan Hz. Peygamber'in bütün uygulama ve açıklamalarını "sünnet " delili kapsamında değerlendirmek de mümkündür. Ancak bu tasnif sonraki dönemlerde ortaya çıkmış bir anlamlandırma biçimi olduğu ve sahabenin konuya yaklaşımını yansıtmadığı için biz bir önceki sınıflandırmayı esas alarak konumuzu işleyeceğiz.

Hz. Peygamber hayatta iken herhangi bir problemle karşılaşan sahabe konuyu O'na arz etmiş ve cevap beklemiştir. Hz. Peygamber de, ya kendisine vahyedilen Kur'an ayetiyle veya bir peygamber olarak Allah'ın kalbine ilham

---

9 Cessâs, *el-Fusûl*, II, 27-42; Şatıbî, *Muvâfakât*, IV, 180, 296-308; Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkh ve Tarihu't-Teşri'*, s. 220.

10 Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, s. 19.

ettikleri ile ya da aklı, hissi ve takdiriyle konuyu açıklığa kavuşturmuştur.[11] Hz. Peygamber tarafından değerlendirilen konu, hurma ağaçlarının bakımı veya savaşta ordunun konuşlanma stratejisi gibi dünyevî bir mesele olur ve Hz. Peygamber de konu ile ilgili vahiyle değil kendi düşüncelerinden hareketle karar verdiğini bildirirse, o zaman sahabe de kendi görüşünü uygun bir biçimde ortaya koymuştur. Sahabenin bu tavrı Hz. Peygamber'in beşeri ifadeleri üzerine bir yorumdur ve Hz. Peygamber'in vahiy olmaksızın da hüküm koyduğuna işaret eder. Ancak sahabe Hz. Peygamber'in vahiy ile hareket ettiğini veya vahyi bir peygamber olarak beyan ettiğini gördüğü anda artık o vahiy herkes için her halükarda kesin ve belirleyici bir delildir.

I. Vahiy

Vahiy denince o dönemde ilk akla gelen şey Kur'an'ı Kerim'dir. Kur'an, kendisinin tamamen ilahi vahiy ve birinci dereceden delil (kaynak) olduğunu farklı ayetlerde ifade etmiştir. Aynı şekilde O, Hz. Peygamber'e de kendisine vahyedileni eksiksiz tebliğ etmesi gerektiğini vurgulamıştır: *"Ey Peygamber, sana Rabbinden indirileni tebliğ et..."* (Maide, 5:67). Benzer bir şekilde Kur'an, hüküm verme konusunda en önemli kaynağın yine bu ilahi vahiy olduğunu Hz. Peygamber'e bildirmiştir: *"... Aralarında Allah'ın sana indirdiği ile hükmet. Sakın onların keyiflerine uyma..."*(Maide, 5: 49); *"Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma."* (Nisa, 4:105); "(Ey Muhammed) *Sana da o Kitab'ı* (Kur'an'ı) *hak, önündekileri doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma..."* (Maide, 5:48).

Kur'an, nihayetinde vahyin en önemli kaynak olması meselesinin sadece peygambere ait bir husus olmadığını, bilakis bütün inananları kapsadığını şöyle ifade eder: *"Bu, sana, kendisiyle* (insanları) *uyarman için ve müminlere öğüt olarak indirilmiş bir kitaptır.... Rabbinizden size indirilene uyun"* (Araf, 7:2-3); *"Ey insanlar! Size Rabbinizden kesin bir delil* (Hz. Muhammed) *geldi ve size apaçık bir nur* (Kur'an) *indirdik."* (Nisa, 4:174); *"Eğer yüz çevirirseniz; bilin ki, ben, benimle gönderileni size tebliğ ettim..."* (Hud, 11:57); *"Andolsun, size içinde sizin için öğüt olan bir kitap indirdik..."* (Enbiya, 21:10); *"Andolsun, biz size açıklayıcı ayetler, sizden önce gelip geçenlerden bir misal ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik."* (Nur, 24:34) Görüldüğü gibi Kur'an, vahiy denince ilk akla gelen şeyin Kur'an olduğunu ve hüküm vermek için delillerin en başında geldiğini olduğunu başka bir yoruma müsaade etmeyecek şekilde açıkça ifade etmiştir.[12]

---

[11] Hallâf, *İlm-i Usûl-i Fıkh ve Tarihu't-Teşri'*, s. 221, 222.

[12] Kattan, *Tarihu't-Teşri'*, s. 41-43.

a. Kur'an

Hz. Peygamber değişik vesilelerle vahiyle ilgili bir "delil" den bahsederken onun Kur'an olduğunu belirtmiştir. *"Kur'an senin lehine veya aleyhine delildir."*[13] Hz. Peygamber'in bu sözünü "eğer onu okur ve emirlerine uyarsan faydasını görürsün, aksi takdirde senin aleyhine olur"[14] şeklinde yorumlayabileceğimiz gibi, Kur'an'ın ona inananlar için en sağlam bir delil olduğu manasında anlamak da mümkündür. Zira Kur'an, Cenab-ı Hakk'ın gerçeği açıklamak için sivrisineği bile örnek vermekten çekinmeyeceğini belirttikten sonra *"Allah O'nunla birçoklarını şaşırtır, birçoklarını da yola getirir."* (Bakara, 2:46) ifadesiyle onun hidayete giden yolda delil olduğunu ortaya koyar. *"Biz de Kur'an'dan peyderpey öylesine indiririz ki müminler için O bir şifa ve rahmettir, zalimlerin ise ancak hasarını artırır"* (İsra, 17:88) ifadesi de yine Kur'an'ın hüccet olduğuna en açık delillerdendir. Hz. Peygamber bu noktaya işaret ederek *"Allah bu kitap ile bazı kavimleri yüceltir; bazılarını da alçaltır"* buyurmuşlardır.[15] Aynı şekilde Hz. Ali'ye Peygamberimiz *"Senin kavmin birbiriyle münakaşa edecek"* deyince Hz. Ali *"Ya Rasülallah ne buyurursunuz?"* deyince, O da: *"Allah'ın kitabıyla hükmet."* demişlerdir.[16]

Bütün insanlık için rehber ve delil olan vahyin -Kur'an- korunup muhafaza edilmesinin önemine yine kendisi işaret etmiştir: *"Hiç şüphe yok ki o zikri, Kur'an'ı Biz indirdik, onu koruyacak olan da Biz'iz"* (Hicr, 15:9). Hz. Peygamber hayatta iken ilahi vahyi -Kur'an- yazdırmış[17] ve onun muhafazasına ayrı bir önem vermiştir. Hatta ilahi vahyin beşeri sözlerle karıştırılma ihtimalini ortadan kaldırmak için kendi sözlerinin yazılmasına bile çoğu zaman müsaade etmemiştir.[18] Hz. Peygamber'in bu tutumundan çıkardığımız mana şudur: Kur'an ile Hz. Peygamberin açıklamaları yan yana geldiğinde Kur'an vahiy, Hz. Peygamber'in sözleri ise onu açıklamakla birlikte vahiyle karıştırılmaması gereken, nispeten ikincil dereceden değere sahip ifadelerdir. Hz. Peygamber'in sözlerinin en azından belli bir süre yazılmamasında, bu ayırımın bizzat Hz.

---

13 Müslim, *Sahîh*, Taharet,1.

14 Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, III, 100.

15 Müslim, *Sahîh*, Müsafirun, 269.

16 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, II, 29.

17 Buhârî, *Sahîh*, Tefsir 163; Vahiy esnasında Hz. Peygamberin halinin tasviri için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 77-80.

18 Müslim, *Sahîh*, Zühd, 16; Mahmud, *es-Sünnetu fi't-Teşrî'*, s. 35-38. Sünnet'in yazıya geçirilmesi için bkz. M. Hamidullah, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini" çev. Nafiz Danışman, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı. III-IV, (1955) ss. 1-7; James Gorbon, "Hadisin Tedvin ve Tasnifi," çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XII, sayı: 1, s. 119-133; Cemal Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 155-168.

Peygamber tarafından yapılmasının etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber: *"Benden bir şey yazmayın. Kim benden Kur'an'dan başka bir şey yazdı ise onu imha etsin. Benden* (sözlü) *bir şey nakledebilirsiniz, bunda bir beis yok..."*[19] buyurmuşlardır.

Diğer yandan Hz. Peygamberin *"Kim bile bile bana yalan* (bir söz) *isnat ederse cehennemden yerine hazırlansın"*[20] hadisi sahabe sonrası dönemlerde O'nun sözlerinin muhafazası konusunda titiz olunması gerektiği şeklinde algılanmıştır. Fakat, Hz. Peygamber'in bu sözünü birçok sahabe O'nun sözlerini muhafazadan ziyade kendilerinin hadis naklinde titiz davranmaları gerektiği şeklinde anlamışlardır. Mesela, Abdullah b. Zübeyr babası Zübeyr b. Avvam'a şöyle sormuştur: "Niçin senden İbn Mes'ud ve diğer insanlardan işittiğimiz gibi (çok sayıda) hadis rivayeti duymuyoruz?" deyince, Zübeyr ona şöyle cevap vermiştir: "Ben Müslüman olduğumdan beri onun yanından ayrılmadım. Ancak ben ondan *'Kim benim üzerime yalan söylerse cehennemden yerine hazırlansın'* (sözünü) işittim" demiştir.[21] Benzer bir konuşma Ebu Katede ile kızı arasında geçmiştir. Ebu Katade zikri geçen hadis sebebiyle hadis rivayeti konusunda ketum davrandığını açıklamıştır.[22] Hz. Aişe, Ebu Hureyre'yi Hz. Peygamber'den yaptığı rivayetlerde dikkatli olmaya davet etmiştir.[23] Enes b. Malik, "Eğer hata etmeyeceğimden emin olsaydım Rasülüllah'tan işittiklerimi size anlatırdım" buyurarak Hz. Peygamber'e yanlış bir söz isnat etmekten çekindiklerini açıklamıştır.[24] Sahabenin bu hassas tutumu Hz. Peygamber'e yanlış bir söz isnat etmektense susmanın daha hayırlı olduğu kanaatine varmış olmalarındandır.

Daha Hz. Peygamber hayatta iken yalan-yanlış isnatlarla onun nüfuzunu kullanmak isteyen kişilerden de bahsedilir. Ma'mer b. Raşid'in tahric ettiği bir rivayette: Bir adam Ensar'ın yaşadığı bir köye gitti ve: "Beni Hz. Peygamber gönderdi ve falanca kadın ile beni evlendirmenizi emretti" dedi. Bu haber üzerine Ensar durumu Rasûlüllah'a ulaştırınca adamın yalan söylemiş olduğu ortaya çıktı. Hz. Peygamber bunun üzerine kendisine yalan isnat etmenin cezasını bildiren sözü geçen hadisi söylediler.[25] Bu hadisin *sebeb-i vürudu*, ele aldığımız haberlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'e söylemediği bir sözü isnat etme gayretinin önüne geçmektir. Hz. Peygamber, bu sözü ile

---

19 Muslim, *Sahîh*, Zühd, 16; Ahmed. b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 149, 152;

20 Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Âsâr*, I, 207; Buhârî, *Sahîh*, İlim, 38; Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 3; Ebu Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 4.

21 Buhârî, *Sahîh*, İlim, 38; Ebu Davud, *Sünen*, İlim, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 30, 42; İbn Ebi Asım, *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, I, 162

22 Buhârî, *el-Edebu'l-Müfred*, I, 311, 488.

23 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 424.

24 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 166.

25 Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi'*, XI, 261; Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, I, 352-359.

söylemediklerinin kendisine izafe edilmesinin önünü kesmiştir. Hal böyle olunca, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın muhafazasına gösterdiği titizliği kendi sözlerine göstermediği ortaya çıkmaktadır. Veda Hutbesinin sonunda *"Burada hazır bulunanlar, bulunmayanlara tebliğ etsin"*[26] emri de sözlerinin muhafazasından ziyade duyurulması ile ilgilidir şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla İslam dininin korunması ve sonraki nesillere ulaştırılması gereken en temel kaynağının (delil) Kur'an olduğunu Hz. Peygamber bizzat söz ve fiilleriyle göstermiştir. O, Kur'an'ı hep ön planda tutmuş, kendi sözlerini ise onun bir açıklaması sadedinde ikinci dereceden delil olarak etrafındaki insanlara öğretmiştir.[27]

Hz. Peygamber Veda hutbesinde Kur'an'ın dinin temel kaynağı ve kendi sözlerinin ondan sonra geldiğini ifade etmek için *"size Allah'ın kitabını emanet ediyorum; ona sarıldığınız sürece doğru yoldan sapmazsınız"*[28]; *"Size iki şey bırakıyorum, onun biri diğerinden büyüktür: Allah'ın Kitabı ve sünnetim"*[29] ifadeleriyle Kur'an'ın delil sıralamasında sünnetten önce geldiğini ifade etmiştir. Bazı rivayetlerde "sünnetim" lafzı yerine "ehl-i beytim" veya bazen de her ikisini de ifade eden ifadelere de rastlanmaktadır.[30] Dolayısıyla Hz. Peygamber, birebir vahiy olan Kur'an'ın mutlaka uyulması gereken delil olduğunu ve kendi açıklamalarının ise ondan sonra geldiğini son bir kez daha dolaylı olarak teyit etmiştir.

b. Kur'an'ın Açıklanması: Tebyin

Her ne kadar Hud Suresi'nin ilk ayetinde Kur'an'ın "... *Her şeyden haberdar olan* (Allah) *tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır*" ifadesiyle açıklandığından bahsedilse de, Hz. Peygamber'in de Kur'an'ı açıklamakla görevlendirilmiş olduğu "...*Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki insanlara indirileni kendilerine açıklayasın*..." (Nahl, 16:44)[31] ayetiyle açıkça

---

26 Buhârî, *Sahîh*, İlim, 9, 10, 37, Edâhi, 5, Hac, 132; Müslim, *Sahîh*, Kasâme, 29, 30; Ebu Davud, *Sünen*, Tatavvu, 10.

27 Burada Sünnet'in Kur'an'dan bağımsız olup olmadığı meselesine girmiyoruz. Bu konu için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993; Mürteza Bedir, "Kitap Tanıtımı," *İslâm Düşüncesinde Sünnet: Yeni Bir Yaklaşım* (ve diğer eserleri), M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Fecr Yayınları, 1993. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2003, sy. 9, ss. 111-128.

28 Müslim, *Sahîh*, Hac, 19; İbn Mace, *Sünen*, Menâsik, 84; İbn Hıbban, *Sahîh*, I, 309.

29 İmam Malik, *Muvatta*, Hac, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 309, XVIII, 104; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 171, 172.

30 Ahmed b. Hanbel, *Fadâilü's-Sahabe*, II, 786; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, V, 13; Hâkim, *Müstedrek*, I, 172.

31 Aynı surenin 64 ayeti ile Al-i İmran 187. ayeti de bu konu ile ilgilidir.

belirtilmektedir.[32] Bu ayete göre Hz. Peygamber sadece bir nakilci değil, aynı zamanda Allah'ın hükümlerini sözlü veya fiilî olarak açıklama, yorumlama ve uygulamada örnek olmak durumundadır.[33] Diğer bir ifadeyle O, vahyin tebliği yanında bir de onun uygulanabilmesi için detaylandırılması ve açıklanmasıyla görevlidir, *tebyin*. Özellikle namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinde Hz. Peygamber'in yaptığı açıklamaların Kur'an'da değil onun sünnetinde yer alması bu izahların onun tebyin görevi ile ilgili olduğunun açık delilidir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklamakla da görevli olması durumunu, *"Allah'a ve onun Rasulüne itaat edin"*; *"Kim Rasül'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"*; *"Peygamber size ne verdiyse onu alın..."*[34] gibi ifadelerle beraber değerlendirdiğimizde O'nun beyanının da dikkate alınması gerektiği ortaya çıkar. Zaten Hz. Peygamber de kendi açıklamalarının da ümmeti için bağlayıcı olduğunu şöyle ifade etmiştir: *"Size yasakladığım şeylerden kaçınınız. Emrettiğim şeyleri ise gücünüz nispetinde yerine getiriniz."*[35] Sahabenin huzurunda *"Diretenler hariç ümmetimden herkes cennete girecektir"* deyince sahabe "diretenler kim" diye sormuş, O da *"Kim bana itaat ederse cennete girer, kim bana isyan ederse diretmiş olur"* buyurmuşlardır.[36] Sahabe-i kiram da hüküm çıkarmada Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in beyanına da başvurmanın gerekli olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Hatta onların bu konuda icma etmiş olduklarını söylemek de mümkündür.[37]

Görüldüğü gibi hem Kur'an hem de Hz. Peygamber'in kendisi, tebliğinin yanında beyanının da bağlayıcı olduğu konusunda gerekli uyarıları yapmıştır. Ancak "O'nun her türlü fiili, sözü ve davranışı aynı kuvvette bağlayıcı mıdır?"; "Sözü ile fiili arasında fark var mıdır?" gibi sorular fukahayı meşgul etmiştir. Zahirî ekolünden İbn Hazm (ö. 456/1064) Hz. Peygamber'in sözlü beyanlarını –o söz aksi bir durum içermedikçe- vücubiyyet; fiili uygulamalarının –o fiil bir emrin yerine getirilmesi veya onun beyanı olmadıkça- nedb; ikrarının ise sadece mubahlığa delalet ettiği şeklinde bir yorumlama yolunu tercih etmiştir.[38] Şafii ekolünden Gazali (ö. 505/1111) konuya dolaylı olarak

---

32 Hz. Peygamber'in Kur'an'da zikredilen diğer görevleri arasında, Allah'ın ayetlerini tilavet, kitabı ve hikmeti insanlara öğretmek ve onları kötülük ve günahlardan arındırmak gibi vazifeleri de vardır. (Bakara, 2:129; Al-i İmran, 3:164; Cuma, 62:2) Ancak bu saydıklarımız konumuz ile dolaylı olarak ilgili olduğu için onların üzerinde durmadık.

33 Komisyon , *Kur'an Yolu*, III, 402. Benzer yorumlar için bkz: Taberi, *Tefsir*, XVII, 209; Razi, *Tefsir*, XX, 211-212; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 574.

34 Maide, 5:92; Nisa, 4:65, 80; Al-i İmran, 3:31; Haşr, 59:7; Ahzab, 33:36; Nur, 2:63.

35 Buhâri, *Sahîh*, İ'tisam 2; Müslim, *Sahîh*, Fadâil 130; Nesai, *Sünen*, Hac 1.

36 Buhâri, *Sahîh*, İ'tisam, 2.

37 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 80.

38 İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 6.

değinmiş,[39] klasik dönem Hanefi usulcüleri fiilî uygulamalarının bağlayıcılığı konusunda detaylı mütalaalar ortaya koymuşlardır.[40] Cessâs (ö. 370/980), Hz. Peygamber'in fiilleri ile sözlerini birbirinden ayrı ele almıştır. Hz. Peygamber'in fiillerini ahkâm açısından vacip, mendup ve mubah olarak üçe ayırdıktan sonra bunlardan birine delalet etmeyen bir yolla sadır olan fiiller konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Kerhî'ye (ö. 340/951) atfettiği görüşe göre Hz. Peygamber'in fiilerinin *vücub*, *nedb* veya *ibâhaya* delalet etmeleri ancak harici bir delille sabit olur.[41] Debûsî (430/1038), *Takvîmu'l-Edille*'nin "Ef'âlü'n-nebi" bölümünde Hz. Peygamber'in kasten yaptığı fiilerini vacip, müstehap, mubah ve zelle olmak üzere dörde ayırarak uyku ve hata gibi fiilleri ilâhî hitaba dâhil olmadığı gerekçesiyle dışarıda tutmuştur.[42] Hz. Peygamber'in sözlü tasarruflarının içeriğini esas almışlar, onların bağlayıcılığını tartışmamışlardır.

Diğer bir sorgulama da söz ve fiilerinin keyfiyeti ile ilgilidir. Hz. Peygamber, hangi davranışlarını bir peygamber sıfatıyla yapmış ve hangileri bu vasfın dışında kalmıştır? Dinî-dünyevî, nebevî-beşerî veya kazaî-siyasî her türlü açıklama ve yorumu da aynı şekilde bağlayıcı mıdır? Sünnetin bağlayıcılığının tespit edilmesi de diyebileceğimiz bu mesele erken dönemden itibaren gündemde olmuş hatta Buharî (ö. 256/870) *Sahîh*'inde babları tasnif ederken bu hususu dikkate aldığının işaretlerini vermiştir.[43] M. Şimşek'in tespitine göre *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde çok başarılı olmasa da bu konuda ilk defa tasnif yapan kişi İbn Kuteybedir (ö. 276/889).[44] Sonrasında eş-*Şifâ* adlı eserinde konuyu ele alan Kadı Iyaz'ın (ö. 544/1149) tasnifi dikkat çeker. Karaman'ın tespitine göre, Kadı Iyaz'ın tasnifi aslında dolaylı bir tasniftir. Konuyu "sünnete saygı" kapsamında ele alırken münasebet dolayısıyla sünneti tasnife tabi tutmuştur. [45] Yine de Hz. Peygamber'in davranışlarını *dinî* ve *dünyevî* olarak tasnif etmesi önemlidir.[46]

---

39 Gazali, *el-Mustasfa*, I, 274, 290, 378.

40 Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215-216, 228; Debusî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 247-248. Serahsî, *Usûl*, II, 83. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Ünal, "Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 191-199; Hacıoğlu, "Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri", s. 234-249; Şimşek, "İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 60-90; Nadiye Şerif el-Ömerî *İctihadu'r-Rasül*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1987.

41 Cessâs, *el-Fusûl*, III, 228; Acar, *Hanefi Usûlü*, s. 100.

42 Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 247-248; Acar, *Hanefi Usûlü*, s. 101.

43 Buhârî, *Sahîh*, İ'tisam, 4.

44 Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasrrufları", s. 60-63.

45 Karaman, "Rasulüllah'ın Davranışları", s. 131-133.

46 Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 67.

Her ne kadar H. Karaman, "Şihabuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî'ye (ö. 684/1285) kadar Hz. Peygamber'in davranışlarının bağlayıcılık bakımından ilmî tasnifini açıkça ve detaylıca yapan olmamıştır"[47] dese de, M. Şimşek, Hz. Peygamber'in *tasarruflarını* hukukî olarak ilk önce tasnif eden kişinin Karafî'nin hocası olan İzzüddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262) olduğunu söyler. Şimşek'e göre Abdisselam'ın tasnifi "Karâfî'deki kadar sistemli izahlar içermese de hocası olması münasebetiyle Karafî'nin taksimini etkilediği ve onun taksimine zemin hazırladığı" kanaatindedir.[48] Abdisselam konuyu dolaylı ve özet olarak ele almıştır. Herhangi bir kimsenin tasarruflarını sınıflandırırken onun en bariz sıfatıyla vasıflandırılması gerektiğini bildirdiği yerde bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in tasarruflarını dinî hükmü ortaya koyma (fetvâ), yargı (kazâ, el-hükm) ve devlet başkanlığı (imâmet) olmak üzere üçe ayırmış ve bunlarla ilgili birer örnek vermekle yetinmiştir.[49]

Öncelik ister Abdisselam'a ister onun öğrencisi Karâfî'ye verilsin, Karâfî Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bağlayıcılık açısından ele alıp daha detaylı bir şekilde ayırıma tabi tutan kişidir. Ona göre, Hz. Peygamber, faaliyetlerini icra ederken "peygamber", "müftî", "hâkim" ve "lider" olmak üzere dört sıfat ile ifa eder. Bu vasıflara bağlı olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini bizzat vahiy, fetva, hukukî ve idarî tasarruflar olarak düzenler. Karâfî'ye göre O, peygamber olarak vahyi tebliğ eder, müftî olarak da vahyin tebyinini yerine getirir. Bu iki vasıfla yaptıkları kıyamete kadar ümmeti bağlayıcıdır. Hâkim ve idareci olarak yaptıkları ise o andaki mevcut şartlara göre hükümler olduğu için öncekiler kadar bağlayıcı değildir. Karâfî burada vahiy olan söz ve fiiller ile vahiy olmayanı birbirinden ayırmaktadır.[50] "O (arzularına göre) *hevadan konuşmaz. O* (nun konuşması kendisine) *vahyedilenden başkası değildir.*" (Necm, 52: 3-4) ayetleri her ne kadar Mekke müşriklerinin Kur'an hakkındaki temelsiz iddialarına bir cevap mahiyetinde inmiş olsa da,[51] burada Hz. Peygamber'in söz

---

47 Karaman, "Rasulüllah'ın Davranışları", s. 135.

48 Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 68.

49 Abdisselam, *Kavâ'id,* II, 120-121; Şimşek, "Hz. Peygamber'in Tasarrufları", s. 67.

50 Karâfi, *el-Furûk,* I, 357-362; Jackson, "Prophetic Actions", s. 71-77; (Karâfî'nin *Kitabu'l-İhkâm fi Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasrrufâti'l-Kâdî ve'l-İmam* adlı eserinden naklen); Karâfî'nin bu dörtlü tasnifini modern dönem araştırmacılardan M. Tahir b. Âşûr 12'ye çıkararak incelemiştir. Geniş bilgi için bkz: *Makâsıdu'ş-Şerî'ati'l-İslamiyye*, Tunus: Neşru'ş-Şirketi't-Tunusiyye li't-Tevzî, 1978.

51 Taberî bu ayeti "Muhammed bu Kur'an'ı kendi hevasından uydurmaz; O Kur'an Muhammed'e Allah tarafından vahyedilmiştir." (Taberî, *Tefsir,* XXII, 497-498) şeklinde yorumlayarak burada konunun Kur'an olduğunu açıkça vurgulamıştır. Bu ayetlerin sebebi nüzulü "Müşriklerin Muhammed, aleyhisselatü vesselam, Kur'an'ı kendi uyduruyor demiş olmalarıdır." (Elmalılı, Kur'an Dili, VII, 7567) Zaten bir önceki Tur suresinin sonu da yine Müşriklere benzer konulara verilen cevaplarla ilgilidir.

ve fiillerinin kastedildiğini düşünerek O'nun her bir söz ve fiilinin ayırma tabi tutmadan vahiy olduğunu kabul edenler de vardır.[52]

c. Vahy-i Gayr-i Metlüv: "Hikmet"

Hz. Peygamber'in sağlığında olmasa da, sahabe döneminde O'nun tasarruflarının mahiyeti konusu üzerinde bazı yorumlar yapılmıştır. Abdullah b. Abbas'a isnad edilen "Kur'an'dan başka vahiy yoktur"[53], Amr b. Ma'dîkerib'in rivayet ettiği "... Bana (Rasülüllah) Kur'an ve onun benzeri verildi..."[54] ve "Allah bana sizin alçak gönüllü olmanızı vahyetti"[55] vb. rivayetler yanında kabir azabı ve recm cezası gibi konularda Kur'an'dan başka Hz. Peygamber'e vahiy geldiğine dair ifadeler bulunan haberler vardır.[56] Bu rivayetleri bir yönüyle formüle eden tâbiînden Ubeyd b. Umeyr'e ait "Peygamberlerin rüyaları vahiydir" [57] ifadesi konunun tabiin döneminde de tartışıldığını gösterir.[58] Hz. Peygamber'in fiil ve tasarruflarının vahiy ile ilgisi ve bu münasebet üzerinden bağlayıcılığının tartışılması tabii olarak bu konu ile ilgili olabilecek Kur'an' ayetlerine müracaatı da kaçınılmaz kılmıştır.

Yukarıda değindiğimiz Hz. Peygamber'e itaati öğütleyen ayetler yanında kimi araştırmacılara göre, "Kur'an'ın bazı ifadelerinden (Bakara, 2:143,187,231,239; Ahzab, 33:37; Haşr, 59:5; Kıyamet, 75:16-19; Cuma, 62:2; Alak, 96:9-10; Fetih, 48:15 vb.) Yüce Allah'ın Hz. Peygamber ile Kur'an vahyi dışında iletişim kurduğunun" anlaşıldığı kanaatindedirler.[59] İmam Şafiî (ö. 204/819) "*... Onlara kitap ve hikmeti öğreten ümmî bir Peygamber gönderen O'dur ...*" (Cuma, 62:2) ve Bakara, 2:129, 159, 231; Nisa, 4:113 ayetlerinde geçen "kitab"

---

52 Kiyâ el-Harrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 393; İbn Kesir, *Tefsir*, VII, 343; Cessâs, Hz. Peygamber'in olaylar hakkında içtihat etmesinin caiz olmadığına bu ayetle delil getirenlerin yanıldıklarını ifade etmektedir. Onların mantığına göre Hz. Peygamber'in içtihadının da vahiyden sadır olduğunu kabul edecek olursak, o zaman O'nun içtihat ile varmış olduğu sonuç da vahiy olmuş olur. (Cessâs, *Ahkâm*, V, 297) Böyle bir şeyi de kabul etmek mümkün değildir.

53 Tahâvî, *Muşkili'l-Âsâr*, XIV, 466-468.

54 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 410.

55 Ebu Davud, *Sünen*, Edeb, 48; Müslim, *Sahîh*, Cennet, 16.

56 Kur'an dışında vahiy geldiğini belirten rivayetlerin tahlili için bkz. Bünyamin Erul, "Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Hadislerin Tahlili," *İslâmiyât*, c. I, s. 1, Ocak-Mart (1998) ss. 55-72; Nihat Hatipoğlu, "Hz. Peygamber (s.av.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik Bir Alan Taraması-Tahlil ve Eleştiri," İslâmî Araştırmalar, c. XXI s. 3-4 (1998) ss. 273-295; B. Erul, "Bir Alan Taraması: Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi," *İslâmiyât*, c. III, s. 1, Ocak-Mart (2000) ss. 161-184.

57 Buhârî, *Sahîh*, Vudû', 5; Sıfatu's-Salat, 77.

58 Erul, "Eleştirinin Eleştirisi," s. 163.

59 Erul, "Hadislerin Tahlili", s. 55.

ifadesinin Kur'an, "hikmet"in de Sünnet olduğunu ifade eder. Ayrıca diğer bir delil olarak da Hz. Peygamber'in hanımlarına hitaben nazil olan, *"Evlerinizde okunan Allah'ın ayetlerini ve hikmeti hatırlayın..."* (Ahzab, 33: 34) mealindeki ayette geçen "hikmet" kavramını ayetlerin okunmasına atfederek Sünnet'in okunması olarak yorumlayıp sünnetin de vahiy olduğuna işaret ettiğini belirtir.[60] Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre ise "hikmet" kelimesinin anlamı Şâfiî'nin iddia ettiği gibi değildir: *"Kime hikmet verildi ise ona çok hayırlar verilmiştir."* (Bakara, 2:269) ve *"Rabbini hikmet ve güzle sözle çağır"* (Nahl, 16:125) ayetlerinde de geçtiği üzere *"hikmet"* sözcüğü ilimlerin yarısını oluşturan fıkıh ve ona ait ilimlerdir.[61]

He ne kadar sahabe ve tabiin döneminde Sünnet'in de vahiy olduğunu belirten rivayetlerden bahsedilse de o dönemde henüz *vahy-i gayr-ı metluv* tabiri kullanılmamıştır. Bu bağlamda Hz. Aişe'ye atfedilen "vahyun yütlâ" ifadesinin mefhumu muhalifinden vahy-i gayrı metluv terimine atıfta bulunulmuş[62] ve İmam Şafiî'ye atfen sünnetin tilavet edildiğinden bahsedilmiş olsa da[63] bu tabir terim olarak erken dönem hadis mecmualarında geçmez. Görebildiğimiz kadarıyla, dördüncü asırdan itibaren Maturidî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlât*'ında[64] ve Hattâbî'nin (ö. 388/998) Ebu Davud'un *Sünen*'ine yaptığı şerhte[65] *vahy-i gayr-ı metluv* tabiri terim anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.

Vahy-i gayrı metlüv konusu üzerinde müstakil çalışma yapılabilecek genişlik ve derinlikte bir konudur.[66] Esas konumuzdan ayrılmamak için delil olması yönündeki noktalar sınırlı kalmaya çalışacağız. Usulde İmam Şafiî'nin bir yönüyle takipçisi sayılabilecek olan İbn Hazm (ö. 456/1064) ile Müetekellimin ekolünün önemli usulcülerinden Seyfuddin el-Âmidî (ö. 631/1233) Necm, 53:3-4 ayetlerinden hareketle Sünnet'i tamamıyla vahiy, *vahy-i gayrı metlüv* olarak kabul ederler.[67] Diğer yandan, İbn Abbas'ın yukarıda zikrettiğimiz rivayetle vahyi sadece Kur'an'a hasretmesi[68] etrafında oluşan görüşler de sünneti vahyin dışında

---

60 Şafiî, *er-Risale*, s. 76-78.

61 Pezdevî, *Kenzu'l-Vusûl*, I, 48-49

62 Mustafa Genç, *ifk* hadisesi çerçevesinde vahyin gelmesi ile ilgili Hz. Aişe'nin söylediği "mâ küntü ezunnu en yünzele fî şe'nî vahyun yütlâ" (hakkında tilavet olunan bir vahiy indirileceğini hiç zannetmiyordum) ifadesinin mefhumu muhalifinden hareketle -birebir ibare şeklinde olmasa da- onu ilk defa kullananın Hz. Aişe pldluğunu söyler. ("Sünnet Vahiy İlişkişi" s. 32-34)

63 Şafiî, *er-Risale*, s. 76-78.

64 Maturidî, *Te'vîlât*, VII, 161; IX, 50,547.

65 Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, IV, 298.

66 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Genç, "Sünnet Vahiy İlişkişi" s. 60-140

67 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 298; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 205.

68 Tahâvî, *Muşkili'l-Âsâr*, XIV, 466-468

tutma eğilimindedir.[69] Hâlbuki sünnetin vahiyle bağlantısı anlamındaki mahiyeti ve delil olması bu iki ucun ortasında bir yerlerdedir. Diğer bir ifadeyle "sünnette hem beşerî ve içtihadî unsurların, hem de vahye dayanan esasların varlığını"[70] kabul etmek gerekir. Nispeten sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılmaya başlanan bu terimin mahiyeti itibariyle "ikinci türden vahiy olması" meselesi genellikle Sünnet'in hücciyyeti ve *nesh* konularıyla ilintili olarak tartışılmıştır.[71]

Serahsî (ö. 483/1090), Sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceği konusunu işlerken gayr-ı metluv vahiy anlayışını delil olarak kullanmıştır. O, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ı insanlara açıklaması gerektiğini bildiren ayetteki "ma nüzzile ileyhim" (kendilerine indirileni) ifadesinin vahy-i gayr-i metlüv'a delalet ettiği sonucunu çıkarır. Ona göre, eğer burada kastedilen gayr-i metlüv vahiy değil de Kur'an olmuş olsaydı o zaman ifade "ma nüzzile ileyke" (sana indirileni) şeklinde olurdu. Öyle olmadığına göre, sözü geçen ifadeden maksat gayr-i metlüv olan vahiy yani sünnettir ki, bu da vahiy olduğu için Kur'an'ı neshedebilir kanaatindedir. Serahsi, Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara indirilen hükümler bazen vahy-i metlüv bazen de gayr-ı metlüv şeklinde olabilir sonucuna varmaktadır.[72] Hz. Peygamber'in hac esnasında bir sahabiye mazereti sebebiyle başını tıraş edebileceğini sonrasında da üç gün oruç tutabileceğini veya altı fakiri doyurabileceğini veya bir koyun kesebileceğini bildirdiği hadis-i şerifin şerhinde İbn Hacer Askalanî (ö. 852/1448) ve Aynî (ö. 855/1451), bu meselenin gayri metluv vahiyle veya içtihat ile bağlantılı olabileceğini belirtmişlerdir.[73] Gayr-ı metluv vahiy tabiri bir bakıma Hz. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığını ifade etmek üzere ortaya konmuş bir terimdir.

Vahy-i gayrı metluv meselesine "delil" olma yönünden baktığımızda açıklığa kavuşturulması gereken noktalardan biri de Hz. Peygamber'in her bir tasarrufunun vahiy olup olmadığının tespit edilmesidir. Mesela, çok bilinen bir örnek olarak, Habbab b. Münzir, Bedir harbi öncesi su kuyuları ile ilgili harb stratejisini sorduğu soruya aldığı cevap neticesinde kendi fikrini söylemiş ve Hz. Peygamber de onun görüşü doğrultusunda Bedir kuyularından düşmanın geliş istikametine göre kendilerine en yakın kuyu dışında diğerlerini kumla

---

69 Genç, "Sünnet Vahiy İlişkişi" s. 71-73

70 Genç, "Sünnet Vahiy İlişkişi" s. 141.

71 İbn Hazm, *el-İhkâm,* IV, 110-112; Ayrıca bkz. Ebu Bekir İbn Arabî, *Ahkamu'l-Kur'an,* I, 567, II, 47; İbn Kesîr, *es-Siretü'n-Nebeviyye,* II, 180; Ebu Hayyan, el-*Bahru'l-Muhît*, II, 10.

72 Serahsî, *Usûl,* II, 72-76, 81; Serahsi'nin nesh anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz: Hüseyin Esen, "Serahsî'nin Nesih Anlayışı," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 32, s. 9-40.

73 İbn Hacer Askalanî, *Fethu'l-Bârî,* IV, 15; Ayni, *Umdetu'l-Kârî*, X, 153.

doldurtmuştur.[74] Benzer bir şekilde, Hz. Peygamber'in Uhud harbi öncesi de sahabesi ile yaptığı istişare sonucuna göre hareket etmiştir. Bedir Gazvesi'ne katılamayan gençlerden özellikle Hamza, Sa'd b. Ubâde, Nu'mân b. Mâlik düşmanla şehir dışında savaşılmasında ısrar etmeleri karşısında Hz. Peygamber gördüğü rüyanın kendisi tarafından yapılan teviline göre yenilgiye uğramalarından endişe duyduğunu bildirmesine rağmen sahabenin isteği doğrultusunda karar vermiştir. [75] Bu iki hadisenin yorumu bize göre şöyledir: Bedir harbi öncesi bir sahabenin tavsiyesi üzerine kendi kararını değiştirmiş; Uhud harbi öncesi de düşmana nasıl karşılık verileceği hususunda bizzat kendisinin gördüğü bir rüyanın teviline göre savunma savaşını değil sahabenin hararetle istediği cephe savaşında karar kılmıştır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in her bir tasarrufu gayr-i metluv vahiy değildir.

Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının Allah tarafından düzeltilmesi, aslında onun her sözünün vahiy olmadığına ayrı bir delildir. Bedir harbi sonrası esirlere ne yapılacağı konusunun gündeme gelmesi sonrasında Hz. Peygamber'in fidye karşılığında serbest bırakılmaları kararının vahiy ile kritik edilmesi *"Bir Peygamberin, dünyada zafer kazanıp küfrü zelil kılmadıkça, esirler edinip onları fidye karşılığında serbest bırakması uygun düşmez..."* (Enfal, 8:67); Tebük harbine katılmamak için izin isteyenlere Hz. Peygamber'in izin vermesi sonrasında bu tutumun da vahiy yoluyla ikaz edilmesi *"Allah seni affetsin; doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalan söyleyenleri bilmezden önce niçin onlara izin verdin?"* (Tevbe, 9:43) en dikkat çeken örnekler arasındadır. Hz. Peygamber bu iki örnekte vahy-i gayrı metluv ile hareket etmiş olsaydı, Kur'an vahyi ile onların uygun olmadıkları belirtilmezdi.[76] Hz. Peygamber burada herhangi bir ilahi emir almadan, kendi inisiyatifi ile izin isteyenlerin mazeretinin doğru olduğu kanaatine ve savaş esirlerinin fidye karşılığı salıverilmelerinin daha doğru olacağı fikrine dayanarak karar vermiştir.[77]

Her ne kadar vahy-i gayr-i metluv ifadesi sonraki nesillerce yaygın bir şekilde kullanılmış olsa da bu terim üzerinde ittifak oluşmamıştır. Nadiren de olsa Vahy-i Zahir/Batın ve Vahy-i Celî/Hafî; Vahy-i Sarihî/Zımnî tabirleri kullanılmıştır.[78] İmam Şafiî'in *beyan* teorisi ile sünnet'in delil olma mevkiini Kur'an'a yaklaştırması ve Hanefi usulcülerin sünnet'in Kur'an'ı nesh edebileceğini kabul etmiş olmaları da sünneti delil olma sıralamasında ikinci sıradan daha yukarı çıkarmamıştır. Diğer bir ifadeyle, delil olarak Hz.

74 İbn Hişam, *Sire*, I, 620; Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 53; Fayda, "Bedir Gazvesi" V, 326.

75 Vâkıdî, *Meğâzî*, I, 209-214; İbn Hişam, *Sire*, II, 62-63; Hamidullah-Avcı, "Uhud Gazvesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLII, 55.

76 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV, 317-320.

77 Maturidî, *Te'vîlât*, V, 379.

78 Geniş bilgi için bkz: Genç, "Sünnet Vahiy İlişkişi" s. 42-46.

Peygamber'e atfedilen vahy-i gayr-ı metluv'un bütün davranışlarını kapsamadığında ve Kur'an'dan sonra geldiğinde herhangi bir şüphe yoktur.[79] Hatta Hz. Peygamber'in hangi uygulamalarının ilahi ilhama dayalı olduğu, hangilerinin ise kendi görüşü olduğu konusunda net bir ayırım da kolay değildir.

Netice olarak vahiy denince ilk akla gelen tartışmasız olarak Kur'an ayetleridir. Bunun dışında kalan Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini O'nun *tebyîn* görevi ile bağlantılı olarak açıklamak daha doğru olur düşüncesindeyiz. Eğer konu Kur'an vahyinin mücmelini beyan eden *teybin* sınırları içerisinde ise o zaman peygamber'in söylediği vahy-i gayrı metluv cinsinden bir vahiydir: Kesin olarak delildir. İbadetler ve aslı Kur'an'da olan diğer muamelât ve ukûbât konuları böyledir. Tebyin görevi dışında kalanlar ise birinciler kadar kesin delil olma vasfına haiz olmayabilir. Mücmel'i beyan dışında kalan konularda Hz. Peygamber'in kendisine tanınan sınırlar çerçevesinde eda ettiği tasarruflarında bir isabet problemi olduğunda Kur'an ile uyarılması, isabet ettiğinde ise herhangi bir uyarı gelmemesi bu düşüncemize destek vermektedir. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in teybin görevi dışındaki tasarruflarını bir peygamber "firaseti" ile yapmıştır diyebiliriz. Bu noktada da Hz. Peygamber'in bu tür tasarruflarının içtihat olup olmadığı karşımıza çıkmaktadır.

II. İçtihat (Kıyas)

Hz. Peygamber'in şer'î konularda içtihat edip etmediği hususu usulcüleri fazlasıyla meşgul etmiş, tartışmalar özellikle şer'î hükmün tanımı ve kapsamı bağlamında cereyan etmiştir. Hanefî usulcülerin çoğunluğunun savunduğu Hz. Peygamber'in içtihat ettiği görüşü, Şirâzî (ö. 476/1083), Bakıllânî (ö. 403/1013), Gazâlî (ö. 505/1111), Seyfüddin Âmidî (ö. 631/1233) gibi mütekellimin ekolüne mensup bazı usulcüler tarafından kabul görse de, onun içtihatta bulunmasının caiz olmadığı görüşünü savunanlar da vardır.[80] Kanaatimizce, Rasülüllah'ın bütün hareket ve tasarruflarını yalnız peygamberlik sıfat ve yetkisi ile -dolaylı olarak da olsa- vahye bağlamak mümkün değildir. O, yeri geldikçe içtihada dayalı tasarruflarda bulunmuştur. Ancak O'nun –

---

79 "*Varise vasiyet yoktur*" (Buhârî, *Sahîh*, Vasaya, 6) hadisinin Kur'an'ın *"Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır* (mal) *bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasiyet etmek, müttakiler üzerine bir borçtur."*(Bakara, 2:180) ayetini nesh veya tahsis etmesi meselesi tartışmalı bir durumdur. Geniş bilgi için bkz. Serahsi, *Usul*, II, 69-71.

80 Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, II, 240-243; Apaydın, "İctihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXI, 432; Karaman, *İctihad*, s. 37-42. Hz. Peygamber'in içtihad edip etmediği ve etti ise kaç çeşit olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 118-220; Murat Şimşek, *Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*; Basılmamış doktora tezi Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (2008); İsmail Hakkı Ünal, "Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, s. 191-199

peygamberlik sıfat ve yetkisiyle ilgili- ictihadının isabetsiz olduğu takdirde, Allah Teâlâ tarafından doğrulanmak gibi bir imtiyazı olduğunu da unutmamak gerekir.[81]

Hz. Peygamber, ibadetler, şer'i emirler/yasaklar ve inanç gibi dinin özü ile ilgili bir soru sorulduğunda, konuyla ilgili bir vahiy varsa onu tebliğ etmiş, yoksa beklemeyi tercih etmiştir.[82] Farklı yerlerde *"Sana içki ve kumarı', 'ruhu', 'kıyameti', 'hayızı', 'ganimeti', "infakı', 'yetimleri soruyorlar'* [83] o halde sen de onlara *'de ki"'* üslubu ile Kur'an'da yer alan ayetler onun bu halini izah eder mahiyettedir. Bazen de bir peygamber olarak kendisine vahyedilenleri teybin görevi gereği yine vahyin ışığında meseleleri izah ediyor veya yorum yapıyordu.[84] O, hac ibadetini yaptığı sırada bazı hoş olmayan haberler duyunca şöyle buyurmuşlardır: *"... Eğer daha önceden kurbanlarımı göndermemiş olsaydım şimdi ben de sizin gibi ihramdan çıkardım, şimdi bildiğimi önceden bilseydim kurban sevk etmezdim.'*[85] Rasulüllah'ın bu ifadelerinden onun buradaki temennisinin vahye dayanmadığı, bir peygamber olarak beşeri tecrübeye dayandığını ve kendi içtihadı olduğunu çıkarabiliriz.[86]

Hz. Peygamber dünyevî konularda diğer insanların beşeri tecrübesine değer verdiğine şahit olmaktayız. Medine'ye hicretin ilk yıllarında Medinelilerin hurma tozlaştırması ile ilgili uygulamalarına Hz. Peygamber'in *"bunu yapmalarının onlara bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum"* buyurmuşlardır. Hz. Peygamber'in bu ifadelerine istinaden Medinelilerin bu uygulamayı terk etmeleri neticesinde hurma veriminin çok düşük olması kendisine ulaşınca da: *"O benim doğru zannettiğim bir şeydi, eğer faydası varsa yapmaya devam edin. Ben de sizin gibi bir beşerim. Zan bazen doğru, bazen yanlış çıkabilir. Fakat ben size Allah'ın bildirdiklerini söylediğimde onlar hakkında asla bir yanlışlık söz konusu olamaz"* demişlerdir.[87] İslâm âlimlerinin çoğu, Rasûlullah'ın meyve ağaçlarının aşılanması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifiyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin câiz olduğunda hemfikirdirler.[88] Ancak bu tür bilgilerin vahiy ile eş

---

81 Karaman, *İctihad*, s. 39, 41-42: Hz. Peygamber, *'insanlara iyi örnek olmak,'* (Ahzab, 33:21) *'neyi emretmişse tutulmak ve neyi yasaklamışsa terk edilmek'* (Haşr, 59:7) üzere gönderilmiş ve kendisine itaatin Allah'a itaat olduğu (Nisa, 4:80) bildirilmiştir.

82 Buhârî, *Sahîh*, İ'tisam, 8.

83 Bakara, 2:219, 215, 217, 220, 222; İsra, 18:85; Araf, 7:187; Enfal, 8:1.

84 Hz. Peygamber'in içtihat etmesinin caiz olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için bkz: Selahaddin Kıyıcı, "Peygamber (S.A.V.)'nin İctihadları", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı; 1; Cilt: 1; Yıl: 1994, ss. 1-42; Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 118-220.

85 Buhârî, *Sahîh*, Temennâ, 3.

86 Karaman, *İctihad*, s. 38.

87 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19.

88 Apaydın, "İctihad," XXI, 432; Abdulaziz Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 305-306

değerde olmadığı zaten hadisin metninde bilgi olarak verilmiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumu ayrıca sonraki nesiller için beşeri tecrübenin önemine de işaret eder.

Hz. Peygamber, içinde yaşadığı şartları göz önünde bulundurarak tebliğde kıyas yoluyla kendisine bir yol da belirlemiş olabilir. Çünkü Hz. Peygamber'in kıyas yoluyla başka hükümler de verdiğine dair örnekler mevcuttur. Hz. Peygamber, bir gün annesinin yerine haccetmesinin hükmünü soran Cüheyneli bir kadına hem cevap vermiş hem de dolaylı olarak ileride gelişecek olan kıyâs prensibine atıfta bulunmuştur: Kadın, Hz. Peygamber'e *"Annem hac yapmayı adamıştı. Fakat haccedemeden öldü. Ben onun yerine hac edebilir miyim?"* diye sorunca Hz. Peygamber: *"Evet onun yerine haccet, eğer annenin bir borcu olsaydı onu ödemez miydin?"* buyurdu. Kadın, *"evet"* deyince Hz. Peygamber: *"Allah'ın hakkı ödenmeye daha layıktır."* buyurdular.[89] Konuyla ilgili diğer bir örnekte, Hz. Ömer oruçlu olduğu halde hanımını öper ve durumdan pişman olarak Hz. Peygamber'e gelir: *"Ya Rasülellah bugün büyük bir hata ettim, oruçlu iken karımı öptüm"* der. Hz. Peygamber de ona cevaben: *"Sen oruçlu iken ağzına su aldığında orucun bozulur mu?"* der. Hz. Ömer *"Hayır"* deyince Hz. Peygamber *"o halde bunda niye bozulsun"* diyerek Hz. Ömer'i hem sakinleştirir hem de ona bir kıyaslama usulü öğretir.[90] Bu iki örnek hem hadis şârihlerince[91] hem de usulcülerce[92] kıyasın sünnetten delili olarak kabul edilmiştir.

Yaş hurma karşılığında kuru hurma satışının caiz olup olmadığını soran bir sahabiye Hz. Peygamber, doğrudan cevap vermek yerine yine kıyasta illetin tespitiyle ilgili ipuçları verecek başka bir soru ile karşılık vermiştir: *"Yaş hurma kuruyunca eksilir mi?"*buyurmuş soruyu soran sahabinin *"Evet"* demesi üzerine Hz. Peygamber, *"Öyleyse olmaz"* buyurmuşlardır.[93] Burada Hz. Peygamber, illet birliği olan meselelerin hükmünün birbirine benzeyebileceğini ortaya koymuş,

---

[89] Buhârî, *Sahîh*, Cezâu's-Sayd, 22, İ'tisâm 12. Buhârî şarihi Ayni konuyla ilgili Buhârî'nin Sünen'inde yer alan"Kıyasın Tekellüfü ve Re'yin Zemmi" bahsinde ilgili rivayetleri şerh etmezden önce şöyle bir izahta bulunur: Kur'an, Sünnet ve İcma delilleri asıl olarak alınarak yapılan re'y ve kıyasın övülen içtihatlar olduğunu hatta bu şartlarda kıyas ameliyesinin yapılmasının Haşr, 59:7 ayetince yapılması gereken bir ameliye olduğunu belirtir. (Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, XXV, 43)

[90] Ebu Davud, *Sünen*, Savm, 33; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 286, 439; Tahâvî, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, II, 89.

[91] Hattabî, *Maâlimu's-Sünen*, II, 114; Hadisin içeriği tartışma konusu olmuştur. Benzer rivayetlerin kritiği için bkz: Ayni, *Umdetu'l-Kârî*, XI, 10-11;Mubarekfuri, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, III, 349.

[92] Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 49.

[93] Ebu Davud, *Sünen*, Buyû' 18; Tirmizî, *Sünen*, Buyû' 14.

yani kıyasa kapı aralamıştır. Aslında sadece kıyas değil genel anlamda yorumlama usulünün geçerli bir prensip olduğuna atıfta bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in kıyasa veya içtihada onay verdiğini gösteren en meşhur örnek, O'nun Muaz b. Cebel'le yaptığı konuşmayı içeren rivayettir: Muaz'ı Yemen'e göndermek üzere olan Hz. Peygamber, O'na *"bir mesele ile karşılaştığında nasıl hükmedeceksin?"* diye sormuş, O da *"Allah'ın Kitabı ile hükmedeceğim"* cevabını vermiştir. Hz. Peygamber *"Allah'ın kitabında o meseleyi bulamazsan"* deyince *"Rasulüllah'ın sünnetiyle"* cevabını vermiştir. Hz. Peygamber'in o ikisinde de bulamazsan sorusu üzerine Muaz: *"kendi re'yim ile içtihat ederim"* deyince Hz. Peygamber Muaz'ın göğsüne (hafifçe) vurarak *"Resulünün elçisini onun razı olacağı şekilde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun"* sözleriyle onun bu yaklaşımını onaylamıştır.[94] Bu rivayete göre, fıkıh usulünün en önemli konularından biri olan içtihada Hz. Peygamber tarafından onay verilmiştir. Hatta Muaz'ın bu tutumu re'y içtihadına dayalı bir hukuki çözümlemenin o günkü toplumda bilinen bir uygulama olduğunu da gösterir.[95] Zaten içtihat olmadan ne fıkıhtan ne de usulden bahsetmek mümkündür: Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadesiyle "Şer'î hükümleri bilmek olan fıkhın yolu içtihattır"[96] ifadesi bu konunun veciz bir ifadesidir. Muaz hadisini konu alan başka rivayetlerde Hz. Peygamber'in Muaz'a: *"Ancak bildiğin konularda hükmet; şüpheye düşersen bekle veya bana yaz"*[97] şeklindeki hitabı da usul açısından önemlidir. Sağlam bilgiye dayanarak hüküm vermek ve onun üzerine yorum yapmak esastır.

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi, sahabenin iki fıkhî hüküm arasında kaldığında Hz. Peygamber'in onları kıyasa yönlendirmesi, bizzat

---

[94] Ebu Davud, *Sünen,* Kitâbu'l-Akdıye, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* V, 230, 242; Tirmizî bu hadisi ancak bu sened ile biliyoruz ve muttasıl değil demiştir. (Tirmizî, *Sünen*, Ahkâm, 3) İbn Hazm bu hadisi sadece "meçhul" bir ravi olan Haris b. Amr'ın rivayet etmesi sebebiyle onun "batıl" (*en-Nübez*, s. 60) ve "sakıt" olduğunu iddia etmiştir. (*el-İhkâm*, V, 132; VII, 111) İbn Hazm, bu hadisin bir an sahih olduğunu kabul etsek bile bunun ancak hakkında nass bulunmayan dünyevi işlerde olabileceğini, helali haram, haramı helal kılmak gibi şer'i konularda olamayacağını söylemiştir. (İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 37) Zeylaî'nin tesbitine göre, bu hadis mürsel olarak rivayet edilmiştir. Buhârî, *Tarihu'l-Kebir* adlı kitabında bu hadisin Haris b. Amr'in Muaz'ın ashabından, onlar da Muaz'dan, ondan da Ebu Avn rivayet eder ki bu isnat sahih değildir, mürseldir der. (Zeylaî, *Nasbu'r-Râye,* IV, 63) Albânî bu hadisi zayıf görmüştür (Albânî, *Silsiletü'd-Daîfe,* II, 274). Tahâvî bu hadisin başka hadislerle mana bakımından benzerliği sebebiyle delil olarak alınabileceğini zikretmiştir. (Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr,* IX, 212) Genel olarak bu hadis fukaha nezdinde kabul görmüş bir hadistir. Serahsî bu hadisin Kur'an ve Sünnetten sonra yegâne kaynağın re'y olduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedir. (Serahsî, *Usul,* II, 107)

[95] Hasan, "The Principle of Qiyas," p. 201.

[96] Cüveynî, *Varakât*, s. 7.

[97] İbn Mace, *Sünen*, Ebvâbu's-Sunne, 8.

kendisinin içtihat yaptığının ve sahabesine de izin verdiğinin göstergesidir.[98] Ancak yine de, Hz. Peygamber'in kendisinin de bizzat içtihat edip etmediği fakihler arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in *tebyin* ile de görevlendirilmesi (Nahl, 16:44) sebebiyle Kur'an'ın mücmel, müşterek, mecaz vb. lafızlarını açıklamak için ictihatta bulunduğunu ileri sürenler[99] yanında önce konu ile ilgili zahir bir vahyin gelmesini bekledikten sonra gerekli teemmül ile ictihadda bulunduğunu (vahyu'l-batını) söyleyenler de olmuştur.[100] Hz. Peygamberin sırf dünyevî işler ve savaşla alakalı meselelerde içtihat etmesinin caiz olduğu ve tecrübe ile bilgi edindiği genellikle kabul edilmiştir.[101] Hz. Peygamber'in içtihat etmesini caiz görmeyenlerin başında İbn Hazm gelir. Ona göre, "Peygamberlerin şer'î meselelerde içtihat ettiğini zannetmek küfürdür,"[102] hatta Muaz ile Hz. Peygamber arasında geçen ve içtihadın cevazına konu olan rivayet de İbn Hazm'a göre sahih değildir.[103]

Günümüz araştırmacılarından bazıları ise "Muaz'ın 'içtihat ederim' sözünü sonraki dönemlerde oluşturulan tüm yorum metotlarını içine alabilecek bir genişlikte"[104] değerlendirerek içtihadın kıyastan daha geniş bir anlama sahip olduğunu belirtmişlerdir.[105] Aslında bu yaklaşım nass üzerine yapılan bütün yorumları içtihat ile ifade etmenin ötesinde, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında diğer deliller ile ilgili ipuçları bulunabileceğine de işaret etmektedir. Hatta Y. Vehbi Yavuz'a göre, vahiy inmeyen istişârî konularda Hz. Peygamber döneminde icma gerçekleşmiştir. Hudeybiye anlaşması, namaz vakitlerinin ilan edilmesi, Hendek savaşından önce Medine çevresinde çukur kazılması, Bedir Savaşından sonra esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması gibi örnekler Hz. Peygamber hayatta iken icmanın varlığına birer delildirler.[106] Oysa Yavuz'un zikrettiği örnekler icmanın şartlarından olan "ameli bir meselenin şer'î hükmü" üzerinde olmasından ziyade idari ve sosyal olaylar ile ilgilidir. Zaten

---

98 Cengiz, "Cüveyni'de İcma Teorisi," s. 45-46.

99 Eşkar, *Efâlü'r-Rasûl*, I, 118; Cüveyni, *et-Telhîs*, III, 403; Cengiz, "Cüveyni'de İcma Teorisi" s. 44-49.

100 Pezdevî, *Fusûl*, III, 305; Aybakan, *İcma*, s. 28; Hz. Peygamber'in ictihadları ile ilgili bkz: Kıyıcı, "Peygamber' (s.a.v) in İctihadları" ss. 1-42; el-Omeri, *İctihadu'r-Rasûl*, özellikle s. 37-168 arası; H. Karaman, *İctihad*, s. 37-47.

101 Karaman, *İctihad*, s. 38-40.

102 İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 132-134; Çünkü Hz. Peygamber'e *gayr-i metluv* (tilavet edilmeyen) vahiy gelmekte ve kapalı olan yerleri bu şekilde izah etmektedir. (İbn Hazm, *el-İhkâm* I, 82)

103 Bkz. dipnot 71.

104 Gazali, *İslam Hukukunda Deliller* adıyla Apaydın'ın tercüme ettiği bu esere yazdığı önsöz, s. vı.

105 Hasan, "The Principle of Qiyas," p. 203.

106 Yavuz, "İcma'ın Hakikatı" s. 89.

henüz "bu dönemde icmanın varlığı söz konusu değildir."[107] Onları icma ile ifade etmek yerine hemen hemen hepsini içtihat ve ona bağlı istişare çerçevesinde değerlendirmek daha isabetli olur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in söz konusu uygulamaları, toplumu ilgilendiren konularda istişare etmenin bir ilke haline getirilmesinin gerekliliği olarak da yorumlanabilir.[108]

Pratik anlamda icma, Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkmış içtihat ve yorumların doğruluğunu kontrol etme ameliyesidir. Bu kontrol neticesinde kabul gören ictihatları garantiye almak üzere ortaya konulmuş bir esastır. Kısacası icma, içtihat ve kıyasın isabetli veya hatalı olma ihtimalini denetleme mekanizmasıdır.[109] Dolayısıyla Hz. Peygamber hayatta iken dinin esası ile ilgili mevzular canlı vahiy ile aktarılmış ve ilgili yorumlar da yine peygamberlik vasfıyla yerine getirilmiştir. Burada başka bir doğrulama müessesesine ihtiyaç yoktur. Ayrıca Cessas'ın (ö. 370/980), diğer asırlardaki icmanın sıhhatini sahabe asrındaki icmanın sıhhatine atfetmesi[110] ile başlayıp Zerkeşî (ö. 794/1391) ile netleşen icma tarifinde *"ba'de vefati'n-Nebî"* (Hz. Peygamberin vefatından sonra) kaydı yer almaktadır.[111] Bu kayıt da Hz. Peygamber devrinde icma olmadığını ve bu metodun Peygamberin vefatından sonra ortaya çıktığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in yeni bir hukuk sistemi kurması hukukun temeli olan içtihattan bağımsız düşünülemez. Ancak onun içtihadının sınırları konusunda net bir şey söylemek çok kolay değildir. O, her halükarda yeni kurmuş olduğu toplumda ortaya çıkan problemleri çözmek durumundadır. Bu problemler bazen dinin tebliğ ve tebyini ile ilgili bazen de dünyevî konularla ilgilidir. Hz. Peygamber de ilahi vahyi tebyin etme görevi gereği dinî meselelere çözümler sunduğu gibi, dünyevî meselelerde de gerekli yorumları yapmak ve uygulamaları ortaya koymak suretiyle, sonraki nesillere içtihat ile yeni meselelerin nasıl çözülebileceğinin ipuçlarını vermiştir.

III. Diğer Deliller

Yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi, Hz. Peygamber devrinde İslam adına yasama kaynağı Kur' an vahyi, Hz. Peygamber'in beyanı ve tasarrufları olmak üzere üç tanedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in tasarruflarının kapsamının genişliğinden de istifade ederek "bu kaynakların sayısını artırabiliriz."[112] Burada yeni kaynaklar ihdas etme iddiasında değiliz; bir yönüyle

---

107 Hamidullah, "Sahabe Devrinde İctihad" s. 71.

108 Aybakan, *İcma,* s. 28.

109 Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi,* s. 83.

110 Cessâs, *el-Fusûl,* 281-282.

111 Amidî, *el-İhkâm*, I, 213; Kadı Ebu Ya'la, *el-Udde,* I, 259; Gazâlî, *el-Mustasfa*, I, 149; Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît,* VI, 379, 454.

112 Hamidullah, "Sahabe Devrinde İçtihad" s. 71.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının içinde yer alan kaynakların detayını ortaya koymaya çalışıyoruz. Bu detaylandırma işlemini yaparken yine Hz. Peygamber devrindeki mevcut malumattan hareket ediyoruz. Bunlar, örf-adet, önceki şeriatlar ve maslahattır. Hamidullah bunlara bir de Hudeybiye sözleşmesinde olduğu gibi, uluslararası antlaşmaları da katmaktadır.[113] Bu husus Kur'an'da *'Akitleri yerine getirin.'* (Maide, 5:1) ve *'Antlaşmalara uyun.'* (İsra, 17:34) gibi ayetlerde dile getirildiği için onu ayrı bir delil olarak almıyoruz. Burada "Diğer Deliller" ifadesinden kastımız sadece önceki şeriatlar örf-adet ve maslahat (istihsan) dır.

a. Örf ve Adet

Hz. Peygamber kendi devrinde mevcut bazı örf ve âdetin devam ettirilmesine mani olmamış, aksine bazen onay vererek söz konusu örf-adeti yürürlükte bırakmıştır.[114] Mesela, çörek otu ile tedavi olma âdeti İslam öncesi Araplar arasında yaygın bir gelenekti. Hz Peygamber bu âdeti aynen kabul etmiş ve devamında bir beis görmemiş hatta "Ölümden başka her şeye deva olan çörek otu tüketin" buyurmuşlardır.[115] O, hicret esnasında kendilerine yol gösterecek bir yol rehberini ücretini vererek kiralamıştır.[116] Kira ile ilgili henüz bir vahiy inmiş değildi. Sadece toplumda o esnada olgu olarak böyle bir uygulama vardı. Hz. Peygamber de bu uygulamada bir sakınca görmemiş ve onun devam etmesine cevaz vermiştir.

İslam öncesi dönemde yaygın olarak cereyan eden *mudârebe* (emek-sermaye ortaklığı) ve *müsâkât* (bahçe-emek ortaklığı)'nı Hz. Peygamber devam ettirmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in risaletten önce Hz. Hatice'nin kervanını Suriye'ye götürüp orada ticaret yaparak dönmesi mudarebe ortaklığı ile gerçekleşmiştir. Sonrasında da bu tür ortaklıklarla ilgili bazı prensipler haricinde herhangi bir yasaklamada bulunmamıştır.[117] *Selem* akdi (para peşin, mal veresiye alım satım işlemi) ile ilgili bazı düzenlemelerle bu uygulamayı da devam ettirmiştir.[118] Bunun yanında Araplar arasında yaygın olan *hablu'l-habale* (hayvanın karnındaki yavrunun yavrusunun satışı) işlemini yasaklamıştır.[119] Medeni hukuk veya ceza hukuku alanına giren İslam öncesi Mekkelilerin örf ve

---

113 Hamidullah, "Sahabe Devrinde İçtihad" s. 71.

114 Hamidullah, "Sahabe Devrinde İçtihad" s. 71; Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 102.

115 Buhârî, *Sahîh*, et-Tıbb, 7; Müslim, *Sahîh*, Selâm, 29; Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 103.

116 İbn Hişam, *Sire*, III 15-19; Faruqi, "Raşit Halifeler", s. 48

117 İbn Hişam, *Sire*, I, 21-22; Hashmi, "İslamic Jurisprudence" s. 101-105.

118 Bkz. 154. Dn.

119 Müslim, *Sahîh*, Buyû', 3; İmam Malik, *Muvatta*, Buyû', 12; *Sahîh*.Hashmi, "Islamic Jurisprudence" , s. 111-112.

teamüllerinden birçoklarını Hz. Peygamber benimsemiştir. Bunların bazıları geçmiş peygamberlerden beri devam eden uygulamalar, bazıları da İslam öncesi Arapların uygulayageldikleri örf ve adetlerdendir. Mesela kan parası (diyet) olarak verilen yüz deve Abdülmuttalib zamanından kalmıştır.[120] İlk boşama işlemini yerine getirenin de İsmail b. İbrahim (a.s.) olduğu rivayet edilir.[121]

İslam öncesi Arapların diğer örf-adetlerinden bazılarını ile ilgili Hz. Peygamber'in tasarruflarını şöyle sıralayabiliriz: Cahiliyye devrinde Araplar üç talak ile hanımlarını boşar, hac esnasında Haceru'l-Esved'e el sürer ve içinde bazı şirk ifadeleri bulunan *telbiye* getirirlerdi.[122] Hz. Peygamber bu uygulamalardan sadece telbiyenin içindeki şirk ifadelerini çıkararak diğer ikisi ile ilgili köklü bir değişiklik yapmadan uygulamanın devamına hükmetmiştir. Hac'da kurban kesen ve şeytan taşlayan Arapların bu adetlerini de bazı düzenlemelerle devam ettirmiştir. İslam öncesi Arapların cünüplükten temizlenmek için yıkanmalarını, cenazelerini yıkayıp kefenlemelerini ve defnetmeden önce kendilerince dua etmelerini de bazı değişiklikle devam ettirmiştir.[123] Hz. Peygamber içinde yaşadığı toplumun örf-adetlerini ciddi bir şekilde tetkik ederek insanlık için faydalı olan ve vahiy ile uyumlu olanların devamına karar vermiştir.[124]

O devirde mevcut uygulamalardan bazıları Kur'an ayeti ile evrensel hale gelmiş, bazıları da Hz. Peygamberin onayı ile uygulanmasına devam edilmiştir. Mesela, Kur'an ayeti ile sabit olan hırsızlık suçunun cezası (Maide, 5:38) ile yol kesip eşkıyalık yapanların cezasına (Maide, 5:33) benzer cezalandırmaların Kureyş kabilesince uyguladığı rivayet edilir. Kureyş, hırsızlık yapanların sol elini keser ve yol kesip eşkıyalık yapanları da yakaladıklarında asarlardı.[125] Numan b. Münzir, Abdi Menaf Oğullarından bir adamı yol kesip eşkıyalık yaptığı için asmıştı. Vabisa b. Halid b. Abdillah b. Ömer b. Mahzum'un hırsızlık yaptığı için Cahiliyye döneminde eli kesilmişti. Hatta Avf b. Ömer b. Mahzum birkaç defa hırsızlık yaptığı için önce eli kesilmiş ve en sonunda da taşlanarak öldürülmüştür.[126] Araplar, katili meçhul olan cinayet hadisesinde bir nevi suçluyu bulup cezalandırmak için takip edilen yol olan *kasame* (yeminleşme) işlemini uygularlardı.[127]

---

120 Hamidullah, "Örf ve Adet", s. 159.

121 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 310; Hashmi, "İslamic Jurisprudence" s. 47.

122 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 311-315.

123 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 319-322.

124 Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 16.

125 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 327.

126 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 328; Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 63-65.

127 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber,* s. 335.

Hadaş b. Abdillah Yemen'e ticaret yapmak için giderken yanına Amir b. Alkame'yi yardımcı olarak aldı. Yolda giderlerken rastladıkları insanlardan biri onlardan ip istedi. Amir de Hadaş'a sormadan ipi o kişiye verdi. Buna kızan Hadaş, Amir'in kafasına sopayla vurdu ve onun başını yardı. Sonrasında Amir Yemen yolunda karşılaştığı kervandaki bazı kişilere durumu şöyle anlattı: "Hadaş başıma vurdu, başım yarıldı ve çok acı çekiyorum. Eğer ölürsem benim katilim Hadaş'tır." Amir daha sonra yolda öldü. Hadaş, Mekke'ye dönünce "Amir hastalandı ve öldü" dedi. İnsanlar da daha detaylı araştırmadan Hadaş'ın sözünü kabullendiler. Ne zamanki Amir'in yolda karşılaştığı kervandakilerden bazıları Hac için Mekke'ye geldiler, o zaman durum değişti. Kervandakiler, Amir'in durumunu akrabalarına haber verince Hadaş ile Amir'in akrabaları arasında tartışma çıktı. Meseleyi o zaman Kureyş'in en yaşlısı olan Velid b. Muğire'ye götürdüler. O da Hadaş'ın akrabalarından 50 kişinin Kabe'de Hadaş'ın Amir'in katili olmadığına dair yemin etmelerine hükmetti.[128] Bu uygulama bir iki küçük değişiklik ile fıkıh kitaplarında yerini almıştır. İslam öncesi Arap örf âdetine dayanan *kasâme* müessesesi Kur'anda olmayan bir cezalandırma yöntemidir. Bu uygulama fıkıh literatürüne Hz. Peygamber'in mevcut adeti devam ettirmek suretiyle ortaya koyduğu tasarrufları sebebiyle dâhil edilmiştir.

Hz. Peygamber'in neşet ettiği topraklarda yaşayan Araplar, İslam öncesi dönemlerde de vücut bakımına önem verir değişik kokular kullanırlardı. Ağız temizliği için *mazmaza* ve *istinşak* yaparlar, misvak kullanırlar, saçlarını ikiye ayırırlar ve bıyıklarını kısaltırlardı. Sünnet olurlar, koltukaltı ve etek tıraşı yaparlar, tırnaklarını keser ve tuvalet sonrası temizlik yaparlardı.[129] Bu adetlerin neredeyse tamamının Hz. Peygamber tarafından onayladığını biliyoruz. Konuyla ilgili hadis kitaplarının taharet bölümlerinde yeterli malumat vardır. Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgede farklı şekillerde örf ve adet kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar siyasi otorite ve ona bağlı hukuki düzen olmaksızın varlıklarını kabile dayanışmasından almışlardır. Hz. Peygamber'in risaletiyle bunlardan bazıları hiç değişiklik yapılmadan kabul edilmiş, *ibkâ;* bazıları bir kısım değişikliklerle tabi tutulmuş, *ıslah;* bazıları da tamamen kaldırılmıştır, *ilgâ*.[130] Birincisine üç talak ile boşamanın aynen devamını, ikincisine Hac'da kurban kesmenin sadece Allah için yapılması şartıyla devam etmesini ve üçüncüsüne de üvey anne ile evliliğin tamamen yasaklanmasını örnek olarak verebiliriz.

---

128 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 235-238; Hashmi, "Islamic Jurisprudence", s. 75-77.

129 İbn Habib, *Kitabu'l-Muhabber*, s. 329.

130 Düşgün, "Örf ve Adet", s. 59.

Yaşadığı coğrafyadaki örf ve adetleri dikkate alan Hz. Peygamber, vahyin ruhuna ters olmadığı sürece mevcut örf ve adetlere müsamaha ile yaklaşmıştır.[131] Diğer yandan içinde neşet ettiği toplumun şirkten kaynaklanan bütün değerlerine, örf-adet ve geleneklerine karşı eleştirel bir tutuma girmiş ve belli bir süreçte şirkten kaynaklanan bütün örf ve adetleri tamamen ortadan kaldırmıştır.[132] Hangi örf ve adetin kabul edilebilir olduğu konusunda Hz. Peygamber *"Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir"*[133] sözüyle genel bir prensip ortaya koymuştur. İslam toplumunun hep beraber güzel gördüğü, kamuoyuna mal olmuş ve hakkında nass bulunmayan bir konu güzeldir hükmü zamanla yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Fakihler bu konuyu biraz daha formüle ederek nasslarla çatışmayan, akla ve fıtrata uygun olanlarına *sahih örf ve adetler*, aksi olanlarına da *fasit örf ve adetler* ismini vermişlerdir.[134]

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı gibi, Hz. Peygamber döneminde "maruf" sınırları içinde değerlendirilebilecek adet ve gelenekler delil olarak alınmıştır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber, mübelliği olduğu dinin genel prensipleri ile çatışmayan, insanlar arasında iyi ve güzel olarak bilinen adetlerin devamına karar vermiştir. Bunun yanında tashih ettikleri veya tamamen ortadan kaldırdıkları da vardır. Dolaysıyla Hz. Peygamber devrinde örf ve adetler Hz. Peygamber'in onayına bağlı olarak delil olarak alınmıştır sonucuna varabiliriz. Bu bahsin başında da belirttiğimiz gibi bazı örf ve âdetin kaynağı önceki peygamberlerin uygulamalarıdır.

b. Önceki Şeriatlar (Şer'u Men Kablenâ)

Hz. Peygamber, hakkında hüküm bulunmayan bir konuda Ehl-i Kitab'a muvafakat etmeyi uygun buluyordu. O'nun bu tavrı önceki peygamberlerle ilgili ayette *"İşte onlar Allah'ın hidâyet verdiği kimselerdir. Sen de onların yolundan yürü..."* (Enam, 6:90) emrine dayanmaktadır.[135] Hz. Peygamber Hayber seferi esnasında yorgunluktan uyuya kalmış ve sabah namazının vakti geçmişti. Güneş doğduğunda uyanan Hz. Peygamber, Bilal'e kendisini ve diğer insanları niçin uyandırmadığını sormuş, o da kendisinin de uyuya kaldığını belirtmişti. Sonrasında diğer sahabenin de katılımıyla geçen sabah namazını kuşluk vaktinde kaza etmişti. Bu hadise sonrasında Hz. Peygamber, *"Kim bir namaz unutacak olursa hatırlayınca derhal kılsın. Unutulan namazın bundan başka kefareti yoktur"*[136] buyurmuşlar ve Cenab-ı Hakkın Hz. Musa'ya hitaben *"Beni anmak için namaz kıl"*

---

[131] Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 93-96.

[132] Coşkun, *Sünnet ve Gelenek*, s. 94.

[133] Ahmed. B. Hanbel, *Müsned*, III, 505; Hâkim, *Müstedrek*, III, 83.

[134] Düşgün, "Örf ve Adet", s. 20.

[135] Hamidullah, "Sahabe Devrinde İçtihad" s. 71.

[136] Buhârî, *Sahîh*, Mevâkıtu's-Salat, 37; Müslim, *Sahîh*, Salat, 55.

(Taha, 20:14) buyurduğunu ifade etmişlerdir.[137] Ayetin Hz. Musa'yı muhatap almasına rağmen, Hamidullah'a göre, Hz. Peygamber bu ayeti sabah namazının kazasının hükmüne delil olarak alarak bir bakıma önceki şeraitler ile bir bağ kurmuştur.[138]

Medine döneminin ilk yıllarında zina eden iki Yahudi Hz. Peygamber'e getirilmiş ve cezalarını vermesi istenmişti. Kısa bir muhavereden sonra Hz. Peygamber, Tevrat'a göre hüküm vermek üzere onu istemiş ve Yahudiler de Tevrat'ı getirmişlerdi. Müslim ve diğerlerinin tahric ettiği rivayete göre *"Allah'ın onların yok ettiği senin bir emrini ben ihya ediyorum"* diyerek recm cezasının uygulanmasını emretmiştir.[139] Yine hicretin ilk yılında Hz. Peygamber Medineli Yahudilerin Muharrem ayının 10. günü (âşûrâ) oruç tuttuğunu görünce onlara sebebini sordu. "Bu gün Hz. Musa'nın Firavun'a Allah'ın izniyle galip geldiği gündür. Ona tazimen oruç tutuyoruz" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, *"Biz Musa'ya sizden daha layığız dedi ve sahabeye âşûrâda oruç tutmalarını emretti."*[140] Bu hal Ramazan orucunun farz kılınmasıyla değişti. Hz. Peygamber, *"Âşûrâ Allah'ın günlerinden bir gündür. İsteyen onda oruç tutsun, istemeyen tutmasın"*[141] buyurdular.

Yukarıdaki en son rivayetten anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber bir mesele hakkında henüz vahiy gelmemiş ise, geçici olarak önceki şeriatlara uymayı tercih etmiştir. Ancak o konuyla ilgili bir vahiy geldiğinde de yeni gelen vahyi esas almıştır.[142] Önceki şeriatların Hz. Peygamber'in vefatından sonra ne ölçüde delil olacağı veya olmayacağı usulcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Hz. Peygamber devrinde fıkıh usulü açısından dikkate değer konulardan birisi de, O'nun insanların maslahatını esas alarak hüküm vermesidir.

c. İnsanların Maslahatı (İstihsan)

Hz. Peygamber bazı konularda karar verirken sonradan özellikle Hanefî ve Malikîler tarafından kurumsallaştırılan *istihsan* ve *maslahatın* üzerine oturduğu prensipleri göz önüne almıştır. Mesela Hz. Ali, Ebu Cehil'in Müslüman olmuş olan kızı Cüveyriye (Avra' veya Cemile de deniyor)[143] ile evlenmek için ona teklifte bulunmuş ve onu nikâhına almaya karar vermişti. Hz. Ali'nin bu evlilik

---

137 Ebu Davud, *Sünen*, Salat, 11.

138 Hamidullah, "Kitab-ı Mukaddes" s. 314.

139 Buhârî, *Sahîh*, Hudûd, 24, 27; Müslim, *Sahîh*, Hudûd, 6; Ebû Dâvud, Hudûd, 26.

140 Buhârî, *Sahîh*, Savm, 29; Müslim, *Sahîh*, Savm, 19; Ebû Dâvud, *Sünen*, Savm, 64.

141 Müslim, *Sahîh*, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 385.

142 Serahsî, *Usûl*, II, 99-105.

143 Vâkıdî, *Meğâzî*, II, 846; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 275; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 323; VII, 86; Hz. Peygamber'den "En hayırlısı benim asrımdır, sonra diğerleridir." hadisini nakletmiştir. (İbn Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, VII, 54)

hazırlığından rahatsız olan Hz. Fatıma, hoşnutsuzluğunu babasına şöyle bildirdi: "İnsanlar senin kızların için hiç kızmadığından bahsediyorlar. Ali, Ebu Cehil'in kızı ile evlenmek için ona teklifte bulundu." Hz. Fatıma'nın kendi üzerine kuma gelmesini istemediğini gören Hz. Peygamber: *"Fatıma bendendir. Ben onun dininde fitneye düşmesinden korkarım."*.. *"Ben size helal olan bir şeyi haram, haram olanı da helal kılmıyorum. Fakat Allah'ın Rasülünün kızı ile Allah'ın düşmanının kızı bir arada olamaz"* buyurmuşlardır.[144] Konuyla ilgili başka bir rivayette Ebu Cehil'in kızını Hz. Ali ile nikâhlamak isteğini bildiren kızın dedesi Hişam'a, Hz. Peygamber, diğer kızının Ebu'l-Ass b. Rebi ile olan evliliğinden ve onun sadakatinden bahsettikten sonra *"Buna izin veremem. Buna izin veremem. Buna izin veremem. Ancak İbn Ebi Talib kızımı boşarsa o zaman* (torununuz ile) *evlenebilir."* şartını ortaya koymuşlardır.[145] Burada Hz. Peygamber kendi kızı üzerine Ebu Cehil'in kızının alınmasına asla müsaade etmeyeceğinin altını çizmiştir. H. Karaman'a göre, Hz. Peygamber'in bu tavrı maslahat prensibini esas alan bir içtihattır. Aksi takdirde Hz. Peygamber "peygamber kızlarına mahsus olmak üzere bu caiz değildir" gibi bir ifade kullanır, muhataplarını ikna için sebep ortaya koymaya çalışmazdı.[146]

Hz. Peygamber içinde yaşadığı toplumun eğilimlerini ve zayıf noktalarını dikkate alarak hareket etmiştir. Onların kolayca fitneye düşme ihtimali olan konularda mümkün olduğunca temkinli davranmıştır. Hz. Aişe'nin Kabe'nin içinde namaz kılma isteğine mukabil, Hz. Peygamber onun elinden tutmuş ve Kabe'nin mütemmim cüzü olan yarım hilal şeklindeki *hicr* mevkiine götürmüş ve şöyle demiştir: *"Kavmin Kabe'yi bina ederken hicr mevkiinin üzerini kapatmamışlar. Orası da Kabe'dendir. Kabe'de namaz kılmak istersen hicr de kılabilirsin. Orası Kabe'nin bir parçasıdır."*[147] Başka bir rivayette bu konuyla ilgili şöyle demiştir: *"Ey Aişe, eğer kavmin şirke yakın olmasaydı Kabe'yi yıkar sonra hicr mevkiinden ona altı zira ilave ederdim..."*[148] Burada Hz. Peygamber normal şartlarda yapılabilecek olan bir değişikliği toplumun fitneye düşmesi ihtimali sebebiyle onların menfaatini esas alarak yapmamış yani Hanefilerin sonradan formüle ettiği istihsan prensibini uygulamıştır.

Zübeyr b. Avvam ile Yezid b. Ebi Süfyan arasındaki hilafet mücadelesi esnasında Yezid'in gönderdiği ordu Mekke'ye mancınıklarla saldırmıştı. Bu esnada mancınıklarla atılanlardan bazıları Kâbe'ye de isabet etmiş ve ciddi

---

[144] Buhârî, *Sahîh*, Talak, 13; Fardu'l-Humus, 5; Müslim, *Sahîh*, Fadâilü's-Sahabe, 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 756.

[145] Buhârî, *Sahîh*, Nikah, 109; İbn Mace, *Sünen*, Nikah, 56.

[146] Karaman, *İctihad*, s. 38; Konunun farklı açılardan yorumu için bkz: Hashmi, "Islamic Jurisprudence" s. 38-40.

[147] Tahâvî, *Şerhu Maâni'l-Âsâr*, I, 393; Tirmizî, *Sünen* Hac, 48; Nesaî, *Sünen*, Hac, 128.

[148] İbn Hıbban, *Sahîh İbn Hıbban*, IX, 127; Buhârî, *Sahîh*, Hac, 42; Nesaî, *Sünen*, Hac, 125.

tahribat meydana gelerek Kâbe yanmıştı. Bunun üzerine Zübeyr, Kâbe'yi tekrar inşa ederken Hz. Aişe'nin rivayetini hatırlatarak "Bugün (hicr mevkiini de Kâbe'nin içine alacak) gücümüz var ve artık insanlardan (küfre yakın olmaları sebebiyle küfre çabucak dönmelerinden) korkmuyorum" diyerek hicr mevkiini de Kabenin içine kattı. Daha sonra Emevîler Zübeyr'in hilafetine son vererek O'nun Kâbe'ye kattığı hicr mevkiini çevreleyen hatim duvarını tekrar eski haline getirdiler.[149]

Hz. Peygamber, mubah olduğu halde dinî görünümlü bazı meselelerde de yine insanların maslahatını esas alarak hüküm vermiştir. O, hac yolculuğunda arkasından yürüyerek büyük baş kurbanlık hayvanını (deve veya sığır) götüren bir sahabiyi görünce "*ona bin*" diye emretti. Sahabe binmek istemedi ve "*o kurbanlık hayvandır*" diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber emrini bir defa daha tekrarlayarak "*kendine yazık ediyorsun, bin ona*" buyurdular. Hatta bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in üçüncü defa emrini tekrarlamak zorunda kaldığı zikredilir. O sahabi işin ciddiyetini anlayınca kurbanlık hayvanına bindi ve o şekilde hac yolculuğuna devam etti.[150] Burada Hz. Peygamber, kurbanlık hayvanlara binmemek gibi bir cahiliye âdetini yıktığı gibi, hacı adayının hac esnasında ibadetini daha zinde yapabilmesi için onun menfaati (maslahatı) gereği devesine binmesini istemiştir.[151] Bu hadisin fıkhî yorumu, kurbanlık develere ihtiyaç halinde binilebileceği, ihtiyaç yok ise illa da binmek gerekmediği şeklinde oluşmuştur.[152]

Hz. Peygamber'in toplumsal meselelerde de belli ölçüde yine toplumun menfaatini esas aldığını görüyoruz. Önceleri alım satım konusunda genel bir kaide olarak "*Sahip olmadığın şeyi satma*"[153] buyurmuş iken, Medine'ye hicret ettiklerinde, Medineli Müslümanların ihtiyaç sebebiyle hurmayı peşin bedelle ve bir-iki sene gibi belirsiz vadelerle *selem* yaptıklarını görünce,[154] "*Kim hurmadan selem yaparsa, ölçeği belli, miktarı belli ve vadesi belirlenmiş olmak üzere yapsın*"[155] demişlerdir. Aslında kıyas açısından bakacak olursak, birinci hadisin hükmüne göre "selem akdi" yapmak caiz değildir. Çünkü alış-verişin rükünlerinden biri olan mal henüz ortada yoktur. Böyle olmasına rağmen Hz. Peygamber özellikle

---

149 Müslim, *Sahîh*, Hac, 65;

150 Buhârî, *Sahîh*, Hac, 103; Müslim, *Sahîh*, , Hac, 65.

151 Nevevî, *Şerhu'l-Muslim*, X, 73;

152 İbn Hacer, *Fethu'l-Bari*,III, 537.

153 Ebu Davud, *Sünen*, Buyû', 70.

154 Çalış, "Borçlar Hukuku" s. 445.

155 Buhârî, *Sahîh*, Selem, 1,2,7; Müslim, *Sahîh*, Selem, 128; Ebu Davud, *Sünen*, Buyû', 57; Nesaî, *Sünen*, Buyû', 63.

çiftçilerin bunu bir ihtiyaç olarak yaptıklarını görünce, onların bu ihtiyaçlarına makul bir düzenlemeyle cevap vermiştir.

Aynı şekilde sipariş usulüyle yapılan ticari sözleşmeler dediğimiz *istisnâ'* akdi de, malın belirli bir ücret karşılığında sipariş usulü üretilmesini konu edinir. Bu meselede akde konu olan mal da henüz ortada yokken bir bakıma alım satım işlemi yapılmış olur. Böyle bir akdin de kıyasen caiz olamayacağı düşünülebilir. Hâlbuki Hz. Peygamber mescit için bir marangoza minber[156] ve kendisi için bir yüzüğü[157] ilgili ustalara sipariş yoluyla yaptırmıştır.[158] Yani, Hz. Peygamber insanların ihtiyaç duyduğu sipariş usulü mal alımına toplumun menfaatini gözeterek müsaade etmiştir.

Hz. Peygamber, insanların karşılaştıkları zorlukları mümkün olan en kısa sürede çözümlemeye özen göstermiştir. Veda haccı sırasında Mina'da, insanların gelip kendisine sorular sorması için devesi üzerinde beklemiştir. Sahabeden biri gelerek: *"Kurban kesmeden önce tıraş oldum. Ne yapacağımı bilemiyorum?"* deyince Rasûlullah ona şu cevabı vermiştir: *"Kurban kes, herhangi bir mahzur yok."* Sonra, başka birisi gelmiş ve *"Şeytan taşlamazdan önce kurban kestim"* demiştir. Rasûlullah buna da *"Şeytan taşlamasını yap, herhangi bir mahzur yok"* buyurmuşlardır.[159] Rasûlullah veda haccında insanların hac menâsiki ile ilgili vaktinden önce veya sonra eda ettikleri meselelerle ilgili bütün sorulara *"böyle yap, herhangi bir sakınca yok"* diyerek cevap vermiştir.[160] Burada insanların hatayla veya unutarak yaptıkları bazı yanlışlarda Hz. Peygamber onları teskin etmiş ve günah olmadığı sürece onların maslahatını esas alarak hükümler vermiştir.

Hz. Peygamber vahiy ile tespit edilmemiş konularda bir peygamber olarak kendi yorum ve düşüncelerine yer verdiği gibi, o anki toplumda cari olan örf ve adetlerini de göz önünde bulundurmuştur. Örf ve adeti esas alırken onların başta tevhid ilkesi olmak üzere İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmamalarını dikkate almıştır. Geçici olarak önceki şeriatlerin hükümlerine müracaat etmenin yanında, daimi olarak dikkate alınmasını istediği önceki şeraitlere ait hükümler de vardır. Yine hakkında vahiy bulunmamak ve İslam'ın genel prensiplerine aykırı olmamak kaydıyla insanların menfaat ve maslahatını ön planda tuttuğu konular vardır. Dolayısıyla vahiy dışı delilleri değerlendirirken onları vahyin süzgecinden geçirdikten sonra kullanıp kullanmamaya karar vermiştir.

---

156 Buhârî, *Sahîh,* Buyû', 32.

157 Buhârî, *Sahîh,* 45-48.

158 Çalış, "Borçlar Hukuku", s. 446.

159 Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi,* s. 51. (Buhârî, *Sahîh,* Hac, 125, 130, 131; Müslim, *Sahîh,* Hac, 327, 330, 331; Ebu Davud, *Sünen,* Menâsik, 78, 87...'den naklen)

160 Buhârî, *Sahîh,* Hac, 131.

SONUÇ

Hz. Peygamber devri fıkıh usulünün nasıl olduğuna dair evvelce müstakil bir çalışma yapılmamış olması ister istemez bir dizi zorluk ile karşılaşmamıza sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatının az-çok herkes tarafından bilindiği gerçeği de çalışmamızın çok bilinen örnekler üzerinden gittiği baskısını hissetmemize sebep olmuştur. Ancak ele aldığımız örnekler bilindik olsa da usul tarihi açısından toplu bir şekilde ele alınıp incelenmesi yeni bir yaklaşımdır. Çalışmamızın başında Hz. Peygamber devrinde fıkıh usulünün delilller bahsi ile ilgili yeterli malumat bulamama endişesi yaşamamıza rağmen sonrasında bazı konuları dışarıda bırakmak zorunda kaldığımızı da belirtmiş olalım.

Hz. Peygamber devrinde fıkıh usulü denince akla gelen ilk şey, Kur'an'ın ilahi bir hitap olduğunun mutlak surette kabullenilmesi ve onun Hz. Peygamber'in ağzından çıkan harf ve kelimelerle vücut bulmuş olması gerçeğidir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın insanlara ulaşması ve onların kalplerinde yerleşip onlara rehber olması için olağanüstü bir çabaya girişmiştir. Kur'an'ın kendi ifadesiyle Cenab-ı Hakkın koruması altında olması gerçeğine rağmen Hz. Peygamber'in onun muhafazası için çok titizlenmesi Kur'an vahyinin her türlü delil ve kaynağın üzerinde bir mevkiye sahip olduğunu gösterir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın muhafazasına gösterdiği titizliği kendi sünnetinin muhafazasına gösterdiğine dair elimizde yeterli delil yoktur. Hatta Hz. Peygamber, Kur'an ile kendi sözlerinin birbirine karıştırılmaması için özel gayret sarf etmiştir. Kur'an'ın yazılmasına özen gösterirken, kendi sözlerinin yazılmasını genellikle hoş karşılamamıştır. Ancak kendisine söylemediği bir sözü atfetmenin en büyük günahlardan olduğunu bildirerek, söylediklerinin iyi anlaşılıp aktarılmasını istemiştir. Onun bu yaklaşımı vahyin, Kur'an, ilk kaynak olduğunu, onun yorum ve açıklanmasının ise ikinci dereceden delil olduğunun bir göstergesidir.

Hz. Peygamber'in tasarruflarının nispeten sonraki dönemlerde *vahy-i gayri metluv* diye isimlendirilmesi sünnetin hücciyyeti tartışmalarında ortaya çıkmış bir kavramdır. Hz. Peygamber'in tasarruflarının tamamını vahy-i gayrı metluv çerçevesinde değerlendirmenin mümkün olmadığı gibi, tamamen vahiyden ayrı değerlendirmek de mümkün değildir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın/dinin teybini ile ilgili konulardaki tasarrufları vahiyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. Bunun haricindeki konularda ise kendi yorum ve içtihatları söz konusu olabilir. Bu bağlamda, Arap Yarımadasında yeni bir toplum ve medeniyetin temellerini atan Hz. Peygamber'in hukukun temel üretim alanlarından biri olan içtihat mekanizmasından müstağni kalacağının mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber'in vahyin teybini haricinde içtihat ve yorumlarını ortaya koyarken dikkate aldığı o devrin örf ve adeti "ma'ruf" kavramı ile yakından ilgilidir. O, getirdiği ilahi mesajın genel prensiplerine göre mevcut örf ve adetlere yaklaşmış, gerektiğinde onları delil almış, gerektiğinde terk etmiş veya ıslah etmiştir. Önceki şeraitler ile ilgili olarak onlardan bazılarını teybin sınırları içinde kullandığı olmuştur. Ancak konuyla ilgili vahiy gelince eski uygulamayı terk etmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber, ilahi hitabın ruhuna aykırı olmadığı sürece insanların maslahatını gözetmeyi yeğlemiştir. O'nun bu tutumunu dikkatlice inceleyen Hanafiler "istihsan" Malikiler "maslahat" adıyla çok fonksiyonel bir delillendirme metodunu ortaya koymuşlardır. Sonuç olarak Hz. Peygamber devrinde fıkıh usulünün temellerini oluşturan deliller şöyledir: Vahiy, vahyin açıklanması/tebyin, o zamanki "ma'ruf" örf-adetler, nihai vahiy gelene kadar önceki şeriatlar ve en geniş manada insanların maslahatı veya istihsan.

KAYNAKÇA

Abdisselam, Ebu Muhammed İzzüddin Abdulaziz. *Kavâ'idu'l-Kübrâ: Kavâ'idu'l Ahkâm fî Islâhi'l-Enâm,* tah. M. Şinkîtî, Beyrut: Daru'l-Maarif.

Abdulaziz Buharî, Alauddin. *Keşfu'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî,* tah. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Acar, İsmail. *Klasik Dönem Hanefi Usulünde Asli Deliller,* İzmir: Tibyan Yayınları, 2012.

Ağırman, Cemal. "Hadîs Edebiyâtının İntikal Safhaları ve Kitâbet Meselesi," Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: V, sayı: 1, s. 155-168.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* tah. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risale, 2001.

_____, *Fadâilü's-Sahabe,* tah. Vasıyyullah M. Abbas, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1983.

Aktan, Hamza."İslam Hukukunda İstihsan Ufku," *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi,* sayı, 3 (2009) ss. 71-125.

Albânî, Nuh b. Necati b. Adem. *Silsiletü Ehadisi'd-Daîfe,* Riyad: Daru'l-Maarif, 1992.

Amidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm,* tah. Abdurrezzak Afifi, Beyrut: Mektebetu'l-İslamî.

Apaydın, H. Yunus. *TDV İslam Ansiklopedisi,* "İçtihad" maddesi, XXI, 432-445.

Aşık, Nevzat. *İbadette Aşırılığa Karşı Hz. Peygamber'in Tutum ve Tavrı,* İzmir: Anadaolu Matbaacılık, 1996.

Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Aynî, Bedruddin, *Umdetu'l-Kâri' Şerhu Sahihi'l-Buhârî,* Beyrut: İhyau't-Turasi'l-Arabi.

Bedir, Murteza. "Sünnet," *TDV İslam Ansiklopedisi,* XXXVIII, 150-153.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-Müfred,* tah. Muhammed FuadAbdulbaki, Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1989.

_____, *Sahihu'l-Buhârî,* tah. Mustafa Dîb, Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987.

_____, *Tarihu'l- Kebir,* Haydarabat-Dekkan: Dairetu'l-Maarif.

Cengiz, Mehmet. "Cüveyni'de İcma Teorisi" Selçuk Üniversitesi SBE basılmamış YL tezi (2007)

Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl,* tah.Uceyl Casim Neşimî, Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf, 1994. (İrşad Kitabevi tıpkı basımı, İstanbul)

______, *Ahkâmu'l-Kur'an,* tah. M. Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1405.

Coşkun, Selçuk. *Sünnet ve Gelenek,* Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2010.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdillah. *Varakât,* tah. Abdullatif Muhammed el-Abd.

______, *Kitabu't-Telhîs fî Usûli'-Fıkh,* Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.

Çalış, Halit. "Borçlar Hukuku," *İslam Hukuku El Kitabı* içinde, s. 421-458, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı 2013.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubebydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-Edille,* tah. Halil Muhyiddin Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Düşgün, Feyza Şule. "Örf ve Adetlerin İslam Hukukuna Etkisi," KMSİÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış YL Tezi (2007)

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenu Ebi Dâvûd,* tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

Ebu'l-Huseyn, Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,* tah. Halil Meyyis, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.

Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdilleh b. Ahmed el-Isbahânî, *et-Tıbbu'n-Nebevi,* tah. Mustafa Hıdır Dönmez, Daru İbn Hazm, 2006.

Ebu Yusuf, Yakub. B. İbrahim, *Kitabu'l-Âsâr,* tah. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Bezzâz, Ubeydullah el-Itkî, *Müsnedu'l-Bezzâz,* tah. Zeynullah-Adil b. Said-Sabri Abdulhalık, Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hıkem, 2009.

el-Makdisî, Abdulgani Abdulvahid. *Umdetu'l-Ahkâm,* tah. el-Farayabî, Riyad: Darun Tayyibetun, 2005.

Ensarî, Ferid. *Usul Terminolojisi; Şatibi Örneği,* çev. S. Duman-O. Güman, İstanbul: Akademi Yayınları, 2012.

Erul, Bünyamin. "Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Hadislerin Tahlili," *İslâmiyât,* c. I, s. 1, Ocak-Mart (1998) ss. 55-72.

_____, "Bir Alan Taraması: Vahy-i Gayri Metluv Hakkında Bazı Mülahazalar ve Bir Eleştirinin Eleştirisi", *İslâmiyât*, c. III, s. 1, Ocak-Mart (2000) ss. 161-184.

Eşkar, M. Süleyman, *Efalü'r-Rasül*, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1993.

Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdilleh. *Ahbâru Mekke*, Rüşdi Salih Mülhıs, Beyrut: Daru'l-Endelüs.

Faruqi, Muhammed Y. "Raşid Halifelerin ve İlk Dönem İslam Hukukçularının Kararlarında Örf Telakkisi", çev. Talip Türcan, *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 30, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 1994, ss. 45-58.

Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, V, 325-327.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık.

_____, *el-Mustasfâ*, tah. Muhammed Abdusselam Abduşşafi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Genç, Mustafa. "Sünnet Vahiy İlişkisi" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, (2005)

Goitein, Shelemo Dov. "The Birth Hours of Muslim Law: An Essay in Exegesis" in *The Formation of Islamic Law*, ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 69-75.

Gorbon, James "Hadisin Tedvin ve Tasnifi," çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XII, sayı: 1, s. 119-133.

Hacıoğlu, Nejla. "*el-Fusûl fi'l-Usûl* İsimli Eseri Bağlamında Cessas'ın Hadis İlmindeki Yeri", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi (2010)

Hâkim, Muhammed b.Abdillah en-Nisaburî, *el-Müstedrek ala Sahîhayn*, th. M. Abdulkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

Hallaf, Abdulvehhab. *İlm-u Usul-i Fıkh ve Hulasatu Tarihi't-Teşrî'*, Mısır:Matbaatu'l-Medeni.

Hamidullah, Muhammed-Avcı, Casim. "Uhud Gazvesi," *TDV İslam Ansiklopedisi*, XLII, 55-57.

_____, "Hz. Peygamber Zamanında Hadisin Tedvini" çev. Nafiz Danışman, *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı. III-IV, (1955) ss. 1-7.

_____, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

_____, "İslam Hukukunda Örf ve Adet," çev. Zahid Aksu, *Hikmet Yurdu,* Yıl:1, S. 2 (Temmuz-Aralık-2008) ss. 153-177.

_____, "Sahabe Döneminde İçtihat," çev. Ahmet Yasin Küçüktiryaki, *Diyanet İlmi Dergi,* Cilt:49 – Sayı:1 – Ocak-Şubat-Mart 2013, s. 69-81.

_____, "İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes (I)" çev. İbrahim Canan, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı:4 (1980) s. 313-326.

Hasan, Ahmet. *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi,* çev. Haluk Songur, Rağbet Yayınları, İstanbul 1999.

_____, "The Principle of Qiyas in Islamic Law: A Historical Perspective," *Islamic Studies,* Vol. 15, No. 3 (Autumn 1976), ss. 201-210.

Hashmi, Hasan-ud-Din, "Islamic Jurisprudence in Early Islam: A Study of the Source of Islamic Law During the lifetime of the Prophet Muhammd (peace be upon him)" Basılmamış Doktora Tezi, University of California at Los Angeles, 1989.

Hattâbî, Muhammed b. İbrahim. *Maâlimu's-Sünen,* Haleb: Matbatu'l-İlmiyye, 1932.

İbn Ebî Asım, Ebu Bekir. *el-Âhâd ve'l-Mesânî,* tah. Faysal Ahmed, Riyad: Daru'r-Raye, 1991.

İbn Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe,* tah. Ali M. Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcud, Daru'-Kütübi'-İlmiyye, 1994.

İbn Hacer, Ahmed b.Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî,* tah. M. Fuad Abdulbaki, Beyrut: Daru'l-Marife, 1379.

İbn Habîb, Ebu Cafer Muhammed. *Kitabu'l-Muhabber,* tah. İlze Lihten Şitinz, Beyrut : Daru'l-Afakı'l-Cedide.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* tah. A. Muhammed Şakir, Beyrut: Daru'l-Âfâkı'l-Cedide.

İbn Hıbban, Muhammed b. Ahmed, *Sahihu İbni Hıbban,* tah. ŞuaybArnavut, Beyrut: Müessestu'r-Risale, 1993.

İbn Hişam, Abdulmalik. *es-Siretu'n-Nebeviyye,* tah. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Cîl, 1411.

İbn Mace, Ebu Abdullah, *Sünenu İbni Mace,* tah. Şuayb Arnavut, Daru'r-Risale el-Alemiyye, 2009.

İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta bi Rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî,* tah. Abdulvehhab Abdullatif, el-Mektebetu'l-İlmiyye.

İmam Muhammed eş-Şeybani, *Kitabu'l-Âsâr,* tah. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Jackson, Sherman A. "From Preophteic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence" *IJMES,* c. 25, sayı 1 (Şubat 1993) s. 71-90.

Kadı Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed. *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh,* tah. Ahmed b. Ali, 2. Baskı 1990.

Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris Şihabuddin. *Envâru'l-Burûk fi Envâi'l-Furûk,* tah. Halil el-Mansur, Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1998.

Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi,* İstanbul: İz Yayıcılık, 8. Baskı, 2011.

_____, *İslam Hukukunda İctihad,* İstanbul: Ensar, 2010.

_____, "Bağlayıcılık Bakımından Rasulüllah'ın Davranışları", Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı,* İstanbul: İlmi Neşriyat, s. 127-150.

Kattan, Mennan b. Halil. *Tarihu't-Teşri el-İslami,* Mektebetu Vehbe, 2001.

Kıyıcı, Selahaddin. "Peygamber (S.A.V.)'nin İctihadları", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı; 1; Cilt: 1; Yıl: 1994, ss. 1-42.

Kiya el-Harrâsî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'an,* tah. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1405.

Komisyon: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İ. Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Köse, Saffet. "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Dönemleri" , *İslam Hukuku El Kitabı* içinde, s. 43-70, ed. Talip Türcan, Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Baskı 2013.

Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi',* tah. Habiburrahman el-Azami, Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1403.

Mahmud, Abdulhalim. *es-Sünnetu ve Mekanetuha fi't-Teşrî'il-İslamîi,* Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye.

Maturidî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne,* tah. Mecdi Baslum, Beyrut: Daru'l-Kütübi'-İlmiyye, 2005.

Mitter, Ulrike, "Unconditional Manumission of Slavely in Early Islamic Law", in- *The Formation of Islamic Law,* ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 115-152.

Mubarekfuri, Ebu'l-Ala Muhammed b. Abdirrahman. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi't-Tirmizî,* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Müslim, Müslim b. Haccac. *Sahihu Muslim,* tah. M. Fuad Abdulbaki, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Nesaî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenu's-Suğrâ,* tah. Abdulfettah Ebu Gudde, Haleb: Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye, 1986.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc: Şerhu Müslim,* Beyrut: Dârulİhyâi't-Turâs el-Arabî, 1392, I-XIIIV.

Özsoy, Ömer-Güler, İlham. *Konularına Göre Kur'an: Sistemetik Kur'an Fihristi,* Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.

Pezdevî, Fahru'l-İslâm, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl,* (Abdulaziz Buhârî'nin, *Keşfu'l-Esrâr* şerhiyle birlikte) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Schacht, Joseph, "Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence" *TheFormation of Islamic Law* içinde, ed. Wael b. Hallaq, Great Britain: Ashgate Publishing, 2004, ss. 30-57.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme, *Usûlü's-Serahsî,* tah. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Beyrut: Dâru'l-Marife.

Seyyid Bey, Mehmed, *Usûl-i Fıkh: Medhal,* Yayına haz. Selçuk Camcı, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.

Şaban, Zekiyyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları,* çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle: İslâm Hukukunun Kaynakları,* çev. A. Şener-İ. Çalışkan, Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Şatıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât,* tah. Ebu Ubeyde, Daru ibn Affan, 1997.

Şimşek, Mehmet. "İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, (2008)

Taberânî, Ebu'l-Kasım, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr,* tah. Hamdi b. Abdilmecid, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.

_____, *Mu'cemu'l-Evsat*, tah. Tarık b. Muhammed-Abdulmuhsin, Kahire: Daru'l-Haremeyn.

Tahavî, Ebu Cafer Ahmed. b. Muhammed. *Şerhu Muşkili'l- Âsâr*, tah. Şuayb Arnavut, Müessetu'r-Risale, 1994.

_____, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, tah. M. Zühri en-Neccar-M. Seyyid Cadülhak, Alemü'l-Kütüb, 1994.

Tahir b. Aşur. *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. V. Akyüz-M. Erdoğan, İstanbul: İklim yayınları, 1988.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenu't-Tirmizî*, thk. A. M. Şakir-M. F. Abdulbaki, Mısır: Şeriketu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Türcan, Talip. *TDV İslam Ansiklopedisi*, "Tedric," XL, 265-267.

Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefi Usulcülere Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri," *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVII, s. 191-199.

Vakıdî, Muhammed b. Ömer. *Megâzî*, tah. Marsden Jones, Beyrut: Daru'l-Alemî, 1989.

Yavuz, Y. Vehbi."İcma'ın Hakikatı ve İslam Teşri'indeki Önemi" İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı:3, 2004, ss. 85-112.

Zerkeşî, Abu Abdilleh Bedruddin Muhammed b. Abdilleh, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, tah. M. Muhammed. Tamir, Beyrut: Daru'l-Kütübi'-İlmiyye, 1994.

Zeylaî, Cemalüddin Abu Muhammed, *Nasbu'r-Raye fî Ehadisi'l-Hidaye*, tah. Muhammed Avvame, Beyrut: Müesesetu'r-Reyyan, 1997.

Hz. PEYGAMBER'İ ANLAMA VE YORUMLAMA

Dr. M. Hanefi PALABIYIK*

Yolda yürüyen bir kimse, arkadan kendisine hitap eden birine veya kendisine hitap edildiği zannıyla işittiği herhangi bir sese mutlaka kulak verir. Bu ses belki bir tehlikeyi, belki bir müjdeyi veya sıradan herhangi bir ihtarı haber verecek nitelikte olabilir. Yolda yürüyenin, psikolojik olarak kendini bu sese muhatap hissedip mukabelede bulunması, hem kendisine karşı hem de seslenene karşı, her üç ihtimale göre ya bir borçtur ya bir saygıyı ifade eder ya da menfaat icabıdır. Böyle bir hitaba muhatap olan insan, önce kendisine seslenilip seslenilmediğini kontrol eder, bunu anladıktan sonra da muhatabının isteğine göre tavır alır...

Bu benzetmede kastettiğim, yolda yürüyenin tüm insanlar, hitap edenin ise Hz. Peygamber olduğudur. Bizler bir yolculuğa çıkmışız, bu yol üzerinde bize hitap eden (veya inancımıza göre bize tebliğle/hitapla görevlendirilen) peygamberler var. Bizler de, insanlık, medenîlik ve şahsî hak ve saygı gereği bize hitap eden (hitabeti bizi konu edinen) bu seçkin insanlara karşı, icabettiği tarzda mukabelede bulunmamız gerekmektedir. Farzediniz ki, bu zatlar peygamberler değil de, sıradan insanlar veya toplumun aydınları veya önderleri..., biz yine de onlara karşı, "bu insan bana ne diyor?" veya "bu insan benden ne istiyor?" diye sormaktan kendimizi alamayız/ almamalıyız. Peygamberlerin Allah tarafından görevlendirildiğini kabul etmeyen kişilerin dahi, insanlık ve medeniyet namına peygamberleri dinlemesi ve onlara kulak vermesi gerektiği inancındayız. Burada söylemek istediğim birinci şey; peygamber denen üstün insanlar bize hitap etmekle görevlidirler ve onlara kulak vermek bir insanlık borcudur/mükellefiyettir.

Bu çalışmadan maksadımız, kimseyi yargılamak, hele hele İslâm'ı anlamak ve ortaya koymak için bütün güçlerini sarfeden hatta hayatlarını cidden ortaya koyan insanları yargılamak hiç değil. Onların çabalarını örnek alarak İslâm'ın yaşanır bir din olarak takdim edilmesine, onlar gibi katkıda bulunmaktır. Maksadımız, 14 asırlık kültür birikimimizi reddetmek değil, onların üzerine ve onlardan yola çıkarak, Kur'ân ve sünneti anlama çabasıdır. Çünkü ilim, birbirinin üzerine bina edilmekle yükselen katlar gibi medeniyet oluşturur, fayda ifade eder. Yoksa edindiğimiz fikirlerin gökten indiğini iddia etmek istemiyoruz. Nasıl sevinçler paylaşılınca

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

büyür, üzüntüler paylaşılınca azalırsa, fikirlerin de paylaşılmakla hem daha olgunlaşacağı, hem daha iyi anlaşılacağı, hem yanlışlıktan korunacağı hem de daha faydalı ve pratik hale geleceğine olan inancımızı tahakkuk ettirmek istiyoruz. Bizim burada gerçekleştirmek istediğimiz şey sadece, sırf tarihî malzemeyle yola çıkıp ilerlemekten ziyade,[1] fıkıh, hadis, tefsir vs. ilimlerini de dikkate alarak/mezcetmeye gayret ederek, İslâm tarihinin ilk dönemlerini tenkitçi bir gözle incelemek olacaktır. Çünkü biz, İslâmî ilimlerin, özellikle kavram ve hükümlerin verilip, değerlerin ortaya konduğu bağlamlarda, birbirlerinden -araştırmalardaki ihtisaslaşma dışında- ayrılmaması gerektiğine inanmaktayız.

Peygamberler hakkında ikinci olarak düşünmemiz gerekli olan husus, "onların bizden ne istedikleri" ve "isteklerini nasıl ifade ettikleri?"dir.

Her şeyden önce peygambere inanmanın yolunun Allah'a olan imandan geçtiği ve ondan sonra geldiği, Allah'a ve dine inanmayan kimselere, peygamberlerin getirdiklerini söylemenin gereği olmadığı açıktır. Meselemiz peygamberlik müessesesini ortaya koymak olmadığı için bu hususu geçmekte yarar görüyoruz, ancak "kulu ile irtibat kurmak isteyen" Allah'ın, bu iş için peygamberleri vasıta seçtiğini[2] söylemek kaçınılmaz olacaktır ve buradan hareketle de, onların bizden istediklerinin "Allah'ın istediği" olduğu[3] sonucunu da rahatlıkla çıkarabiliriz. Yani peygamberler Allah'ın elçileri olmaları hasebiyle bize, "Onun isteklerini, emir ve yasaklarını ve kulları olarak bizden beklediklerini"[4] duyuruyorlar. Onlar, kendileri adına bir şey istemedikleri[5] gibi, Allah adına yaptıklarında da, herhangi bir ilave ve yanılma da söz konusu olmamalıdır, bunlar, peygamberlerin peygamberlik sıfatlarındandır.

"Onlar isteklerini, bize nasıl ifade ediyorlar?" sorusunun cevabını aramak, bir yandan "bizim peygambere muhatap oluşumuzun alanları"nı, diğer yandan, "peygamberin de bize karşı müdâhil olduğu alanları"nı, nâslar ve tarihî bilgilerimizle ortaya koymak gibi bir vazifeyle bizi, karşı karşıya bırakmaktadır. Şüphesiz bu bilgileri alabileceğimiz "tarihî vesikaların taşıdıkları fikrî izler çoğunlukla semboldür; çünkü fikrî iz, vakıanın kendisi olamaz. Bu iz, vakıayı görmüş olanın zihninde kalmış olan belki doğrudan doğruya bir intibâ bile değildir; bu iz vakıanın, onu görmüş olanın zihninde bıraktığı intibâın itibârî bir nişânesidir. Bundan dolayı, yazılı vesikaların maddi vesikalar (kitabe, sikke, yapı, eser vs.) gibi, bizzat değerleri yoktur; onların ancak, karışık ve çözülmesi güç zihnî muamelelerin nişaneleri olarak değerleri olabilir."[6] Bunları derken vesika olarak her yönden "lâ raybe fîh" (kendinde hiçbir şüphe yok) olan Kur'ân'ı uzak tutarız, ama hadislerin

---

[1] İslâm tarihçileri genelde böyle yaptıkları gibi, Hz. Peygamber'i anlama çabalarını içerdiği düşünülen bazı araştırmalar da çoğunlukla böyle olmuştur.
[2] Enfal, 8/24; Mu'minûn, 23/23-4 vb.
[3] Mâide, 5/67; Hûd, 11/57; Ahzâb,33/39
[4] Nahl, 16/36; Hac, 22/67; Mu'minûn, 23/23; Sebe, 34/46-7
[5] Furkân, 25/57; Sebe, 34/47; Sa'd, 38/86
[6] Ch. V. Langlois ve Ch. Seignobos, Tarih Tetkiklerine Giriş, çev.: Galip Ataç, İstanbul, 1937, s. 60

aynı değerde görülmesi mümkün değildir.[7] Fakat buna rağmen gerek Kur'ân'ın gerekse hadislerin anlaşılabilmesi için, daha sonra, "yazılı olan vesikadan (yakın veya) uzak bir zamanda o vesikanın sebebi olmuş olan bir vakıa üzerine netice çıkarmak, yani o vesikayı o vakıaya bağlayan münasebeti bilmek için vesikayı meydana getirmiş olan aradaki sebeplerin hepsini sırasıyla yeniden kurmak lazımdır. Vesikayı yazanın, müşâhede ettiği vakıadan başlayarak bugün gözümüzün önünde duran yazılı vesikaya kadar, yaptığı işlerin hepsini zincirleme olarak düşünmeye lüzum vardır."[8]

Kanaatimize göre, inanç esaslarımızı oluşturan bilgilerden tutunuz da, şu anda din namına edindiğimiz -bizzat Kur'ân'ın kendisi dahil- hemen her bilgi, tarihî ve tarihçinin malzemesi olmaktan hâlî değildir. Tarihçiler, kimyacılar gibi vakıa üzerinde doğrudan müşâhede şansına sahip olamadıkları gibi, kullandıkları vesikalar da tamamı tamamına uygun vakıaları göstermezler. Olayı kaleme alan veya anlatan "şâhit" bile, tarihçi için "müşâhedeci", "şâhitlik" ise "müşâhede" olmaktan öte olamaz.[9] Fakat bir olay üzerindeki, tarihî şâhitlik, ilmî müşâhededen haylice ayrıdır. "Müşâhedeyi yapan", sabit kaidelere göre çalışır ve tamamı tamamına tespit edilmiş bir dilde yazar.[10] Bunun aksine olarak "şâhit" usulsüz bir müşâhede yapmış ve kat'iliği olmayan bir dilde yazmıştır.[11] Hadislerin muhtelif metinlere sahip olmalarının buradan gelmiş olması gerekmektedir. Diğer yandan cerh ve ta'dili çok aşan bir tarzda o devrin ve ravilerin psikolojilerinin de modern psikoloji ve sosyal-psikoloji yardımıyla ortaya konması, bizim için cidden zaruret arzetmektedir. Çünkü Fazlur Rahman'ın dediği gibi, "bizim ilk kuşaklarımız, Kur'ân'ın öğretisine ve Hz. Peygamber'in sünnetine durgun bir şey olarak değil de, fakat farklı farklı sosyal

---

[7] Hadis Usûlü ilminin ortaya çıkış gerekçesi bile budur. Hayri Kırbaşoğlu, "Hadis İlminde Metodoloji Sorunu", Sünnetin Dindeki Yeri, Haz.: İ. Lütfü Çakan vd., İstanbul, 1997, Ensar Neşriyat, s. 395-461

[8] Ch. V. Langlois ve Ch. Seignobos, s. 61

[9] Buradaki ifadeler şöyle anlaşılmalıdır: "Hadisenin doğrudan doğruya müşahedesi bilgi maddesinin kendisini veren biricik kaynaktır. Fakat, tek bir insanın, zamanında olagelen, tarihsel hadiseden göz ve kulağıyla şahidi olabileceği kısım -herkesin vaziyetine göre- çok mahduttur. Bizzat yaşanmış olan hadisenin doğrudan doğruya hatırlanması da öncekinden hemen ayrılmaz. Çünkü tarihsel maddenin yalnız bir defa görülmek gibi garip bir hususiyeti vardır ve her görülen hadise, olup bittikten ve duyularımızla kavranmaktan uzaklaştıktan sonra ruhumuzda ancak bir hafıza tablosu olarak kalır. Doğrudan doğruya görüş ve hatırlayış tabiatıyla bir fotoğraf gibi aslına sadık olarak sabit kalmaz. ... (Bir) vakanın türlü müşahitler tarafından muhtelif şekilde görüldüğü ve telakki edildiği inkar götürmez bir hakikattir. Çünkü psikolojik ameliyelerin bizim ruhî kabiliyetlerimize, tasavvur, muhakeme ve istintaçlarımıza yapacağı tesirin derecesi bizim ruhî kabiliyetlerimize, duyularımıza, mizacımıza tabiidir. Çünkü, bu istidâtlar ferdîdir ve ferdin kabiliyetine, içinde bulunduğu şartlara göre değişir." Ernest Bernheim, **Tarih İlmine Giriş**, çev: M. Şükrü Akkaya, İstanbul, 1936, s. 98.

[10] Yazarın ifadelerinden burada, "şâhit"in gören; "müşahit"in ise gözlem eden manalarına geldiği anlaşılmaktadır.

[11] Ch. V. Langlois ve Ch. Seignobos, s. 62-3

adetler arasında hareket eden, ve hem de yaratıcı bir biçimde hareket eden, bir şey olarak baktıkları şüphesizdir."[12]

Hz. Peygamber bizden ne istiyor, bizden ne bekliyor veya o hangi yönleriyle bize örnektir? Hz. Peygamber'in örnekliği ve hayatının hayata geçirilmesi açısından meseleye bakıldığında, günümüzde, eskinin/geleneğin önümüze yığdığı problemlerden dolayı, "sünnet" hakkında iki "aşırı görüş" karşımıza çıkmaktadır: Biri, Hz. Peygamber'in "her yaptığı ve dediğinin" sünnet olduğu;[13] diğeri ise, Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sadece "Kur'ân'ı getirmek ve onu insanlara tebliğ etmek"ten ibaret bir "postacılık" görevi olduğu"[14] şeklindedir. Bize göre, gerçekten aşırı olan bu iki uçtan birincisinin, "fanatik-ifrat", ikincisinin ise "tutarsız-tefrit" olarak adlandırılması mümkündür. Bu hususun müstakil bir çalışma konusu olduğunu, bu hususta çalışmalar yapıldığını ve yapılmakta olduğunu belirttikten sonra, meselenin bugün "sünnetin bağlayıcılık sahası"nı ortaya koyma aşamasında irdelendiğini ve İlahiyât camiasının, önceki birçok alimin yaptığı gibi, şu anda böyle bir çalışmaya girdiğinin sevindirici olduğunu vurgulayalım.[15]

Buraya kadar söylediklerimizin dikkate alınması şartıyla, Resulullahı anlamak için şu soruya ciddi bir şekilde cevap verilmesi gerektiğine inanıyoruz:

İslâm'ı anlamakla mükellef olan bizler, acaba İslâm'ı Resulullahın ve ashabının yaşadığı gibi mi yaşamalıyız? Yoksa, Resulullah ve ashabı, "bugün olsa İslâm'ı nasıl yaşarlardı?" diye sorup, buna aldığımız cevabı mı İslâm diye yaşamalıyız? Biz, kendi tercihimizi -çoğunluğun yaptığı gibi- ikinci maddeden yana koyduğumuzu söylemekle birlikte, bugün çevremizde birinci maddenin iddiacısı olan birçok kimsenin varlığını müşâhede ettiğimiz için, birinci maddeyi yaşayan Resulullahı, günümüze taşıma çabalarına örnek vermekle söze başlamak istiyoruz.

Öncelikle, "dini, Hz. Peygamber ve ashabı gibi yaşayıp yaşayamayacağımızı" sormamız gerekiyor. Birçok kişi, "İslâm'ı onlar gibi yaşamanın mümkün olamayacağını" söylemektedir. Buna gerekçe olarak da ashabı öven ayet ve hadisler öne sürülmektedir. Birileri bunlara, "onlar gibi İslâm'ı yaşayamayacaksak, "İslâm bir ütopyadır", "çağdışıdır" veya "bugün yaşanamayacak olan bir tarz ise reddedilmesi gereken bir dindir" diyebilir. Biz bu çıkışları dikkate alarak ve de İslâm'ın öyle olmadığını ortaya koymaya çalışarak, Hz. Peygamber'in ve dinin, nasıl anlaşılması gerektiğine değineceğiz. Çünkü din, bir anlayış ve bu anlayışın hayata geçirilişidir; anlayışlarda, isabetli olma yani naslardaki murad-ı ilâhîyi anlama ve ortaya koyma noktasından mevzuya bakmanın gerekli olduğuna kanaat beslemekle birlikte, gerek

---

[12] Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, Ankara, 1995, s. 194-5

[13] Çünkü sünnetin tarifinde gördüğümüz, "Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirler"inin sünnet olması, böyle anlaşılmaktadır. Nitekim sahabeden İbn Ömer ve Enes b. Malik'in de böyle düşündüğü anlaşılmaktadır.

[14] Bir kısım Mutezilî, Mahmud Ebu Reyye, Edip Yüksel vb.

[15] Yakınlarda yapılan ve tebliğleri basılan, "Sünnetin Dindeki Yeri" konulu Sünnet Sempozyumunda sunulan birçok tebliğ ve yapılan müzakerelerden bunu vurgulayanların bulundukları görülmektedir. (Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul, 1997, Ensar Neşriyat)

Hz. Peygamber ve sahabenin, gerek müçtehitlerimizin ve gerekse daha sonraki alimlerimizin, **kendi dönemleri gereği** ortaya koydukları anlayışlar, bizzat "din" olarak algılanmakta ve bu anlayışların "Allah'ın biricik muradı" imiş gibi takdim edilmeye veya öyle dayatılmaya çalışıldığını müşahede etmekteyiz.

Meseleye sahabeyle ilgili ayetlerle girmek istiyoruz: Kur'ân-ı Kerim'deki, "İşte böyle! Biz sizi, insanlar üstüne şahit olasınız, resûl de sizin üstünüze şahit olsun diye, orta yolu izleyen bir ümmet yaptık." (Bakara 2/143), "O müminler ki, kendilerine yara isabet ettikten sonra bile Allah ve resulün çağrısına cevap verdiler. Onların içinden, güzel işler yapıp takvaya sarılanlara büyük bir ödül vardır. O müminler ki, insanlar kendilerine, "halk size karşı bir araya gelmiş, korkun onlardan" dediklerinde, bu onların imanını artırdı da şöyle söylediler: "Allah bize yeter. Ne güzel vekîldir O." (Al-i İmrân 3/72-3), "Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiyi güzeli emredersiniz, kötü ve çirkinden alıkoyarsınız." (Al-i İmrân 3/110), "O inanıp hicret edenler, Allah yolunda cihad edenler, o barındırıp yardımcı olanlar var ya, gerçek müminler işte onlardır. Bir bağışlanma var onlar için, bol bir rızık var." (Enfal 8/74), "Muhacirlerden ve ensardan ilklerle, güzel düşünüp güzel davranmada onları izleyenler var ya, Allah onlardan razı olmuştur; onlar da O'ndan razıdırlar." (Tevbe 9/100), "Andolsun. Allah, müminlerden o ağacın altında sana beyat ettikleri sırada hoşnut olmuştur. Onların gönüllerindekini bilmiş, üzerlerine huzur ve sükûn indirmiş ve kendilerine yakın bir fetih nasip etmiştir." (Feth 48/18), "...Sizin, fetihten önce infakta bulunan ve çarpışmaya gireniniz, bunu yapmayanlarla aynı değildir. Onlar, derece yönünden fetihten sonra infakta bulunup çarpışmaya girenlerden çok daha üstündür. (Hadîd 57/10), "Sözü edilen o mallar (ganimet), göçmen yoksullar içindir. Onlar ki, yurtlarından çıkırılıp mallarından yoksun bırakılmışlardır; Allah'tan bir lütuf ve bir hoşnutluk peşindedirler; Allah'a ve Resulune yardım ederler. İşte onlardır özü-sözü doğru olanlar. Onlardan önce yurda konmuş ve imana sarılmış olanlar, kendilerine hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden ötürü içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendilerinin ihtiyaçları olsa bile, ötekileri kendi nefislerine tercih ederler. Nefsinin cimriliğinden/doymazlığından korunanlar, kurtuluşa erenlerin tâ kendileridir. Onlardan sonra gelenler de şöyle derler: "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş kardeşlerimizi affet; kalplerimizde inananlara karşı bir kin bırakma! Rabbimiz sen çok şefkatli, çok merhametlisin." (Haşr 59/8-10), "Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a yönelin. Umulur ki, Rabbiniz çirkinliklerinizi ve günahlarınızı örter ve sizi altından ırmaklar akan cennetlere yerleştirir. O gün Allah, Peygamberi ve onunla birlikte inananları utandırmayacaktır. Onların ışığı önlerinden ve sağ yanlarından koşup gelir..." (Tahrîm 66/8) ayetleri ve diğer birçok ayet[16] ile, Hz. Peygamber'in, "ümmetimin en hayırlıları benim muasırlarımdır, sonra onları takip

---

[16] Ayrıca bkz.: Bakara 2/218, Al-i İmrân 3/195, Tevbe 9/19-22, 117, Nahl 16/41-2, Feth 48/29 vs.

edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir.",[17] "Allah benim ashabımı, enbiya ve mürselin müstesna olmak üzere ins ve cinnin tamamına tercih buyurmuştur.",[18] "ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz"[19] şeklindeki hadisleri ve diğer birçok hadis, **sahabenin "sahabe olmakla üstünlük vasfını kazandığı" veya "ümmetten bir kısmının Hz. Peygamber zamanında yaşamak ve İslâm'la ilk şereflenmekle bütün ümmetin en üstünü olma vasfını kazandıkları"** şeklinde anlaşılmıştır.[20]

Böyle bir kanaati paylaşan veya Hz. Peygamber'in böyle bir kanaatte olduğunu -bilhassa hadisler şeklinde- ortaya koymaya çalışanlara karşı biz, "ya bu hadislerin asr-ı saadete duyulan özlem ve hayranlığın ifadesinin bir tezahürü olarak uydurulduğunu veya aşağıda ifade etmeye çalışacağımız anlayış ekseninde tevil edilmesi gerektiğini" söylemek istiyoruz.

Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan problemlerde, sahabenin tutumundan dolayı "sahabeye gelecek tenkidin Kur'ân'a da gelebileceği" iddiasıyla geliştirilen "sahabe dokunulmazlığı" tarzındaki geleneksel anlayışı[21] irdeleyerek mevzuya girmek istiyoruz.[22]

Yukarıda zikrettiğimiz, "sizin en hayırlınız..." hadisine, "hayırlılar"ın çağını tespit için tarihî süreç açısından göz atacak olursak şu tasnifleri görürüz: İslâm tarihinin ilk yılları, **fıkıh tarihi** açısından "sahabe, tâbiun, müçtehit imamlar ve taklit devirleri" olarak sınıflandırılmıştır. Bu taksimat **hadis tarihi** açısından, "sahabe, tâbiûn ve etbauttâbiîn devirleri" şeklinde yapılırken; **mezhepler tarihi** açısından "siyasî mezhepler (Şiîlik ve Haricîlik) ve itikadî mezheplerin (Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie, Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Selefiyye) teşekkül devirleri" olarak sınıflandırılmaktadır. Tabii bu taksimlerden herbirinin alt taksimatları da yapılmakla

---

[17] Buhârî, Sahîhu'l- Buhârî I-VIII, Fedâilu Ashâbi'n- Nebî, 1. bab, IV,189; İstanbul, ts., Mektebetu'l- İslâmiyye, Müslim, el-Câmi'u's- Sahîh I-VIII, çev.: Ahmed Davutoğlu, İstanbul, 1988, Kitâbu Fedâili's- Sahâbe, 52. bab, hadis no: 210, VII,470 vd.

[18] el-Heysemi, Nuruddin Ali b. Ebûbekr, Mecma'u'z- Zevâid ve Menba'u'l- Fevâid I-X, Beyrut, 1967, X,16

[19] **İbnu'd- Deybâ, Teysîru'l- Vusûl ilâ Câmi'i'l- Usûl min Hadîsi'r- Resûl I-IV**, Kahire, 1388/1968, III,302, 3. bâb, Fedâilu' s- Sahabe; el-'Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, **Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l- İlbâs I-II**, Beyrût, 1408/1988, 3. baskı, I,132 (381 nolu hadis); M. Yusuf Kandehlevî, **Hadislerle Hz. Peygamber ve Eshabının Yaşadığı Müslümanlık I-V**, çev.: Ahmet M. Büyükçınar ve diğerleri, İstanbul, 1980, 4. baskı, I,28

[20] Hadis Usûlü kitaplarının "Sahabe"ye tahsis edilen kısımları.

[21] Sahabeye tahsis edilen her eserde veya eserlerin ilgili bölümlerinde hatta hadis ve usûl-i hadis ve kelâm kitaplarında bile böyle olduğu görülür.

[22] Bir başka açıdan da, bütün tatbikatlar göz önüne alınınca, bunların örnek olduğuna dair kanaat beslemekteyiz: "Andolsun, biz bu Kur'ân'da insanlar için her örnekten nicelerini sıraladık. Ama insanların çoğu inkardan başka bir şeyde diretmediler." (İsrâ, 17/89); "Andolsun biz bu Kur'ân'da insanlar için her türlü örneği değişik ifadelerle gözler önüne koyduk. İnsan ise varlığın, tartışmaya en çok tutkun olanıdır." (Kehf, 18/54)

birlikte,[23] çoğunluğunun sınır ve dönemlerinin tespitinde de açıklık ve kesinlik olmaması göze çarpmaktadır. Dikkat edilirse her bilim dalı, tarihî dönem ve nesilleri kendi sahaları açısından tasnife tabi tutmuş, **hadisçiler**, devirleri, daha çok hadislerin rivayet, tedvîn ve tasnif edilmesi açısından incelerken, **fıkıhçılar** da hukuk tatbikatları açısından meseleyi ele almışlardır. **İslâm tarihçilerine** gelince, onlar da tasniflerini daha çok "siyasi otoriteler" açısından yaparak, "Hz. Peygamber devrini Asr-ı Saadet diye anarken, daha sonraki devirleri Hulefâ-i Râşidîn devri (ki, bu ismin verilmesinde de bir hadiste geçen "râşid halifeler" ifadesi[24] mülhemdir), Emevîler devri ve Abbasîler devri" şeklinde tasnif etmişlerdir. Biz, "bu tasniflerde yanlışlık veya noksanlık vardır veya tasnifler yeniden gözden geçirilmelidir" gibi bir tahlile girişme işini tavsiye etmekle birlikte, bunu sahanın yetkililerine bırakarak, yukarıdaki hadisi şerifi, tarihî tasnif açısından anlamaya çalışalım.

Hz. Peygamber döneminde emareleri görülmekle birlikte, onun titizliği ve otoritesi sayesinde tesir icra edemeyen "cahilî" adetler ve bunlardan özellikle "asabiyye" duygusu, Hz. Peygamber'den hemen sonra "Sakîfe Avlusu"ndaki Hilafet tartışmalarında kendisini göstermiştir. Bu, o esnadaki tartışmalar sırasında halifenin, "muhâcirden olması", "ensârdan olması" veya "aynı anda hem onlardan hem de onlardan iki otoriteli olması" veya "münâvebeli olarak her iki gruptan olması" şeklinde Hz. Peygamber zamanında pek de zararı olmayan "muhâcir-ensâr" grupları olarak tezahür etmiştir.[25] Oradaki bu tezahürün ve sonuçta Hz. Ebubekr'in hilafetinin ensar tarafından desteklenmesinin altında, az da olsa kökü gerilerde kalması gereken Evs-Hazrec ile Kureyş ve diğer kabilelerin rekabeti/çatışması sezinlenmektedir. Bunu, Ensârî Sa'd b. 'Ubâde'nin Hz. Ebûbekr'in hilafetine rıza göstermeyip, ona biat etmeme şeklindeki bir tepkiyle ortaya koyduğu görünmektedir. Bu tartışmalar esnasında "hilafet hakkının Kureyşli olanlara mahsus olması gerektiği" hususunda daha sonraları hadis olarak ifade edilen rivayet,[26] aşağıda benzer açıklamaları yapılacak olan Emevî-Hâşimî kavgası ve bunların diğer kabilelerle olan rekabetinin bir uzantısı olmalıdır. Kaynaklarımızda her ne kadar Hz. Ebubekr'in, bu sözü hadis olarak zikrettiği ifade edilmemekteyse de, o, sonraları hadisin yorumunda ortaya konan manayı ifade etmiş,[27] fakat kaynaklara daha sonra hadis diye yansımıştır.[28] M. Sait Hatipoğlu'nun çalışmasında ortaya koyduğu şekilde nasıl "ırkçılığı" Hz. Peygamber'e yakıştıramıyorsak; "Ey Kureyş cemaati! Müslüman olup nefislerinizi Allah'ın azabından koruyunuz! Yoksa ben, Allah'ın azabından hiçbir şeyi sizden

---

[23] Örnek olarak bkz.: Bkz.: Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi Giriş, İstanbul, 1981; W.M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev.: R. Fığlalı, İstanbul, 1981; ve Hür İrade ve Kader, çev.: Arif Aytekin İstanbul, 1997

[24] Ahmed b. Hanbel, Müsned I-VIII, IV,126

[25] İlgili tartışmalar için bkz.: Taberi, Târîhu'l- Umem ve'l- Mulûk I-XIII, Beyrut, 1407/1987, Dâru'l- Fikr, IV,22 vd.; İbnu'l- Esîr, İslâm Tarihi (el-Kâmil fî't- Târîh) I-XII, çev.: Ahmet Ağırakça vd., İstanbul, 1985, II,298 vd.

[26] Buhârî, Kitâbu'l- Menâkıb, 2. bab, IV,155 vd. (Tecrîd Ter.: IX,217 vd.); Müslim, Kitabu'l-İmâre, 1. bab, VI,7 vd.

[27] Taberi, IV,25; İbnu'l- Esîr, II,300

[28] Bkz.: Hadis ve Kelam kitaplarının "İmamet ve Emaret" bahisleri.

men edemem. Ey Abd-i Menaf Oğulları! Sizden de, Allah'ın azabından hiçbir şeyi def edemem. Ey Abbas ibn Abdilmuttalib! Senden de Allah'ın azabından hiçbir parçasını men edemem. Ey Resulullah'ın babası hemşiresi Safiyye! Senden de Allah'ın azabının bir kısmını olsun def edemem. Ey Muhammed kızı Fatıma! Malımdan ne dilersen iste, (veririm, fakat) Allah'ın azabından bir parçasını bile senden def edemem.",[29] ve "Ey Fatıma! Baban peygamberdir, diye sana ahirette iltimas geçileceğini zannetme, seni kurtaracak olan, ancak amelindir"[30] diyen bir peygamberin herhangi bir gruptan yana tavrını koyması bize pek uygun görünmemektedir. Yani mezkur hadisleri zikreden **Hz. Peygamber'in, kıyamete kadar gelecek bütün ümmetin içerisinde "ashaba sırf çağdaşları olduğu için herhangi bir üstünlük vermek"** şeklinde bir niyetinin olabileceğini düşünemiyoruz.

Hz. Peygamber'in, bu hadisi söylerken yukarda verdiğimiz tasnifteki gruplardan hangisini kastettiği de belli olmamaktadır. Sahabenin büyüklerinin de aralarında bulunduğu kişilerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadığı olayların birçok açıdan tahlile tabi tutulması mümkün olmakla beraber,[31] Hz. Osman döneminde başlayan "asabiye"nin, Emevî devletini doğurduğunu rahatlıkla görebiliriz. Sonraki olaylar, çoğunlukla etki-tepki şeklinde gelişmiş ve müslümanlar belli bir muhalefet geleneği dahi geliştiremeden[32] ya "kanlı isyan" veya "kayıtsız itaat" anlayışını benimsemişlerdir.

Acaba Hz. Peygamber yukarıdaki hadisiyle, Hz. Ömer'in vefatından önce, şahsiyetlerine şu şekilde son derece incelikle işaret ettiği kişileri mi kastediyordu? Hz. Ömer yaralanmış yatağında yatarken, kendisinden "yerine birini halife atamasını" isterler ve bu iş için birilerini teklif ederler. Teklif edilenler arasında yer alan Hz. Osman için, "bir hayli yumuşaktır ve onda asabiye vardır, kavim ve akrabasına düşkündür." der. Hz. Ali için de, "biraz şakacı ve halifeliğe karşı hırsı olmakla beraber, bu işi, yine de hakkıyla en iyi onun yapabileceğine inandığını" söyler. Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın, "hiddetli (şidde), kaba (ğilza) ve savaşçı olduğunu (raculun harbun)" öne sürer. Abdurrahman b. 'Avf için, "iyi bir adamdır, ama zayıf ve bu halkın kibirlisidir (Fir'avnu hâzihi'l- umme)" der. Zübeyr b. 'Avvâm için, "razı olunan bir mümin, fakat ticaret adamı ve kızgınlığını örten (kâfiru'l- gadab)" der. Talha b. Ubeydullah için, "süslü elbiseler giyer, süslü gezer, kibir ve gururludur,

---

29 Buhârî, Kitâbu'l- Vasâyâ, 11. bâb, III,191 ve Kitâbu't- Tefsîr, 26. sure, VI,16, (Tecrid Ter., VIII,219); Nesei, Sünen, Kitâbu'l- Vasâyâ, 6. bâb,; Dârimî, Sünen, Kitâbu'r- Rikâk, 23. bâb,

30 Ayrıca bkz.: "Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki,) bana, ilahınızın sadece bir ilah olduğu vahyolunuyor. Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiç bir şeyi ortak koşmasın." Kehf, 18/110

31 Mesela Ahmet Akbulut'un, "Sahabe Devri Siyasi Olaylarının Kelamî Problemleri Tesirleri" (İstanbul, 1992) adlı çalışması, meselenin kelami problemlere (daha çok kadere) olan tesirini tahlile tabi tutan bir çalışmadır.

32 Bizce bunun sebebi, daha önce, özellikle Hz. Peygamber devrinde, böyle bir dahilî/iktidar mücadelesini kendi aralarında yaşamamış olmalarıdır.

halife olsa yüzüğünü, karısının parmağına takar." diye söyleyerek o anda bunlardan birini halife tayin etmek istemez. Bu arada, "oğlunu (Abdullah b. Ömer) halife tayin etmesini" isteyen birini de, "bir haneden bir kurban yeter, ben kendi hesabımı verdim mi ki, bir de oğlumun hesabını vereyim?" şeklinde iyice azarladığını da ifade etmek isteriz.[33] Sahabenin büyüklerinden olan bu zatların, halife seçiminde şura olarak görev yaptıklarını, şuranın çalışması ve sonuçlarını ve bu zatların hayat çizgilerindeki kırılma ve yanılmaları başka bir çalışmaya havale etmek istiyoruz. Ancak bununla ifade etmek istediğimiz, bu şerefli zatları karalamak, küçültmek ve onlar hakkındaki itimadı sarsmak değil, onların beşer olduklarını göz önüne sererek, onların nasıl anlaşılması gerektiğine dair yaklaşımları tartışmaktır.

Yoksa mezkûr hadisten kastedilen, Hz. Peygamber'in torunlarını şehit eden sahabe çocukları mı? Yoksa ashabın ve tabiinin de içinde yer aldığı dönem olarak Emevîler mi, yoksa belli bir süreye kadar (mesela hadiste "benden sonrakilerin takipçilerinin takipçileri diye kastedilen) Abbasîler midir?

Hz. Allah'ın Nemrud ve Ebû Leheb gibi şahıslarla, peygamberlerin şahıslarıyla veya ashabın şahsıyla uğraşması bizce muhal olup, bütün bunları muhtevî ayet ve hadis telmihlerinde gözetilen, "onlardaki zihniyetin ve iyi veya kötü sıfatların öne çıkarılması"dır. Ayet ve özellikle hadislerin şekillerini taklitten öte gidemeyen (şekilcilik = formalizm) müslümanlar, mezkûr ayet ve hadislerin de şekillerine takılmışlar ve bu yüzden de önlerine sahabeyi tabu olarak almak mecburiyetinde kalmışlardır. Kısaca demek istediğimiz, **sahabe için olan üstünlük, Hz. Peygamber zamanında yaşamakla değil, taşıdıkları misyon ve sıfatları sebebiyledir.**

Sahabenin dini anlayışları, birbirlerine bakışları hatta Hz. Peygamber'i anlayışları, sanki hiç dikkate alınmamış gibi, (takva anlayışı ile olacak herhalde) İslâm'a ters bir anlayış geliştirilmiştir. Çünkü insanların Allah katında değerli olması, peygamberlerin zamanında yaşamasıyla değil, Allah'ın emir ve yasaklarına uyması,[34] imanı ve salih ameli[35] ve bilgiye ulaşıp[36] bildiğini yaşamasıyladır.[37] Çünkü halife olarak yaratılışı[38] açısından bütün insanlara tanınan "kulluk", imkan ve potansiyel bakımından herkes için eşittir. Aksi bir düşüncenin, Hz. Allah'ın adalet ve merhametine ters düşeceği açıktır. Çünkü kullarından eşitlik ve adaletle

---

[33] İbn Kuteybe ed-Dineverî, el-İmâme ve's- Siyâse I-II, tah.: Muhammed Zeynî, Beyrut, tsz., I,28-9. Benzer ifadeleri kullanan İbn Sa'd da aynı rivayetleri şu şekilde görüyoruz: "Ey Ali, eğer halife olursan, Abdulmuttalib (Hâşim) Oğulları'nı halkın tepesine bindirmeyeceksin. Ey Osman, sen de Ebû Mu'ayt Oğulları'nı halkın tepesine bindirmeyeceksin. Ey Abdurrahman (b. 'Avf), Yakınlarını halkın tepesine bindirmeyeceksin. (III,343 vd). Benzer ifadeler için ayrıca bkz.: Taberi, V,183; İbnu'l-Esîr, III,72

[34] Hucurât, 49/13

[35] Beyyine 98/7

[36] Enbiyâ 21/7, Zümer 39/9

[37] Saff 61/2

[38] Bakara 2/30

davranmasını isteyen Adil Allah'ın[39] kendisinin, buna ters davranması nasıl düşünülebilir? Meselenin Hz. Peygamber açısından değerlendirilmesinin de aynı şeyi ortaya koyacağına, aksi bir düşüncenin, onun ırkçılık ve kayırmacılık yaptığını kabul etmek anlamına geleceğine yukarıda temas etmiştik.

Girişte "dini, Hz. Peygamber ve ashabı gibi yaşayıp yaşayamayacağımızı" sormuş ve buna, "İslâm'ı onlar gibi yaşamanın mümkün olamayacağını" söyleyenler bulunduğuna değinmiştik. Mevzumuza tekrar bir soruyla dönmek istiyoruz: "Acaba Hz. Peygamber ve ashabı gibi yaşamak zorunda mıyız? Yani İslâm, Hz. Peygamber ve ashabının yaşadıklarının şekli midir? yoksa onların arkasında yatan ruh ve evrensel prensip midir?

Bu sorunun cevabını arayanların fikirleri, "müteâl ilahî kaynağa refere edilmesine rağmen, gerek dilin yumuşak ve geçirgen bir doku oluşu, gerekse çözümleme ve metne anlam kazandırma konumundaki insanın sürekli değişim içinde bulunması karşısında, iman alanı ile, buna dayalı ahlakî tavırların müstekar bir zemine oturtulması elzem bir husustur. Bu nedenle, metindeki cevapların okunması ve vakaya dönük değer ifadelerine dönüştürülmesi esnasında, imanî ve ahlakî bir bilinç yapılanmasını amaçlayan, bu nedenle de, "hiç değişmeyecek-mutlak olan" konularla, Kur'ân'da ve sahih haberlerde verilmiş genel ilkeler doğrultusunda "nisbî olarak değişen" alanların belirlenmesi kaçınılmaz görülmektedir."[40] İşte "eskiler/öncekiler"in belirlemiş oldukları bu "alanlar"ın, Allah'ın belirlediği alanlarmış gibi anlaşılması ve hatta bu anlayışın tabulaştırılması, bizce en önemli hatta en başta gelen problem olarak karşımızda durmaktadır. Biz bu tartışmaların, dinî hükümlerin ta'abbudî olanlarından çok mu'allel olanları[41] üzerinde yoğunlaştığının hatırlanması gerektiği kanaatindeyiz. Israrla sünnetle amel iddiasında olanların örnekleri genellikle ibadetlerle ilgilidir, çünkü bu örnekler tezlerini ispat için daha etkili ve ikna edicidir. Halbuki, tartışma ve gündem konuları ibadetlerden çok, sosyal içerikli konulardır.[42] İbadeti Hz. Peygamber gibi yapıp yapmamanın tartışılması uygun olmayabilir ama, giyim-kuşam, yiyecek-içecek, sokak-barınak, savaş-barış, il-ilçe-devlet, şehirleşme, teknoloji, tıp, astronomi, astroloji, pedagoji, vatandaşlık, danışmanlık, şartlara uygun yol gösterme gibi fiil ve tasarruflarının bize örnek olup olamayacağı tartışılmalıdır. Tabii ki, "Hz. Peygamber, hiçbir sıfatla Kur'ân dışında hüküm koyamayacaksa, yani mesela devlet

---

[39] Enbiyâ 21/109, Şurâ 42/15

[40] Sadık Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", İslâmî Araştırmalar, 1996, c. 9/1-4, s. 114

[41] Muhammed Tahir b. Aşur, İslâm Hukuk Felsefesi, çev.:Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, İstanbul, 1996, s. 61 vd.

[42] Sünnetin fonksiyonunu veya Kur'ân-Sünnet ilişkisini inceleyenlerin örnek ve delilleri de çoğunlukla ibadetlere hastır. Mesela: Sünnet, ayetin mücmelini beyan eder; âmmını tahsis eder; mutlakını takyid eder; Hz. Peygamber, sünnet veya hadisle beraber ayet de zikreder; Hz. Peygamber Kur'ân dışında da vahiy alır. Bkz.: Kamil Çakın, İslâmda Hadis ve Sünnetin Yeri, Ankara, 1997; Raşit Küçük, "Kur'ân-Sünnet İlişkisi", Sünnetin Dindeki Yeri, sf. 125-64

reisi, komutan, yargıç, müçtehit olarak Kur'ân'da yer almayan bir hüküm koyamayacaksa, bu yetkinin onun dışında kimseye de verilmemesi gerekir. Halbuki İslâm hukukuna az çok aşina olan herkes bilir ki, bu yetki başkalarına, değişik sıfatları hasebiyle verilmektedir; mesela devlet reislerine, müçtehitlere. Bu noktada, Peygamber haram helal hükmü koyamaz ama, başka değerde hüküm koyabilir, klasik terimlerle söylersek, "Peygamber'in emirleri nedb, nehiyleri kerahat ifade eder." deniliyorsa, o takdirde tartışma, Peygamber'in otoritesi konusundan başka bir konuya kayar. Çünkü İslâm hukukunda hadisle sabit hükümlere genelde haram ve helal denmeyişi, Peygamber'in hüküm koyma otoritesini inkardan değil, hadislerin mütevatir olmayışından dolayı zan ifade etmesindendir. Burada problem sübûtun kat'îliği veya zannîliğidir"[43]

Hatta bize öyle geliyor ki, İslâm'ı Hz. Peygamber ve ashabının yaşadığı gibi yaşayamayacağından endişe edenlerle, dini gericilik gibi görenlerin takıldıkları noktalar da bu hususlarda örtüşmektedir. Yani "din fanatikleri", onların bu tür uygulamalarını bu zamana getiremeyecekleri ve kendileri de o zamana gidemeyecekleri için Hz. Peygamber'i örnek almakta zorluk çekerlerken, "din"i, hayatlarına engel bir ortaçağ uydurması görenler de, maalesef çoğunlukla, "din" olarak bu tür tasarrufları anlamaktalar veya birileri, "din" diye onlara, sürekli bunu anlatmaktadır.

Öyleyse Hz. Peygamber nasıl örnek alınmalı? Bundaki kriter ne olmalı? Şekilci olmaktan öte, ashabın onu anladığı ve hayata geçirdiği tarzda nasıl anlamalı ve hayata geçirmeliyiz? Kısacası Hz. Peygamber'in bu asra taşınma oran ve şekli ne olmalıdır? Şüphesiz, "Hz. Peygamber'in sonsuz sayıdaki muhtemel davranış biçimleri veya stratejiler arasında yapmış olduğu seçimler, vahiyle müdahele edilmediği sürece, isabetli içtihatlar olmaları itibariyle örnektirler. Bu itibarla Kur'ân'ı bütün içeriğiyle dinin cevheri (ed-dîn), Hz. Peygamber ve ilk müslümanların Kur'ân'a yansımayan pratiklerini (sünnet) ise, dinin tarihsel bir formu olarak nitelemek, üzerinde düşünülmesi gereken bir tespit olsa gerektir."[44]

Burada dikkat edilmesi gereken ilk ve en önemli ölçü, bize göre, Hz. Peygamber'in bir insan olduğu[45] ve -ona mahsus olduğu (hasâis) kabul edilenler dışındaki- dinî pratikler ve mükellefiyetler açısından bizden farklı olmadığının[46] iyi bir şekilde idrak edilmesidir. Peygamberlerin "dinî konular dışında hata yapabileceği"ni[47] kabul etmek, peygamberlerin vazife sahalarının tespiti de demektir. "(Kur'ân'da Hz. Peygamber'in doğru kararlarına ait örnekler bulunması), onun bütün peygamberlik yaşamı süresince verdiği kararlar ve izlediği stratejinin -

---

[43] Selahattin Polat, "Hadislerin Kur'ân'a Arzı Problemi", Sünnetin Dindeki Yeri, İstanbul, 1997, sf. 177-85, s. 183

[44] Özsoy, s. 139

[45] Mâide, 5/75; İbrâhîm, 14/10; Enbiyâ, 21/3

[46] En'âm, 6/150; A'râf, 7/203

[47] Hz. Peygamber dinî konularda hata yapmışsa da bu hataları vahiyle düzeltilmiştir: Yine ayrıca dünyevî birçok hususta da hata yapmış veya ashabının istişaresiyle hata yapmaktan kurtulmuştur.

Kur'ân tarafından reddedilmedikçe- Allah tarafından onaylanmış olmasıdır. Bu itibarla, vahyin gözetimi altında bir mücadele yönettiği için Hz. Peygamber'in liderliği Kur'ân'la aynı derecede yol gösterici ve örnektir. Dolayısıyla sünnetin tarihselliğini kabul etmekle birlikte, Kur'ân'ın evrenselliği dogmasından ödün vermeyenlerin, bu görüşlerini Kur'ân ile sünnetin menşe' farkı ile temellendirmeleri -deyim yerindeyse- minderden kaçmaktan başka birşey değildir. Onların göstermeleri gereken, Kur'ân'da yer alan olay ve durumlarla, Kur'ân'da yer almayan (ama sünnette yer alan) olay ve durumlar arasındaki mahiyet farkıdır. Bu elbette Hz. Peygamber'in sünnetinin, Kur'ân'ın ruhuna uygun yegane uygulama modeli olduğu anlamına gelmez. Tam aksine bu, İslâm'ın evrensel mesajının, birle sınırlı olmayan "pratize etme" imkanlarını kaldırabilecek yalınlıkta olmasının bir sonucudur."[48] Bunları söylerken, "dinî sahalarda peygamberlerin söz hakkı var, diğer hususlarda söz söyleme yetkileri yoktur." demek istemiyoruz. Ancak sünnetin geleneksel taksimatından[49] vazgeçilememesinin bir takım problemler doğurduğunu ve taksimat hususunda bu ısrar sürdürülürse, sünnetin daha da problem hale dönüştürülebileceğini vurgulamak istiyoruz. Bunun neticesi olarak, birçok samimi müslüman, İslâm'ı yaşayamamanın verdiği sıkıntıyla dininden uzaklaşmakta, kendini dinine daha iyi verememekte, sürekli günah altında hissetmekte veya samimi olmasına rağmen dinini daha iyi yaşabileceğini zannetmemekte ve hepsinden daha problem olanı ise, kendini her yönüyle (bizce dinî olmayan bir hususta bile olsa) Hz. Peygamber'e şeklen benzetmeye çalışan birinin, kendi gibi olmayanları "takva dışı" görmesine yol açmakta, başkalarını "zor olan dini" yaşamaktan bıktırmakta, dinine karşı çekingenliğe sürüklemektedir. Tabii bu da, cemiyette "din" nedir? "din" bunların hangisidir? hangisine sarılan kurtulur? şeklinde soruların sorulmasına ve "din"in bir kaos hale getirilmesine yol açmaktadır. Kimisi de "din" diye, insanların ortaçağı yaşamalarını teşvik eder bir görünüm arzetmektedir.

---

48 Özsoy, s. 139

49 Mesela, 1. Ebû'l- Hasen el-Basrî'ye Göre: a. İmtisalî Fiiller 1b. Cibillî Fiiller 1c. Hasâis Fiiller 1d. Beyânî Fiilleri 1e. Mutlak Fiilleri; 2. Karafî'ye Göre: a. Teblîğ 2b. Fetvâ 2c. Kaza (Hüküm) 2d. İmamet (Emânetu'l- Uzmâ); 3. Dihlevî'ye Göre: a. Risaletin Tebliği Kâbilinden Olan 3b. Risaletin Tebliği Kâbilinden Olmayan; 4. Tahir b. Aşur'a Göre: a. Teşri' Tasarrufları 4b. Fetvâ Tasarrufları 4c. Yargı Tasarrufları 4d. İmâre Tasarrufları 4e. İyiye Güzele Teşvik Tasarrufları 4f. Musâlaha (Arabuluculuk) Tasarrufları 4g. Fikir Danışanlara Yol Göstermeye Yönelik Tasarrufları 4h. Nasihat Niteliğindeki Tasarrufları 4i. İnsanları Mükemmele yönlendirmek için Yaptığı Tasarrufları 4j. Yüce Hakikatları Öğretmeye Yönelik Tasarrufları 4k. Te'dîb Tasarrufları 4l. İrşad İçin Olmayan Tasarrufları; 5. Muhammed Ebû Zehra'ya Göre: a. Şer'î Fiiller 5b. Hasâis Fiiller 5c. Geleneğe Ait Fiiller; 6. Süleyman el-Aşkar'a Göre: a. Cibillî Fiiller 6b. Âdî Fiiller 6c. Dünyevî Fiiller 6d. Mucizevî Fiiller 6e. Hasâis Fiiller 6f. İmtisâlî Fiiller 6g. Vahiy Bekleme Anındaki Fiiller 6h. Müteaddî Fiiller 6i. Mübtedeü'l- Mücerred Fiiller 6j. Mücerred Fiiller. Ve daha başka taksimler... Geniş izahlar için bkz.: Talat Sakallı, "Sünneti'n Bağlayıcılık Açısından Taksimi", **SDÜ İlahiyat Fak. Der.**, s. 2, 1995 sayfa: 39-102. Yazarın da belirttiği gibi problem, hangi fiilin "dinî" olduğu noktasında odaklanmakla birlikte, yine de köklü çözüm olacak ve temel ayırıcı noktaları tespit edecek kıstaslar geliştirilememiştir. s. 78 vd.

İnsanların çevrelerinin diniyle doğdukları bir gerçektir. Buna, erkek için, erkekçe bir bakış, Doğulu veya Karadenizli için kendi mahallinin verdiği kültürle yoğrulmuş bir bakış, Hanefîler için Hanefice bir bakış... vs. eklenmekte, dolayısıyla dinî anlayışlarda bir bozulma ve yozlaşma da söz konusu olmaktadır, çünkü birçok illetle muttasıf olan insan, dini, kendi anladığı gibi anlatmakta, muhatapları da onun yorumlarını "murad-ı ilâhî" zannetmekte veya onun yerine koymaktadır. Bu kişi ister sıradan bir Kur'ân muhatabı olsun isterse müçtehit imamlardan biri olsun, bize göre değişmemektedir. Yani içtihatlar, "din" olarak algılanıp tartışılmaz görülmekte ve "dini anlama çabaları/fıkıh" "din" zannedilmektedir. Halbuki "din" Kur'ân ve sünnettir. Dini anlama faaliyetleri/fıkıh "mutlak din" olarak algılanıp da, Kur'ân ve sünnetin yerine geçince, dinde bozulmalar ve sapmalar başlamıştır. Belki de "her yüzyılda bir gelmesi beklenen müceddid"e[50] bu yüzden ihtiyaç vardır ki, gelsin de, dini, bid'at ve hurafelerden arındırsın. Evet, dine bidatların girdiğini itiraf ediyorsak, dinin de bozulduğunu, kültürle aynîleştiğini ve hatta kültür ve geleneğin "din" olarak algılandığını, halbuki Kur'ân ve sünnet sabit olduğuna göre, bozulma ve sapmaların "dini yorum ve anlayışlarda" olduğunu ve bu yorum ve anlayışların da din yerine geçtiğini kabul etmemiz gerekmektedir.

Dini yaşamak, Hz. Peygamber ve ashabının yaptığı gibi Kur'ân'ı yaşamaktır. "Kur'ân pasajları ise, yazılı birer söylemdir. Dolayısıyla, herbir Kur'ân pasajı, anlaşılabilmesi için, metinde yer almayan söz-dışı/metindışı bağlama muttali olmayı gerekli kılan bir "söz"ü vermektedir bize. Kur'ân metninin tamamı ise, bu vasıftaki çok sayıda "söz"den oluşan bir "sözler mecmuası"ndan başka bir şey değildir. Bu anlamda, yalnızca bu sözler mecmuasıyla başbaşa bulunan bir okur, Kur'ân'ı anlamak için gerekli malzemenin yalnızca bir kısmına sahip demektir. Zira Kur'ân metni (yazılı söylem) Kur'ânî hitabın (sözlü söylem) kronolojik sırasını, hitap ortamının şartlarını ve sözün tonlamasını/vurgusunu nakletmemekte; yalnızca, sözün resmini çizmektedir."[51] Bundan sonrası ise özellikle, önce Kur'ân'ın indiği ortamın yani cahiliyye, Mekke ve Medine dönemi toplumlarının kısaca tarih ve siyerin, ikinci olarak da, hadislerin bilinmesidir. Onları anlamak ve ortaya koymak için de bilmemiz gerekir ki: "Kuşkusuz bütün ayetler somut bir olaya cevaben inmemiştir; ancak bir ayetin nüzul sebebi olarak değerlendirebileceğimiz somut bir olay olmadığı durumlarda da, "nüzûl ortamı" olarak niteleyebileceğimiz bir genel bağlam söz konusudur. Biz farkında olmasak da Kur'ân'ı bir "bağlam" içerisinde okuruz. Amaç ilgili pasajın ne dediğini anlamaksa, o pasajı, bir anlam ifade edebilmesi için, içine yerleştirebileceğimiz bağlam, kendi özgün tarihsel bağlamı olmalıdır."[52] Tabii aynı şeyi hadislere mahsus olarak düşünmememiz için hiçbir sebep yoktur. Öyleyse

---

50 Ebû Dâvûd, Sünen I-V, tah.: İzzet 'Ubeyd ed-De"âs ve Adil es-Seyyid, Suriye, 1388-94/1969-74, Kitâbu'l- Melâhîm (31), 1. bâb, Hadis no: 4291, IV,480; Ella Landau-Tasseron, "Periyodik Reforh: Müceddid Hadisi Hakkında Bir İnceleme", çev.: İ. Hakkı Ünal, İslâmî Araştırmalar, c. VI/4, 199 , s. 261-78; Mustafa Ertürk, "Tecdîd Hadisisnin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi", İslâmî Araştırmalar, c. 10/1-3, 1997, s. 125-137

51 Özsoy, s. 138

52 Özsoy, s. 140

ortamlarına göre davranan Hz. Peygamber ve ashabını anlamak, onların şeklen taklit edilmesi değil, "onların bu zamanda, bizimle birlikte olsalar, nasıl yaşayacaklarının tespit edilmesi ve bunun hayata geçirilmesidir." Bunun için, tabiri caizse, bir ayağımız o zamanda diğer ayağımız ve ağırlığımız bu zamanda olmalıdır. Bunu çok basit bir örnekle şöyle şekillendirmek mümkündür: "Misvak kullanmak mı, yoksa ağız ve diş sağlığıyla ilgilenmek mi sünnettir?" diye yöneltilen sorunun cevabı, bize göre, "ağız ve diş sağlığıyla ilgilenmek sünnettir; bu sünneti ne ile ifa ederseniz, edebilirsiniz, misvak ise, bunun için bir vasıtadır/tercihtir" şeklinde verilmelidir. Bunu daha genelleştirmenin, sınırlarını daha da uzatmanın ve çokça benzerinin bulunduğunun da gözardı edilmemesi gerekir. Ancak "misvak, kullanımı sünnet için şart olmamakla beraber, Hz. Peygamber kullandığı için kullanmakta sevap vardır." şeklindeki yanlış görüşe de çokça rastlanmaktadır. İşte böyle bir kanaatin kabul edilmesi de aynı problemi bir başka açıdan sürdürmek değil midir? Öyleyse, "hacca giderken de deve ile gidilmesi arabayla gidilmesine göre daha sevaptır, (her mevsimde) beyaz giyilmesi daha sevaptır, evin hurma dalları ve kerpiçlerle yapılması daha sevaptır, evin mutfak ve banyosunun ayrıca olmayıp, hepsinin birlikte oda içerisinde kullanılması daha sevaptır... gibi çokça uzatılabilecek sevaplar(!) listesi sunulabilir. Yapılması sevap olan bir şeyin yapılmaması durumunda ya "günaha girme" yada "takva sahibi" olmama ithamı gibi bir tehlikeye de düşülmektedir. Böyle bir hal, Allah katında ve dinen bir problem doğurmamakla birlikte, halkın "din anlayışı"nı ifade etmek bakımından önemli olduğu gibi, daha önemlisi ve üzücü olanı ise, halk arasında yakınlık ve kardeşlik tesis etmesi gereken dinin, böyle bir fonksiyon icra etmekten uzak olmasıdır. Tabii böyle bir durum, dine karşı kayıtsız ve tepkili olanların, tepki ve nefretini de artırmaktadır. Diğer yandan Allah ve resulunun getirmediği bir din ve bidatlar, din ve sevap adına yaygınlaşmaktadır.

Anlayış ve uygulamalar ile ilgili sıkıntılarımız hakkında bazı örneklerle mevzuya devam etmek istiyoruz:

Mesela hırsızın elinin kesilebileceği miktarı en az üç dinar (yaklaşık 3 x 3 gr. = 9 gr. gümüş) olarak tespit eden hadise[53] göre, eğer hadisin şekline takılıp kalmamız gerekecekse, bugün de el kesme miktarının aynı olması (yaklaşık 7.000.000 TL.) gerekmektedir. Ramazan orucunun tespitinde hesaplarımızın güneş, su, toprak, ateş vs. yerine "hilal"a göre yapılmasını isteyen hadisin, şekline takılanların düştükleri polemik, halimizin acı bir örneğini sergilemektedir. Yine doğum kontrolüne cevaz verecek olanların "azl"den başka bir hiçbir usule cevaz vermemeleri de yine hadislerin şekline takılmanın başka örneğidir. Namazları sırf güneşle ilgili olarak sabah, öğle, akşam vs. vakitlere has kılmanın şekline takılmak, bu vakitleri daha uzun süre yaşayan kutup insanlarının namazlarını problem haline sokmaktadır.

Devlet ile ilgili örnekleri de, mevzumuz için çokça kullanabiliriz:

---

[53] Buhârî, Tecrit Ter., XII,255-6. Burada "üç dinarlık ip veya aynı değerde miğfer" ifadesi kullanılmıştır.

Bu hususta en fazla örneğin, devlet yapısının çokça değişikliğe uğradığı, yani Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekr dönemlerinden çokça farklı hale geldiği ve devletleşmenin daha fazla temayüz ettiği Hz. Ömer dönemine mahsus olduğu aşikardır. Bu hususta çokça verilen örnekler arasında zikredilen Sevad arazisinin taksimi ve müellefe-i kulûb ile ilgili uygulamalarından başka, Hz. Peygamber zamanında olmayan divanlar teşkili, gerek onun gerekse Hz. Ebubekr'in tayin ettiği valiler ve devlet görevlilerini değiştirmesi, vergilerle ilgili değişik tasarruflarda bulunması, Hz. Osman'ın zekatların tahsili hususunda önceki dönemlerden farklı uygulamalarda bulunması gibi daha birçok hususlar Hz. Peygamber'in uygulamalarına olduğu kadar ayetlerin zahirlerine de ters görünmektedir.

Bu uygulamaların ayetlere ters olduğu veya dinden asıl sapmaların Hz. Ömer zamanında başladığı düşüncesi veya başka bin türlü teviller yaparak Kur'ân'ı anlama çalışmaları ortaya koyanlar ile, bu uygulamaların Kur'ân ve sünnetin zahirine ters olsa bile aslında onların ruhuna uygun, ayetlerin ardındaki felsefeyi yansıtan uygulamalar olduğunu söyleyenler karşı karşıyadır. Hz. Allah, bazı hükümleri neshederek yerlerine daha hayırlısını getirdiğine,[54] Hz. Peygamber'den sonra artık böyle bir tasarruf olamayacağına ve değişen toplum şartlarının yaratıcısı da Hz. Allah olduğuna göre,[55] Kur'ân'ın Hz. Peygamber sonrası dönemlerdeki uygulaması, bize göre ancak ve ancak böyle olacaktır. "(Kur'ân metninin) zahirî üzerinde donup kalmak, düşünceyi derinliğe ulaşmaktan alıkoyacak, bu da, bir dogmatizm ve aklî katılığa açılacaktır. Dogmatik bir ruhla irtibatlı olan aklî kemikleşme ise, şartların bunu gerektirdiği bir zamanda, herhangi bir meseleyle alakalı bir hükmü ya da bir görüşü değiştirme kudretinden yoksun bulunmak; bir meselenin halli için pek çok çözümün bulunduğu bir zamanda, herhangi bir bilgi alanı oluşturmamak şeklinde tanımlanabilir."[56] Bu yüzden de Kur'ân'ın nüzûlu sırasında değişen şartlara toplumun uyumunu, ayetleri neshederek sağlayan Hz. Allah, bize de böyle bir uygulamanın arkasında yatan ruhu öğretmiştir. Hz. Peygamber bunu bazen istişare ile hallederken[57] bazen de içtihadıyla hallediyor ve bunu yaparken bile yine bizlere şu öğüdü veriyordu: "(Hurma aşılanması) hususunda ben ancak zan söylemişimdir. Bu yüzden zannımdan dolayı beni sorumlu tutmayınız. Ben ancak sizin gibi bir beşerim. Ben sizlere Allah'tan gelme, dininizden herhangi bir şey söylediğim zaman onu derhal alıp kabul ediniz. Zira ben Azîz ve Celîl olan Allah üzerine asla zan ile konuşmam. Re'y nev'inden herhangi bir şey ile emredersem, şüphesiz ben de ancak bir beşerim. Sizler dünya işinizi daha iyi bilirsiniz."[58]

Miras ile ilgili hükümleri bildiren ayetlerin, Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum şartları ve aile üyelerinin mali sorumlulukları ile orantılı olduğu bilinmektedir. "İslâm, malî sorumluluğu erkeğe yüklediği için, erkeğin payının fazla

---

[54] Bakara, 2/106
[55] Rahmân, 55/29
[56] Kılıç, s. 113
[57] Ezan'ın meşru kılınması gibi dinî hususlarda bile.
[58] Müslim, Kitâbu'l- Fedâil, 38. bab. hadis no: 139-41. Buradaki üç hadis mezcedilerek alınmıştır.

olması da tabiidir." gibi bir görüş, ailedeki malî sorumlulukların farklı olarak paylaşıldığı şu ortamlarda ne kadar geçerlidir? Tabii bunun sonucu olarak mezkûr ayetlerin tatbik imkanı nasıl olacaktır? Günümüz toplum düzenini Ortaçağ toplum düzenlerine uydurmak yerine, Hz. Allah'ın ayetten muradı ne ise (adalet, eşitlik, yararlı bir taksimat vs....) onun tespit edilerek tatbik edilmesi daha uygun olamaz mı?

Yine Kur'ân-ı Kerim'de salt emir olarak görülen "zekat veriniz" ifadesiyle, belirtilmeyen oranların sünnette belirtilmiş olması, acaba Hz. Peygamber'in "devlet başkanı" tasarruflarından biri olarak kabul edilemez mi? Çünkü o şartlarda % 2.5 olarak tespit edilen bu oran ve zekata konu olan mallar, daha başka toplumsal şartlarda, maslahata binâen (her zaman ve mekanda görülen "ek vergiler koyma" tatbikatlarında olduğu gibi) artırılıp eksiltilebilir bir uygulama olmalıdır, çünkü ayette miktarının belirtilmemiş olması belki de bunun içindir. Hz. Peygamber'in bu oranı uygulamasının arkasındaki felsefe ne ise (fakirlerin gözetilmesi, servetin paylaşılması vs....) onun tespit edilerek uygulanmaya çalışılması daha uygun olmalıdır.

İnsanların hayata bakışlarını, geleceklerine yön vermelerini ve bir dünya ve hayat görüşü ortaya koymalarını etkileyen birçok husus vardır. Gerek Hz. Peygamber, gerek müçtehitler ve gerekse hüküm ve icra makamları mutlaka bu hususların etkisi altında kalarak karar vermiş ve fikir üretmişlerdir.[59] Hz. Peygamber, yukarıda zikredilen hadisine rağmen, yine de İslâm toplumuna önderlik yapacak insanların toplum için proje üretmelerini teşvik etmiş, İslâm'ı anlama ve ondan insanlık için ortaya çözümler koymaya yönelmelerinin sevap olduğunu, "Bir hakim, hükmedeceği zaman içtihat eder, sonra isabet ederse, ona iki ecir vardır; (hükmedeceği zaman) içtihat eder, sonra hata ederse, ona bir ecir vardır." hadisiyle[60] duyurmuştur. Bu hadiste içtihat edenin hata edebileceğinin vurgulanması, bizim dikkatimizi çekmelidir. İçtihat eden sevabını alacak, ama muhatap onun yanlışına uymayacak kadar, ferasetli olacaktır. Hadis diğer yandan, sürekli içtihat etmemizi, hataya düşeceğimiz korkusuyla tefekkürden uzak kalmamızın gereksizliğine de işaret etmektedir. Fakat "İçtihatta zorunlu olarak Kur'ân hükümlerinin tarihiyle ilgilenmek zorundasınız. Ancak bu dinamik bir ilgidir. Amaç o hükümleri, o tarihsellikten sonsuza kadar tespit etmek değildir, amaç onların evrensel mesajlarını yakalamak ve o mesajları bugüne, yeni tarihselliklere taşımaktır. Bunu H. Karaman şöyle tespit ediyor:[61] "(Mezhep İmamları) nas bulunmayan yerlerde, gerektiğinde meşru maslahatlara göre hüküm verdikleri gibi, zaman zaman da lafza değil, ruh ve manaya veya kitap ve sünnetin umumî kaidelerine dayanarak bazı nasların elfazını almışlardır. Şüphesiz bu davranış nassın hükmünün mesnedi olan "illetin

[59] Mesela, Hz. Peygamber'in, "İki kişi arasında hüküm verdiği zaman, delili kuvvetli olandan yana karara varacağı..." hakkındaki sözlere.

[60] Buhârî, Tecrid Ter. XII,411

[61] Hayrettin Karaman, İslâm Hukukunda İçtihat, İstanbul, 1996, 2. baskı, s. 143

değişmesiyle hükmün de değişmesi" esasına bağlı bulunduğu için, nassa muhalefet şeklinde değerlendirilemez."[62]

Ayrıca bize göre, "her hususta nass aranması" da problem olarak görünmektedir. Her hususta nas aramak, çoğunlukla nassı delil olarak zorlamayı da beraberinde getirdiği için, Kur'ân ve sünnetin şekillerinin arkasındaki ruhlar tespit edilmekle, aslında "neyin İslâmî olduğu ve İslâm'a uygun olduğu" değil, "neyin İslâm'a ters düştüğü veya düşmediğinin" aranması" kanaatimizce hem daha mantıklı ve pratik hem de daha "İslâmî"dir.

Nasların zorlanması, çoğu kez İslâm ile hatta din ile ilgisi olmayan hususlarda bile dinî bir veche aranmaya varmış veya her hususta dinî bir hüküm varmış gibi algılanmıştır. Hatta -aynı zamanda toplumlarının aydını olan- İslâm alimlerinin ve din büyüklerinin, din ile ilgili olmayan söz ve fiilleri bile "din" olarak algılanmıştır.[63] Osmanlılar zamanında, meşihat makamı, sorulan sorulara bazen, "bu mesele şer'î bir mesele değildir." diye cevap verirdi. Benzer psiko-sosyal haller, Hz. Peygamber zamanında da cereyan etmiş, O da böyle durumlarda, "...Ey insanlar! Size bir şey emrettiğim zaman, emrimi tutunuz ve gücünüz yettiği kadar yerine getiriniz. Bir şeyden nehyettiğim zaman da ondan sakınınız." buyurarak, gereksiz ve fazla soru sorulmasının ümmetlerin helakına sebep olduğunu bildirmiştir.[64] Bu hususta yine, "Allah sizin için bazı şeyleri farz kıldı, bunları yerine getirmeye çalışın. Bazı şeyleri de haram kıldı, onlara yaklaşmayın. Bazı sınırlar koydu onları aşmayın, bazı şeyler hakkında ise, söz etmedi; unuttuğundan değil; o halde böylesi şeylere dalmaya çalışmayın."[65] sözlerinin de hatırlatılması yerinde olacaktır.

Peki sahabenin, Hz. Peygamber'den sonra, onun icraatlarını hayata nasıl aktardıkları hakkında neler söylenebilir?

Öyle görünüyor ki, bu durum daha sonrakiler tarafından birkaç türlü anlaşılmış ve bu hususlarda da birtakım zorluklarla karşılaşılmıştır. Mesela Hz. Ömer, Hz. Ebubekr'e, "Kur'ân'ın cem edilmesini teklif etmiş, o da önce, "ben Hz. Peygamber'in yapmadığı şeyi yapmam." demişse de daha sonra razı olmuştu.[66] Burada kastettiğimiz, Hz. Ebubekr'in ilk itirazıdır. Benzer gerekçeler daha sonra da görülmüştür.[67] Sahabenin sünnete karşı tutumlarında,[68] aslında onların, dini

---

[62] Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?", İslâmî Araştırmalar, 1996, c. 9/1-4, s. 133

[63] Benzeri bir karizma, bugün siyasî, askerî ve sanatçı büyükler için de söz konusudur.

[64] Buhârî, Tecrit Ter., XI,99-100; Müslim, Kitâbu'l- Hac, 73. bab, 412 no'lu hadis, IV,224; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'ân Dili I-X, İstanbul, ts., Azim Neşriyat, III,347 (Maide, 5/101 ayetinin tefsirinde)

[65] Ebû'l- Alâ Mevdudî, Tefhimu'l Kur'ân I-VII, çev.: M. Han Kayani vd., İstanbul, 1996, 2. baskı, I,516 (Maide, 5/101 ayetinin tefsirinde)

[66] Buhârî, Kitâbu Fedâili'l- Kur'ân, 3. bâb, VI,98

[67] Mesela, Abdullah b. Ömer, bir gün Arafat'tan inerken, bir çukura iner ve tekrar yukarıya çıkar. Arkadaşı Nâfî, "ey imam ne yaptın orada, diye sorunca, şu cevabı verir, "Ben Arafattan inerken Resulullah'ın arkasındaydım. Burada inip def-i hacette bulundular. Benim öyle bir ihtiyacım yoktu ama, ona muhalefette bulunmak istemedim.", Fetulah

anlamanın rahatlığından kaynaklanan bir yaklaşımla yorum sıkıntısı çekmediklerini görmekteyiz. Bundan ötesi sevginin tezahürü olan (dinî olmayan) ferdî bağlılıktır.[69] Bizce Hz. Peygamber'e duyulan saygı ve sevginin bu şeklide tezahür etmesi, normal ve güzeldir, ancak fertlerde kalıp, ferdî olunca. Yoksa çok kimseler tarafından yapılıp, yaygınlaşınca, "dinden bir şey" haline gelmeye hatta ve hatta takva örneği olmaya başlayınca, işte o zaman problem doğmaktadır. Bunu halifeliği döneminde farkeden bir kişi olarak Hz. Ömer, çok kimsenin kutsadığı bir ağacı (rıdvân ağacı) görünce onu kestirmiştir.[70]

Bize göre aslolan, -ayetlerde olduğu gibi- hadislerin de evrensel ilkeler sunan yönleri ele alınacak şekilde yorumlanabilmesidir. Eğer bu isabetle ve eksiksiz bir şekilde yerine getirilebilirse, hem mezhep anlayışlarının hem geleneksel yaklaşımların hem de hadisler üzerindeki -sahih, zayıf, nâsıh, mensûh gibi- kısır çekişmeler ve bağlayıcılığı tartışmaları son bulacaktır. Çünkü, "anlama sürecini öznenin, sadece metni anlamasını değil, aynı zamanda öznenin anladığı metni kendi durumuna bir şekilde getirmesini de kapsamaktadır. Özne metnin manasını kendi tarihselliğine getirebildiği ölçüde bir anlama gerçekleşmiş olmaktadır. Yoksa öznenin görevi metinde söyleneni olduğu gibi tekrarlamak değildir. Bu, başka bir ifadeyle şu demektir: Bir metni anlamak demek, her an o metni yeniden anlamak ve yeni değişik durumlar çerçevesinde yeniden yorumlamaktır. Bu bakımdan metnin tarihsel oluşu kadar, anlama işi de tarihseldir. Gerçek bir anlama, metnin manasını tarihsel şartlara tatbik ettiğimiz zaman; o manayı kendi tarihsel şartlarımıza tatbik ettiğimiz zaman; o manaya kendi tarihselliğimiz içinde bir yer bulduğumuz zaman gerçekleşir. Ayrıca sadece metnin yansıtıldığı şartları gözönüne alan, fakat kendi tarihselliğimize gelemeyen bir anlama da eksik bir anlamadır. Çünkü bir metin, kendi tarihi şartları içinde anlaşılsın diye değil, fakat, yorumlanarak tekrar başka tarihselliklerde somutlaştırılsın diye vardır."[71]

Bizce, **Hz. Ömer'i seleflerinden farklı anlayış ve uygulamaya iten şey, şartların değişmesidir. Aynı şeyi müçtehit imamlarda da görüyoruz. Aslında onlar, bazen hadisle amel etmiyor görünüyorlarsa da, oradaki temel evrensel**

Gülen, Sonsuz Nur I-II, İstanbul, 1994, II,417. Yine bu hususta verilecek bir örnek de, Ahmed b. Hanbel'in, "Hz. Peygamber'in nasıl karpuz yediğini bilmediği için, karpuz yememesi". şeklinde "takva ve Hz. Peygamber'e duyulan sevgi" örneği olarak bahsedilen görüştür. Ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Ömer. b. Hattab" mad. DİA, I,127

68 Geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Bünyamin Erul, "Sahabenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları", İslâmî Araştırmalar, 1997, c. 10/1-3, sf. 59-68, s. 59

69 Geniş bilgi ve örnekler için bkz.: Erul, sf. 59-68; M. Emin Özafşar, "Sistematik Usul Dönemleri Öncesinde Rivayetlerin Muhteva Tahlili ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Örneği", İslâmî Araştırmalar, 1997, c. 10/1-3, s. 75-86

70 Mustafa Fayda, "Bey'atürrıdvân" mad. DİA, VI,39

71 Paçacı, s. 127

ilkeyi esas alarak içtihat etmişlerdir.[72] **Bunun zıddı ise şekle takılmaktır, statükoculuktur.**

Yukarıda, toplumsal şartların değiştikçe, dinî anlayış ve hayata aktarışların da değiştiğini, değişmesi gerektiğini söylemiştik. Ayetlerin olduğu gibi hadislerin neshini de böyle anlamalıdır. Hz. Peygamber'in, "önceleri kabir ziyaretine müsaade etmeyip daha sonraları etmesi" bunun ifadesidir. Hz. Peygamber'in içtihatta bulunabileceği, bunda hata da edebileceği (dinî bile olsa) kabul edilecek olursa, yukarıda ifadelerimiz daha iyi anlaşılacaktır. Mesela, "yahudilerden başka hiç kimseye kabir azabı yok", diyen Hz. Peygamber'in bu ifadesinin düzeltilmesi ve Tahrim (66) suresinin ilk ayetlerinin inişine sebep olan hadiseler dikkate alınacak olursa, Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî birçok ifade ve icraatlarından vazgeçtiği çok iyi görülecektir. "Ayrık otunu haram kılmama"yı teklif eden sahabeye, Hz. Peygamber rahatlıkla, "ayrık otu müstesnadır." derken herhalde bize de bir takım ipuçları vermektedir.[73]

Şaban Ali Düzgün, "Batıdaki İslâm İmajını Oluşturan Temel Etkenler" adlı tebliğinde, "İslâm'ın Batıdaki Algılanış Biçimleri"ni sayarken, bunlar arasında, Batılıların, "İslâm'ı, değişmezlik fikrini kabul eden bir din" olarak algıladıklarını söyler ve şöyle devam eder:

"Bu, dinin kendi karakterinde değil, ulemanın anlayışında ortaya çıkan bir yanlışlıktır. Din ve kültür tarihimizde, bireysel ve toplumsal değişmezlik esas olarak görülmüştür. Değişime bir ölçüde öncülük eden mezhepler de, heresi (heteredoksîzındıklık) ile suçlanmış ve itibar görmemiştir. İnsan karakterinin değişmezliğine olan inanç, ulemayı, Kurân ve sünnette açıklanan hukukî formların da, ebedî olarak aynı formda kalması gerektiği, hatta gerekli olabilecek durumlarda bile kanunlara ve şer'î değişikliklere ihtiyaç olmadığı şeklinde bir kanaate sürüklemiştir.[74] Bu sebeple sosyal reformlar da müslümanlar için düşünülmeyen bir şeydir.

İnsan karakterinin temel itibariyle değişmediği görüşünde haklılık payı yok değildir. İnsan karakterinin temelde değişmediğinin en açık göstergesi, yüzyıllar önce yapıldığı gibi, yine insan kıyımlarının büyük çapta devam ediyor olması ve devam edecek gibi görünmesidir. Bu değişmezlik fikrinin Arap kabile yaşantısıyla yakın ilişkisi vardır. Araplar atalarının yolunu takip etmeyi (sünne) ve yeni olan şeylere (bid'a) karşı gelmeyi, en güvenli hayat tarzı olarak benimsemişlerdir. Çölün derinliklerinin kendilerine ne getireceğinden emin olmayan bedevî Araplar, en güvenli yolu atalarının yolunu takip olarak benimsemişlerdi. Çölde seyahate çıkanlar, atalarının daha önceki kervan yollarını takip ederler, alternatif yollar arama gibi bir değişikliğe gidemezlerdi. Bu sebeple eskiye bağlılık, yeni olan şeylere yani bid'atlere düşmanlık Arap kabile yaşantısının değişmezlik konusunda meydana

---

[72] Karaman, İslâm Hukukunda İçtihat, s. 40-74, 128-47

[73] Abdülcelîl İsa, Peygamberimiz'in İçtihatları, çev.: M. Hilmi Merttürkmen ve Abdülvehhab Öztürk, Ankara, 1976, s. 63-154

[74] Bu cümle, metinde, herhalde dizgi ve baskı hatasından dolayı, anlaşılmaz bir formdayken, tarafımızdan böyle anlaşılmıştır.

getirdiği bir olgudur. Tamamen kabile ve çöl yaşantısının bir niteliği olan bu algılama biçimi, İslâm düşüncesinin temel özelliği gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple Kur'ân, Araplar'a Hz. Peygamber'in nübüvvetini anlatırken, onun peygamberliğinin kesinlikle bir bid'at (yeni bir şey) olmadığı noktasını vurgular ve bunun devam edegelen bir gelenek olduğunu ifade eder.[75] Değişim bir hakikattir. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, insan karakteri ve insan toplulukları üzerinde değişim meydana getirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de nefislerde olanı değiştirmek, toplumsal değişmenin ön şartı olarak görüldüğüne göre,[76] değişimin varlığını veya yokluğunu tartışmaktan ziyade, değişimin şartlarını ve gerçekleşme sürecini irdelemek daha tutarlı olacaktır. İnsanlar nefislerinde olanı değiştirince Allah da onları kendi 'deterministik' yasası gereği değiştirecektir. Değişim fıtratı, uygun yeni değerlere adapte olmakla mümkündür. Bireylerin değişimin zorunluluğunu algılamaları, ona istedikleri gibi yön vermelerini sağlayacaktır. Ona direnme ise değişimin, istediği gibi onları yönlendirmesi sonucunu getirecektir. Marx ve Engels'in, "filozoflar evreni yorumlamışlardır, oysa önemli olan onu değiştirmektir." ifadesi değişimin nasıl algılanması gerektiği hususunda ipuçları vermektedir."[77] Ancak ortada değiştirileceğine inanılan bir şey olmalıdır. Bir şeyin değiştirilebileceğine olan inanç ise, değiştirilecek olanı anlamak ve yorumlamaya bağlıdır, aksi takdirde, amaç "değiştirmek" olur. Halbuki amaç değiştirmek değil, "değiştirilmesi gerekeni değiştirmek"tir. Bunun sağlıklı yolu ise, eskiyi de, yeniyi de anlamak ve yorumlamaktan geçer. İşte bu adaptasyonu gerçekleştiremeyen müslüman alim ve halkın içlerine düştükleri durum, algıladıkları ve yaşadıkları "din".

Hz. Peygamber[78] ve ashabının[79] istişarelerinin tetkiki de onları anlamada bize yardımcı ve ipucu olacaktır. Mesela, ezan gibi dinî bir hususta bile -çünkü kimine

---

75 Ahkâf, 46/19

76 Ra'd, 13/11; Enfâl, 8/53

77 Şaban Ali Düzgün, "Batıdaki İslâm İmajını Oluşturan Temel Etkenler", Müslüman İmajı, Kutlu Doğum Haftası - 1995, Ankara, 1996, sf.: 259-280, s. 267-8

78 Hz. Peygamber, kadınlar, münafık ve gayr-i müslimlerle bile istişarede bulunmuştur. Habeşistan'a ve daha sonra Medine'ye yapılan hicret hakkında, ifk hadisesi hakkında, hanımlarının dünya malı istemesi hakkında, hurmaların olgunlaşmadan önce ağaç üzerinde satılması hakkında, Hz. Peygamber için mühür kazılması ve minber yapılması hakkında, ganimet mallarının vakfedilebilmesi hakkında, bedir harbi öncesi ve düzeni hakkında, Bedir esirleri hakkında, Uhud ve Hendek savaşı hakkında, Gatafan kabilesine hurmaların 3'de l'inin verilmesi hakkında, umre seferi esnasında, Hudeybiye öncesi ve sonrasında, Hevazin esirleri hakkında, Taif muhasarasının bırakılması hakkında vs. yapılan istişareler...

79 Hz. Ebubekrin halife seçilmesi hakkındaki istişarî tartışmalar, Hz. Peygamber'in nereye defnedileceği hususunda, Ebubekr'in zekat vermeyenlere karşı tavrı, Uyeyne ve Akra adlı iki sahebeye verilen çorak arazi hakkında, Kur'ân'ın cem'i, Ömer'in halife tayin edilmesi, Ömer'in Irak arazisinin ölçümünde zımmilerle istişaresi, önce İsfehân'ın mı yoksa Fars ve Kirmân'ın fethedilip edilmemesi hakkında sahabeyle olan istişaresi, divanların oluşturulması hakkında, hicri takvimin kabulü hakkında, Irak topraklarının gazilere taksimi hakkında, içki içene verilecek cezanın miktarı hakkında, kadınlara verilen mihir

göre vacip hükmünde sayılmaktadır-[80] istişare eden[81] bir peygamber bu yönüyle bize serbest dolaşım sahalarının sınırlarını çizmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in ve sahabenin hayıflanmaları (yani yaptığı bazı tasarruflarının veya yapmadığı şeylerin, her zaman için, bizzat kendi idealine uygun düşmediğinin, bizzat kendisi tarafından ifade edilerek, "eğer şimdiki yaptığımı tekrar yapacak olsam, şöyle yapardım" veya "şöyle şöyle olmasaydı, şunu yapardım veyahut da yapmazdım" veya "keşke şunu şöyle yapmasaydım" gibi sözleri ve tasarrufları[82]) ve içtihatlarında da aynı hususun görülmesi rahatlıkla mümkündür.

Biz, "mevrid-i nasda içtihata mesâğ yoktur." (hakkında ayet ve hadis bulunan bir konuda içtihat yapılamaz) derken, müçtehit imamlarımızın hadisleri kabul ve onlarla amel için yaptıkları içtihatların, bu kaideyi çokça aştığını söyleyebiliriz. Tabii buna "hadise yaklaşım", "hadisi yorumlama" denmesi de mümkündür, ancak sonuç, hadis metninin zahirinin/şeklinin aşılması ile neticelenmektedir.[83]

Diğer yandan hakkında açık hüküm/muhkem nass bulunan ve devlet başkanı sıfatını da hâiz olmayan (fakat bize göre Hz. Peygamber'in peygamberlik/şârî sıfatını hâiz olan) üstelik haram-helal konusunda halifelerin değil sünnet, ayetlere bile zahiren muhalefetleri söz konusudur. Mesela, Hz. Ebubekr'in iki yıllık halifeliği zamanında toplumsal şartlar, Resulullah zamanındakinden fazla bir değişikliğe uğramamıştır. Ancak bir çok değişikliklerin oluştuğu Hz. Ömer devri için ise, yukarıda verdiğimiz icraat örnekleri dışında neredeyse onu şâri (!) haline sokacak bazı rivayetlere de sahibiz. Mesela Hz. Peygamber, "sarhoşun talakını" geçerli saymazken, Hz. Ömer bunu "geçerli" saymıştır. Yine, Hz. Peygamber, "üç talakı birden kullananın talakını, bir talak yerine sayarken", Hz. Ömer, bunu "üç talak" olarak saymıştır. Şimdi Hz. Ömer, hangi yetkiyle, "talak" gibi dinî bir konuda Resulullah'ın zıddına hüküm verebiliyordu? Şari' miydi? Tabii ki, hayır. Kur'ân'ı ve Resulullah'ı, onların muradına uygun bir şekilde anladığına inandığımız Hz. Ömer'in bu icraatlarını, onlara ters ve muhalif olarak anlamak, bizce son derece yanlıştır. Öyleyse zahiren açıkça zıt görünen bu hükümler, aslında, onların getirdiğinin ruhuna uygun ve pratikler için daha elverişliydi. Ancak O, böyle problemler karşısında hiçbir zaman "mevrid-i nasda içtihata mesağ yoktur." dememişti. Eğer deseydi, bugünkü gibi içtihatsız ve problemleri birikmiş bir toplum, tâ o zamandan başlardı. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in "sarhoşun talakını geçerli saymaması", "üç talakı

---

miktarı hakkında, vebadan kaçılması hakkında, deli bir zâniyeye verilecek ceza hakkında, Ömer'in korkusundan çocuğunu düşüren kadının diyeti hakkında, halifeyi seçecek şura oluşturulması hakkında, Osman'ın, Ubeydullah b. Ömer'in, babasının katillerini öldürmesi üzerine ona gereken cezanın verilip verilmemesi hakkında, Kur'ân'ın çoğaltılması hakkında, Osman'a hilafeti bırakması için yapılan teklifler, Ali'nin halife seçilmesi, Cemel Hadisesi ve Hakem Olayı hakkında vs. yapılan istişareler...

80 Hanbeliler için, Vehbe Zuhaylî, İslâm Fıkıh Ansiklopedisi I-X, İstanbul, 1990, I,418

81 Hamidullah, İslâm Peygamberi I-II, İstanbul, 1995, 5. baskı, II,891 vd.

82 Mehmet Erdoğan, Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet, İstanbul, 1995, s. 94-5

83 Ali Dere, "İmam Malik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", İslâmî Araştırmalar, 1997, c. 10/1-3, s. 69-74; Özafşar, s. 75-86

tek talak olarak" tamim etmesi, ayet-hadis naslarının/hükümlerin "evrensel prensipler"ini görmenin örnekleridir.

Bununla ilgili misalleri artırmamız mümkündür:

"Recm" İslâm'da var mı yok mu? varsa sünnetle mi Kur'ân'la mı sabit? ve varsa bugünkü uygulama nasıl olmalıdır? tartışmaları bize göre bu usulle kısa yoldan halledilebilecek bir konudur. O da "evrensel prensib"in ortaya çıkarılmasıdır ki, o da "zinanın suç olması", "zinaya ceza verilmesi" ve "bu cezanın caydırıcı bir özellik taşıması"dır. Yine Hz. Peygamber'in kılık-kıyafeti, saçı-sakalı ve cemiyetindeki gayr-i müslim unsurların zıddına sergilediği tavırlardan çıkarılacak evrensel prensip, bize göre, ilk planda "gayr-i müslimlere muhalefet etmek" gibi görünüyorsa da asıl prensip "kimlik ortaya koymak"tır. Yine Hz. Peygamber'in müşrikler ve münafıklara karşı sergilediği birçok farklı tavırdan çıkarılacak evrensel prensip, Hz. Peygamber'in onlara Mekke'deki veya Medine'deki sergilediği tavrın şekli değil, "rakiplere karşı tavır sergilenmesi"dir. Bu misallerin çokça artırılması uygundur, hatta her hususta -mesela bir kısım ibadette- böylesine prensiplerin çıkarılabileceğini de iddia etmek mümkün olmayabilir, ancak herkesin mesaisi bu zamanda böylesine prensipleri ortaya koymaya hasredilecek olursa, açılacak yeni tartışmalarla, öyle inanıyoruz ki, eskilerin tartıştığı birçok şeyi tartışmayıp yeni ve belki daha farklı konular ve bakış açıları tartışılacaktır. Hatta bu uygulamayla isabet yüzdemiz de artacak, hadisin bağlayıcılığı meselesi rahat seviyede (tabii ki, her hususta olmayabilir) halledilebilecek, hadislerin Kur'ân'a arzı kolaylaşacak, nâsıh-mensûh, âmm-hâss, muhkem-müteşâbih, hadis mi Kur'ân'a Kur'ân mı hadise daha çok muhtaç gibi, Allah ve resulunu karşı karşıya getirmekten de kurtulacağız. Daha da önemlisi bunların sonucu olarak, insanları rahatlatacak ve onlara dinlerini sevdirecek, çağdaş ve ihtiyaca cevap veren içtihatlara gidilebilecektir. Tabii bu, Kur'ân ve sünnetin çağdaş ve bizim mahsulümüz bir orjinal tefsiri olarak her dönemde yaşatılabilecektir.

Dikkat edilirse burada teklif ettiğimiz şeyin, yani ortaya konan "evrensel prensip"in de, çoğunlukla bütün ulemanın da "ittifak ettiği nokta" olduğu görülebilecektir. Yani herkes ittifakla "zinayı suç sayıyor", "ona caydırıcı bir ceza verilmesini istiyor" ve "bu cezayı devletin infaz etmesini" kabul ediyor. Peki öyleyse tarihte yani Hz. Peygamber ve sahabenin sünnetinde verilen ceza ve icra edilen usul yani "recm" nedir, bize göre o bir "model"dir, o zamanki şartlar için konulmuş, bir bakıma gerek Hz. Peygamber'in gerekse halife sahabenin "devlet başkanı" veya "ölüm cezalarını onay" yetkisi taşıyan sıfatlarının bir "içtihat"ı olduğu açıktır. Netice itibarıyla biz bugün, "recm" cezasının veya yerine "uygun bir cezanın" uygulanması hususunda muhayyer olduğumuza ama, yukarıda temas ettiğimiz "ayet ve hadisten çıkarılmış evrensel prensip" hususunda muhayyer olamayacağımıza inanıyoruz. Çünkü, "Kur'ân bize, doğruluğu kesin, tarihsel ama nesnel hükümler bütünü sunmaktadır. Kur'ân'ın bu ahlakî-dinî hükümleri kendi tarihsellikleri içinde kesin olarak doğru hükümlerdir. Bunun anlamı, Kur'ân'ın kendisindeki doğru tikel (cüz'î)-tarihsel hükümler yoluyla, onda tamamlandığı şekliyle tümel (küllî) ilkelere güvenilir bir şeklide ulaşmasını sağlamasıdır. Başka

bir deyişle, müslüman için Kur'ân'daki tarihsel tikel hükümler ondaki evrensel ilkelerin doğru tanımlarının kaynağıdır. Böylece biz, en temel ilkeleri doğru olarak öğrenebileceğimiz tartışmasız sağlam bir kaynağa sahip bulunmaktayız."[84] Böylece, biz, "**Hz. Peygamber, hüküm koyar-koyamaz, sünnet Kur'ân'ı teyid içindir, sünnet Kur'ân'ın mücmel veya müşkillerini beyan, umum bildiren hükümlerini tahsis, mutlakını takyid içindir, Kur'ân'da yer almayan bazı konularda hüküm koymak içindir, gibi ortaçağda -ve hâlen- tartışılan konuları masaya yatırmak yerine, Hz. Peygamber'in bütün bunları yaparken içinde bulunduğu şartlara göre tavır aldığını düşünerek; meselenin, "arkaplan, hikmet/felsefe, pratiğe aktarım ve evrensel ilkelerin ortaya konması" cihetleri tartışılıp, bunlara aydınlık getirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.**

Bütün bunları söylememize sebep olan husus şudur. Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı ve Kur'ân'ın doğrudan muhatabı olduğu toplum, tarım toplumudur. 20. asra kadar da tüm İslâm alemi tarım toplumu özelliklerini göstermektedir. Yani 6. asırdaki Kur'ân ve sünnete ait bir yorum ve hatta verilmiş bir fetva, 20. asırdaki müslümana da hangi bölge ve durumda olursa olsun cevap vermektedir. Çünkü toplum özellikleri ve hayat standardı ve beşer ihtiyaçları hemen hemen aynıdır. Ama ne zaman ki, İslâm alemi batıyla daha fazla yüzyüze gelmiş, tarım toplumu özelliklerini yavaş yavaş atarak sanayi toplumu olmaya başlamış, işte o zaman problemler artmış, "eski din" müslümanlara "dar" gelmeye ve sıkmaya başlamıştır. Büyük şehirlerle taşralı, geleneğini koruyan "muhafazakar" ile modern insan özellikleri yaşayış formuna yansıdığı için, ister istemez, muhafazakarı tatmin eden "din" ve "fetva", anlayış ve yaşayışı modern olan insana uymaz olmuş, bu çıkmaza düşüp de dinini bırakmak istemeyen insanları tatmin edecek içtihatlar/fetvalar verilmeyince, yani ortaya "yeni bir din" konmayınca (İslâm'ın yeni yorumunu kastettiğimiz açıktır), dini bundan ibaret sanan insanlar, dini ve dindarlığı "gericilik" gibi görmeye başlamışlardır. Mademki dinimiz bu kadar mükemmel ve biz bu kemâlâtı görebiliyoruz da "başkaları" göremiyor mu? veya biz başkalarından daha mı akıllıyız? Din diye insanlara sunduğumuz kendi anlayışlarımız ve yorumlarımıza "din" diyeceğiz, sonra "hidâyet edecek olan Allah'tır." gibi bir mazerete de sığınarak anlattığımız reddeden insanlara "farklı" (gayr-i takva, kafir, lâik vs.) diyeceğiz? Ne ve kim adına? Herşeyden evvel "başkaları" yerine, "bu dini", önce kendimize beğendirmeliyiz. Çünkü "bir grup" ve "mezhep"in anlattığı dini ben beğenmiyorum ki, başkaları beğensin...

Öyleyse bize düşen, Fazlur Rahman'ın dediği gibi biz, "boş liberalizmin serseri tavrını ya da şekil ile öz arasında kesin bir ayrım yapmak isteyen ve dolayısıyla, önemli olanın öz olduğunu ve şeklinse olsa olsa, onun hantal bir eşinden başka bir şey olmadığını söyleyen menfî spiritualizmi özellikle ve dikkatli bir biçimde reddediyoruz. Biz şekil ile özün birlikte, bir arada, birbirlerine bağlı bulunduklarını ve dolayısıyla herbirinin zorunlu ve arzu edilir olduklarını söylüyoruz. Ancak biz, şekillerin bile bir değişme tarzına sahip olduklarını, ama

---

[84] Paçacı, s. 126

yine de aynı kaldıklarını da biliyoruz. Yaşayan bir imana ve yaşayan bir topluma zararlı olan, şekiller değil, fakat şekilciliktir."[85]

"İslâm farklı sosyal olgular ve durumlardan dolayı yavaş yavaş gerçekleşmesi gereken normların ve ideallerin adıdır. Gerçekten de İslâm doğru bir biçimde anlaşılacak olursa, kendini gerçekleştirmek için sürekli yeni ve taze formlar arar ve bu formları bulur. Sosyal kurumlar, İslâmî faaliyet ile ifadenin en önemli sektörleridir. Şu halde sosyal kurumlar, sosyal adalet, yaratıcılık vb. gibi İslâmî değerlerin taşınıp yayılması için uygun araçlar olmalıdır. İşte, sünnetin ilk dönemdeki gelişmesinden (çıkardığımız) açık ders budur."[86]

Bizim tekliflerimiz:

Hadislerin tarihsel ve özel şartlar için serdedilip serdedilmediği çok iyi bilinmelidir. Bilinmiyorsa, maslahatın gereği yerine getirilmelidir.

Hukukî muamelelerde "muhkem" ayetlerin ve hele hele hadislerin olamayacağını, olmaması gerektiği, Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in uygulamaları dikkate alınarak, unutulmamalıdır.

Bugün bizim birlik ve kaynaşmamıza en büyük mani olarak gördüğümüz, "eskiyi taklit" olarak tezahür eden "evvelkilerin yanlışı, bizim doğrumuzdan iyidir" veya "evvelkiler bizden iyi bilirdiler." gibi şahsiyetini kaybetmiş, kendine güvenini yitirmiş toplum örneği sergileyen görüşler, bir an önce bırakılmalıdır.

Herkesin hatta Hz. Peygamber'in bile, (vahiy ile elde ettiği bilgisi dışında) ancak kendi tecrübesi, görgüsü, çevreden aldığı kültür ile bileceği, daha ötesini bilmenin imkansız ve "dinî mükellefiyet" açısından gereksiz olduğu dikkate alınarak, dini anlayış ve icraatlarımıza nelerin örnek alınması gerektiği hususunda ciddi projeler üretilmelidir. Mesela bırakalım İmam-ı Azam'ı, Hz. Peygamber'in bile, günümüz problemleri hakkında birçok şeyi bizden daha iyi bilmediğini, bilmesinin imkansız olduğunu ne zaman farkedeceğiz. Bunu ifade için söylenen şu söz, oldukça dikkat çekicidir: "Hz. Peygamber'in kurduğu devlet sistemi ile bugün, bir köy bile idare olunamaz."

Bugün "Kur'ân'ın yeniden okunması" çokça gündeme gelmekle beraber, siyer ve hadisin hatta İslâm tarihinin ilk dönemlerinin yeniden, çabuk ve ciddiyetle okunması gerektiği fazla gündeme gelmemektedir. Halbuki her dönemde yaşandığı ve yorumlandığı iddia edilen Kur'ân, yeniden yorumlanırken, onun yorum ve tecrübesi olan siyer, sünnet ve İslâm tarihi göz önüne alınmalıdır.

İlahiyat Fakültesinde okutulan dersler, "ortaçağ kültür tecrübesi" olmaktan çıkarılarak, hayata aktarılmaya hazır taze bilgilerin verildiği, hatta her türlü kavramı anlayan ve yeni kavramlar kullanan kadrolar yetiştirilmelidir. Yani eğitimimiz, eskiyi alan olmaktan çıkarılıp, eskiyi günümüze taşıyan ve onları (özellikle Kur'ân

[85] Fazlur Rahman, s. 195
[86] Fazlur Rahman, s. 195

sünnet ve siyeri) yenileyen dersler haline getirilmelidir. Çünkü, Garaudy'nin ifade ettiği gibi: "Kur'ân'da yazılı olduğu bahanesiyle yasal bir emri harfiyyen uygulamayı iddia etmek, Allah'ın ezeli kanunu olan şeriati, VII. asrın Ortadoğusuna has tarihî bir uygulama olan o ülke ve çağda verilmiş hüküm ile karıştırmak olur. Doğrusu her ikisi de Kur'ân'da vardır; fakat ikisini karıştırmak ve Kur'ân'ın durmadan bizi davet ettiği düşünmeyi terk etmekle ortaya çıkan ilkelerin körükörüne uygulaması, bizi yaşayan mesajın ve yaşayan, ezeli olmakla aktüel olan Kur'ân'ın ve yaşayan Allah'ın şehadetliğini yapma konusunda beceriksiz kılar... Şeriatin gerçek bir uygulaması, Kur'ân'ın her emrinin arkasındaki, o emrin hikmetinin, onu ilham eden prensibin ve onun uygulandığı tarihî şartların yeniden keşfini öngörür . Özellikle ve daha da önemlisi, Kur'ânî vahyin bütünlüğündeki bu yol ve yöntemlerin her birisinin yerli yerine oturtulmasıdır."[87]

[87] Roger Garaudy, Yaşayan İslâm, çev.: Mehmet Bayraktar, İstanbul, 1995, s. 123

İslâm Medeniyeti

MECMUASI

ÜÇ AYLIK
Dînî, İlmî, Edebî
Araştırmalar Mecmuası
Cilt : IV, Sayı : 4
Haziran 1980 - Recep 1400

İdâre Yeri
Bozdoğan Kemeri Cemal Yener Cad. Nr: 132 VEFA/İST
Haberleşme ve Hâvele
PK. 1315 Sirkeci/İSTANBUL TURKEY
Fiyatı : 100 TL.
Abone Şartları
Yurt İçi : 450 TL.
Yurt Dışı : 900 TL.

İÇİNDEKİLER

Müslümanlarda Hukuk Felsefesi (*)

Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Tercüme :
İbrahim Kâfi DÖNMEZ

Daha önce yine burada yazma fırsatını bulduğumuz gibi (1), VIII. asır İslâm hukukçuları, hukuk ilminin çok orijinal bir branşını tasarlayıp geliştirdiler. Kendi nazarlarında hukuk ağacının «dalları (furû')»ndan başka bir şey olmayan kanunlardan ve hatt-ı hareket kaideleri manzumesinden ayırdetmek için, bu branşa «hukukun kökleri (usûl)» adını verdiler. Onlar, «Usûl» ilmiyle, mücerred bazı şeyleri, -gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra- herhangi bir ülke veya çağın hukuk sistemine uygulanabilen bir metodoloji türünü kasdetmekteydiler. Başka konuların yanısıra bu ilimde, hukuk felsefesi ve hukukun kaynaklarından; teşrî' (kanun koyma), istinbât (hüküm çıkarma), tefsîr (yorum), nesih (yürürlükten kaldırma) ve ihtilâf halinde te'vîl (uzlaştırma) metotlarından bahsedilmektedir.

«Felsefe» denince, eşyanın prensip ve illetleriyle umumû tarzda bilinmesi anlaşılır. Bu bilgiyi hukukla sınırlandırsak bile, bir makalenin sınırlarını aşardı. Şu halde, meselenin birkaç yönünü ortaya koymakla yetineceğiz. Bu meseleyi inceleyen müelliflerin sayısı epeyce çok olduğundan, her noktada ittifak beklenmemelidir.

(*) Müellifin, Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul (c. 18, sayı 29-32, yıl 1968, s. 137-152.)'da yayımlanmış olan «La Philosophie juridique chez les Musulmans» başlıklı makalesinden tercüme edilmiştir.

(1) Bkz. «Hictoire d'Usul'al-Fıqıh chez les Musulmans «(Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul, sayı 9-11, yıl, 1959, s. 77-91. Türkçe tercümesi için bkz. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul, Cilt: II, 1956-1957, s. 1-18 («Usul al-fiqh'ın tarihi»), Tercüme eden: Fuat SEZGİN. (Mütercim)

Hukuk:

Önce, müslüman hukukçulara göre «hukuk» un ne manaya geldiğini belirtmek gerekir. Hemen başlarken hatırlatalım ki, bütün İslâm hukukçuları, bugünkü Batı'nın bu terime verdiği manadan daha geniş bir mana vermede mutâbıktırlar.

Usûl ilminin ilk müelliflerinden -ki biz onlara «usulcüler» diyeceğiz- biri olan Ebû Hanîfe (v. 767), **hukuku «İnsanın, haklarını ve vazifelerini bilmesidir.»** diye tarif eder. (1) İnsanın, bedenî olduğu kadar ruhî vazifelerinin de bulunduğu gözönüne alınınca, İslâmî hatt-ı hareket kaideleri manzumesi içinde sadece akitler, cezalar v.b. maddî meselelere ait değil, aynı zamanda namaz, oruç, hacc gibi ibadetlere de, kısacası insanın bütün vazifelerine ait kaidelerin mündemiç olması hiç şaşırtıcı değildir. Bu hukuk anlayışı, insanın bütünlüğü fikrine sahip olan ve bedenî ruhtan ayırdetmeyen İslâmî çerçeveye tam manasıyla dahil bulunuyordu.

Hukukun kaynağı:

Mükellefiyet getiren bir emrin kaynağı durumlara göre değişebilir. Bebek annesine, okul çocuğu öğretmenine itaat gösterir. Yetişkin insan ise sadece güvendiği kimselere, kendi itiyatlarına ve muhitinin umumî kanaatine değil, içinde bulunduğu cemyetin başkanına da itaat eder. Bu durumlarda itaatimizi gerektiren sebepler de tabiatıyla değişmektedir. Fakat bütün bu durumlar, daha çok sadece son kategori ile, yani devlet başkanının emriyle kendini sınırlayan hukukî araştırmaların çerçevesini teşkil etmezler.

Kur'ân (2), insanın ancak Allah'ın halifesi ve nâibi olduğunu, kâinâtın hükümranlığının da yalnız Allah'a âid bulunduğunu sık sık tekrarlar. Fakat filozof, İslâm'da iki enteresan vâkıa müşahede ediyor: Öyle ki hem «transcendant (müteâl)» hem «immanent = ğâir (insana şahdamarından daha yakın)» olan Allah; bir taraftan, insanlara yine insan nevinden elçiler göndermekte, diğer taraftan ise, Allah'ın bu elçileri, nezd-i ilâhîden verilen vazife ile yetinmemektedirler. Meselâ Hz. Muhammed, Allah'ın kendisine vahyettiğini kavmine tebliğ eder; fakat bir kimse İslâmiyeti kabule hazır olunca, O, iki ta-

---

(1) Bkz. Sadru'ş-Şerîa, Şerhu't-Tavdîh, s. 8.

(2) Kur'ân, 2/30, 6/165, 7/128, 10/14 ve 73, 24/55, 27/62, 35/39, 38/26 ve başka âyetleri.

raflı bir hukukî muamele ile, sadakat ve itaat yemini ile (el-bey'a) mukavele lüzumunu duyar. Misal olarak sadece bir olayı nakledelim: Daha Hicret'ten önce, oniki kişilik Medine'li bir grup, Mekke'ye gider ve İslâm'ı kabul için aşağıdaki tarzda Hz. Muhammed'e yemin verir (1):

«Refahta olduğu kadar sıkıntıda da, sevinçte olduğu kadar üzüntüde de dinlemek ve itaat etmek (ilk şarttır). Ve O (Peygamber) bizden üstün olacaktır. Kumanda kimde ise ona karşı gelmeyeceğiz. Nerede olursak olalım hakikati söyleyeceğiz ve Allah yolunda kimsenin ayıplamasından çekinmeyeceğiz. Hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmayacağız, hırsızlık yapmayacağız, zina etmeyeceğiz, çocuklarımızı asla öldürmeyeceğiz, aramızdan kimseye iftirada bulunmayacağız, hiçbir hak işte (Peygamber'e) itaatsizlik göstermeyeceğiz.»

Bu, Hicret'ten önce, daha Hz. Peygamber'in siyasî iktidara sahip olmadığı sırada böyle idi. Hz. Peygamber, Medine'de siyasî iktidarını kullanırken de -gerekli değişikliklerle beraber- aynı şeyi yaptı. Görülüyor ki, ictimâî mukavele, Peygamber'in iktidarı konusunda bile rol oynamaktadır; o halde, vahiy yoluyla doğrudan doğruya ilâhî emir almayan halifelerin iktidarı için haydi haydi önem taşımaktadır.

İlâhî ve beşerî kaynak:

Fakat bu, bütün meseleyi çözmez. Allah'ın elçisi Hz. Peygamber bile, ihtilâfları halletmek için, her zaman bir vahiy almazdı. Bilâkis, akl-ı selîmine göre de hareket ederdi. Nazarî olarak kabul edilen şudur ki, şayet Peygamber bir hata yapsaydı, Allah, hak yolu ve doğru kaideyi kendisine vahyetmeksizin O'nu hata içinde bırakmayacaktı. Ne olursa olsun, şu husus kayda değer ki, Peygamber'den sadır olan şeylerde dahi beşerî ve ilâhî unsur birbirine karışmaktadır.

Peygamber'in ve kendisinden sonraki halifelerin kararlarına gelince; onlar, bir kanunu yürürlüğe koymak için, bazen kimseye danışmadan hareket ettiler, bazen ise, örfî veya diğer eski bir kâideyi uygulamakla yetindiler. Tamamıyla yeni bir teşrî' esnasında bile, bir

(1) Hamidullah, Documents sur la Diplomatie Musulmane à l'Epoque du Prophete et des Khalifes Orthodoxes, Paris, 1935, I, 17: İbn Hişâm v.b.'den naklen.

başkasından, meclis azalarından teklif gelebilirdi ve Devlet başkanının (Peygamber veya halife), bir teklifi kabulü halinde ise, meclis azalarının tavsiyelerinde ittifak veya ihtilâf bulunması önem taşımazdı.

İslâm hukukunun kurucu unsurları:

Bir usulcü, «falan kaideye niçin uyulmaktadır?» sorusuyla karşı karşıya geldiğinde, kaidenin kurucu unsurlarını dikkate alması gerekir; zira insan, farklı otoriteye sahip âmirlerin emirlerine aynı titizlikle itaat etmez.

Bilindiği üzere (1) İslâm hukukunun kaynakları başlıca dörttür:

1 — **İlâhî vahiy**: Kur'ân'ın yanısıra, Kur'ân'ın tanıdığı daha önceki mukaddes kitapların Kur'ân tarafından neshedilmeyen kısımları. (2)

2 — Allah'ın elçisi ve işlerinde vahye istinad eden kimse olma sıfatıyla **Hz. Muhammed'in davranışları** : Bu «hareket tarzı» (Sünnet), O'nun, bizzat yaptığı fiiller kadar, söylemiş olduğu sözleri ve hatta daha önceki örf hakkında sahabîlerine musamaha ettiği durumları ihtiva eder. Peygamber'in bu tasdiki (takrîr) ile, İslâm öncesi yürürlükte bulunan kanun, durumunu kısmen muhafaza etmiş olur.

3 — **Bir asrın hukukçuları arasındaki ittifak** : Birinci derecedeki iki kaynağın sükûtu halinde yapılan anlaşma (icmâ').

4 — Kur'ân ve Sünnet'te açık hüküm bulunamaması halinde, kaide istinbâtı için **hukukçuların ferdî kanaatleri (kıyâs)**.

Bir mümin, tabiatıyla, Allah'ın ve Peygamberinin emrine seve seve seve itaat eder. Peygamber gibi ismet sahibi (günahsız) olmayan hukukçuların reylerine gelince; iki mülâhaza, bu görüşlerin, cemiyet içindeki otoritesini pekiştirir: Birincisi, onlar, kanunu, Kur'ân ve Sünnet'in mu'tâlarına (donée) kıyas ile istinbat etmek mükellefiyetindedirler; böylece istinbat edilen kaide, çıkarıldığı asıl kaynağın

(1) Bkz. 1952 yılında İstanbul'da akdedilen Milletlerarası Oryantalistler Kongresi'nin tebliğleri arasında yer alan «Nuvelle étude des sources du droit musulman» isimli makalem. İngilizcetercümesi için bkz. Islamic quarterly, Londra, Aralık 1954, s. 205-211. Türkçe tercümesi için bkz. İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İstanbul, c. I, 1953, s. 63-67, («İslâm Hukukunun Kaynaklarına dair yeni bir tetkik»), Tercüme eden: Bülent DAVRAN. (Mütercim)

(2) Bkz. es-Serahsî, Usûl, II, 99-105; Fransızca'da, France-Islam dergisi, Paris, No: 10, 1967; ayrıca, Kitâb-ı Mukaddes'in, İslâm hukukunda şer'î bir kaynak olarak yerini göstermek için, Festschrift Otto Spies'de yer alan Almanca hususî bir tetkikimde bu konudan bahsettim.

içinde kaynaşır. İkincisi, müslümanlar nazarında hukukçunun, sadece derin bir ilim sahibi değil, aynı zamanda dindar ve ahlâken mükemmel olması öncelikle farzolunur. Nitekim Hz. Muhammed'de şöyle bir hadis rivayet edilir: «Ümmetimin âlimleri, İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir.» Hz. Muhammed'in kendisi, peygamberlerin mührü ve sonuncusu olduğundan, «peygamberleri gibi» ifadesi kullanılmıştır.

Şu halde, hukukçular zümresi içinde bulunabilecek farklılıklarla, yani birinin kanaatinin yerine bir başkasının daha makul kanaatinin konabilmesi hususiyetiyle birlikte, hukukçuların kanaatleri ilâhî kanun çinde biraraya gelip bütünleşmektedir.

İlâhî râbıta:

İnsan, kendisini, doğrudan doğruya vahyedilen kaideler kategorisiyle sınırlasa bile, herşey halledilmiş değildir. Allah, «transcendant (müteâl)» olduğundan, O'nun herhangi bir konuda irade ve emrinin şu veya bu olduğu nasıl bilinecektir? Ancak Peygamber'in şahsına münhasır vahiy mefhumunu kabul eden İslâm'a, «incarnation (Tanrı'nın insan olarak ortaya çıkması)» mefhumu yabancıdır.

Buna karşılık, ilhâm, daha umumî ve tedrîcî bir mefhumdur. Herhangi basit ve sade bir insan da vicdana sahiptir; nitekim Peygamber şöyle demiştir: «İnsanlar (hukukçular), sana kanunu açıkça ifade etseler bile, sen yine kalbine danış.» (1) Asil ruhlar, şahıslarını, ilâhî irade önünde «yok ederler»; Hz. Peygamber'in bir sözü, bu düşünceyi çok güzel dile getirmektedir: «Allah buyurdu ki: Kulum (insan), ben kendisini sevinceye kadar, nafile ibadetler vasıtasıyla bana yaklaşmaya devam eder ve ben onu sevdiğim zaman, artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı ben olurum.» (2)

İşte bütün bu görünüşlerin, kanunun, tâbi'leri nazarında itibarını güçlendirmede payı vardır.

Vahiyde nesih:

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar, kavimlerine ilâhî tebliğleri ulaştırmış olan uzun bir peygamberler silsilesi vardır. Allah ezelî ve ebedîdir; fakat insan cemiyetinin tekâmülü, Allah'ın da, mümin-

(1) İbn Hanbel, Müsned, IV, 228; ed-Dârimî, Sünen, el-Büyû', No: 2.
(2) el-Buhârî, Sahîh, 81 (rukâk), No: 38.

lerin hatt-ı hareketlerine ait kanunlarında değişiklik yapmasını gerektirir. Demek ki, bizim parlâmentolarımızın teşrî'lerinde olduğu gibi, zaman açısından eski ve yeni mefhumu, ilâhî vahiylerde de rol oynamaktadır. Bununla ilâhî sıfata zarar gelmiş olmaz; yapılacak şey, Şâri' tarafından vazedilmiş bulunan en yeni hükümleri uygulamaktan ibarettir. Her yeni kanun, zarurî olarak eski kanunun tamamını yürürlükten kaldırmaz, onda kısmî ilgâlar bulunabilir. Bu kaide, önceki peygamberler tarafından tebliğ olunan Mukaddes Kitaplar hakkında olduğu kadar, bizzat Kur'ân hakkında da uygulanır. Zira O, 23 yıl zarfında parça parça vahyolunmuştur ve tarihçiler, ilk vahiylerden bazılarının sonradan neshedilip Kur'ân metninden çıkarıldığını sarahatle belirtmektedirler.

Bir kanunun, bizzat kanun vâzıı ya da bir üst makam tarafından ilgâ edilebileceği tabiîdir. Kur'ân, Allah'ın kelâmı olduğuna göre, Kur'ân âyetlerini, sonraki bir vahiyle yanlız Allah neshedebilir. Peygamberden sadır olan Sünnet ise, Peygamber veya Allah (Kur'ân) tarafından değiştirilebilir. Hukukçular üçüncü sırada bulunurlar: Onların kanaatleri, Kur'ân ve Sünnet'te zıt bir sarahat bulunduğu takdirde reddedilebilir. Ve dünyanın sonuna kadar hukukçuların sayısı sınırsız olacağından, hukukçu sıfatıyla aralarında eşitlik mevcuttur. Şayet muhtelif hukukçuların kanaatlerinde farklılık mevcutsa, tercih meselesini sokaktaki adam (avâm) için halledecek hukuk mezhepleri vardır. Ve sonra, bir mezhebin kendi içinde kanaatin devamlılığını mümkün kılabilecek olan, delillerin sağlamlığı kadar, şahısların şöhret ve itibarıdır.

Tedrîcî mükellefiyetler:

Kur'ân, hukukî ihtiyaçlar için tetkik olunduğunda müşahede edilir ki, O'nda yer alan emirlerin hepsi aynı ehemmiyette değildir. Bunlardan bir kısmı mecburîdir, diğerleri ise, daha ziyade tavsiyelerden ibarettir; şu da belirtilmelidir ki, yasaklanmamış her şeye müsaade edilmiştir.

Bunu açıklamak için, usulcüler, uzun çalışmalar sonucu çok orijinal bir nazariye geliştirmişlerdir. Fransız Diplomat ve Türkolog Kont Léon Ostrorog; Londra Üniversitesinde, bu Üniversitenin yüzüncü yıldönümü töreninde yaptığı «Roots of Law (hukukun kökleri, usulü'l-fıkh) isimli konuşmasında bu nazariyeden bahsederek, batı ilminin

dikkatini bu noktaya çeken şüphesiz ilk kişi olmuştur. (1) Burada, Şer'î kanuna eski bir ahlâkî mefhumun, iyi ve kötü mefhumunun uygulanması sözkonusudur. Usûl ile ilgili eserlerinden birinde (2) Gazzâlî tarafından yapılan imaya göre, öyle görünüyor ki, sonraları diğer bütün mezhepler arasında yaygınlaşan bu mefhumu, ilk olarak ifade edenler, Mu'tezile Mezhebine mensup hukukçulardır. Onların ne dediklerini şöylece özetleyebiliriz:

Prensipte herkes mutabık olacaktır ki, iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınmak gerekir. Kur'ân, «Ma'rûf olanı (iyi bileneni) emredin, münker olanı (kötü bilineni) de nehyedin.» diyerek bundan sık sık bahseder. Fakat beşerî fiiller her zaman aynı kolaylıkla tasnif edilemez; izâfîlik vardır. İşte, iyi birer matematikçi olan usulcüler, insan fiillerini «husün» ve «kubüh» prensiplerine göre bölümlemek ve bölümleri de alt bölümlere ayırmak için bir rüzgâr gülü düşündüler: Mutlak iyinin yapılması mecburîdir. Mutlak kötü de tam bir yasağın konusu olacaktır. Fakat, şayet iyi kötüye üstün gelirse, mecburî olmaksızın tavsiye edilmiş olacaktır. Aynı şekilde, kötülük tarafı iyiliğe ağır basarsa, kesinlikle yasaklanmamakla beraber, vazgeçilmesi öğütlenmiş olacaktır. Nihayet, iki durumun eşit olması, fiilin ne iyilik ne de kötülük ihtiva etmemesi halinde ise, karar, tatbikatını zaman-zaman değiştirebilecek olan ferdin takdirine bırakılmış olacaktır.

Fiil ve kaidelerin beş kategori halindeki bu taksimi, pusulanın doğu, batı, kuzey, güney şeklindeki dört yönünü andırır, ki bunlar, kuzey-doğu, kuzey-batı gibi farklı alt bölümlemeleri mümkün kılar. Bu, yasaklara olduğu kadar vecibelere de uygulanır. Böylece, mecburî olan ile tavsiye edilen arasında -tercümeye çalışmaksızın, ismen saymakla yetineceğim- kategoriler bulunmaktadır: Farz-ı ayn, farz-ı kifâye, vâcip, mendûb, müstehab, sünnet-i müekkede, sünnet-i gayr-ı müekkede, nâfile. Aynı şekilde, yasak ile tavsiye edilmeyen arasında, usulcüler; harâm-ı şer'î, haram-ı istinbâtî, mekrûh-u tahrîmî, mekrûh-u tenzîhî'den bahsederler.

Kanun, daima ahlâka dayanacak, ahlâk da kanunun yardımıyla ayakta tutulmuş olacaktır.

---

(1) «Angora Reform» isimli eserine bakılabilir. («Ankara Reformu» ismiyle Yusuf Ziya KAVAKÇI tarafından tercüme edilmiş ve 1972 yılında İstanbul'da basılmıştır. -Mütercim-)

(2) el-Gazzâlî, el-Mustasfâ I, 55-56. Bulak nşr. 1322 H.

Bununla birlikte hukukçular, mahkemelerce uygulanan kat'î kaide (fetvâ) ile, itinalı bir müslümanın riayette kusur etmediği «takvâ» yolu arasında bir ayırım yapılması gerektiğini bilirler. Bir taraftan hukukçular, «müslümanın nerede bulunursa bulunsun, İslâmî kaidelerle sorumlu tutulacağı» (1) noktasında ısrar edecekler; diğer taraftan da, mahkemelerin yargı alanlarına ait bir takım sınırlar, bizzat Hz. Peygamber kadar yetkili bir otorite tarafından konulmuş sınırlar mevcut olacaktır. Filhakika, eş-Şeybânî, Atîye b. Kays el-Kilâbî'den şunu rivayet etmektedir: (2) «Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Herkim (bizim ülkemizde) adam öldürüp, zina edip veya hırsızlık yapıp da kaçarsa, bilâhare emân ile dönse bile, kendisini kaçmaya sevkeden suçtan ötürü hakkında takibat yapılması ve ceza uygulanması gerekecektir. Fakat, düşman ülkesinde adam öldürür, zina eder veya hırsızlık yaparsa ve sonra emân ile gelirse, düşman ülkesinde işlediği suçtan dolayı takibat yapılmış olmayacaktır.»

Husün ve kubühün tâ'yini:

Az önce «iyi» ve «kötü» mefhumlarında izâfîlik bulunduğunu söyledik. Bir savaşın sonucu, elbette, gâlip için iyi, mağlûp için ise kötüdür; ve aynı olay, ihtilâf halindeki iki tarafa nisbetle zıt şekillerde tavsif edilmiş olmaktadır. Kasden adam öldürme durumunu ele alalım: Bir eşkiyanın, av hayvanı diye kurbanını hedef alan bir avcının, bir delinin veya gayr-ı mümeyyiz bir çocuğun, meşru olarak nefsini müdafaa eden birinin, mahkeme emrini infaz eden bir cellâdın, istîlâ karşısında ülkesini savunan bir askerin elinden sadır olan öldürme fiilleri arasındaki fark ne kadar çok. Öldürme fiili, bazen ağır, bazen hafif bir şekilde cezalandırılmakta; bazen affedilmekte; bazen, ne övgü, ne de kınamayı gerektirmeyen normal bir vazife olarak mülâhaza edilmekte ve hatta bazen, en büyük övgü ve şereflere lâyık görülmektedir. Aşağı yukarı bütün beşerî hayat, iyiliği ve kötülüğü izâfî olan fiillerden mükteşekkildir. Bunun içindir ki, Hz. Peygamber sık sık (3) «Ameller niyetlere göredir.» diye buyurmuştur. Muhtemeldir ki, İslâm «âmentü»sü de, «hayır ve şerrin Allah'dan olduğuna» inanmak gerektiğini ve hangi fiilin hangi şartlarda iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasını tayin edebilecek olanın, Şâri'-Allah olacağını söylerken, bu hususa işaret etmektedir.

---

(1) Ebû Yusuf'un, es-Serahsî tarafından nakledilen ifadesi için bkz. el-Mebsût, X, 95, ve Şerh es-Siyer el-Kebîr, IV, 128 ve 130.

(2) es-Serahsî, Şerh es- Siyer el-Kebîr, IV, 108.

(3) el-Buhârî, es-Sahîh, K. 1, No: 1.

Kur'ân'ın, «iyi»yi ifade için «ma'rûf» terimini, «kötü»yü ifade için de «münker» terimini kullandığını müşahede etmek, çok enteresan, hatta şaşırtıcıdır. Bu duruma göre «ma'rûf», kelimesi kelimesine, herkes tarafından bilinen ve öylece kabul edilen «iyi» manasına gelmektedir; «münker» ise, münâsip olmadığı herkes tarafından kötü bilinen ve öylece telâkki edilen şeydir. Burada şaşırtıcı olan, keyfiliğin mevcut görülmemesidir. Kur'ân, emrettiği her şeyin gerçeğe uygunluğunun, akıl tarafından, düşünen kafa tarafından kabul edileceği kanaatini verir görünmektedir. Hakikaten, Gazzâlî, Veliyyullah ed-Dehlevî ve diğerleir, İslâm hukukunun bütün sahalardaki kaidelerinin varlık sebebini ve felsefesini izah için, hacimli eserler bırakmışlardır.

Hukukun inkişâfı:

Daha önce işaret edildiği üzere, İslâm hukukunun kaynakları arasında, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in davranış tarzı (Sünnet) temel unsurlardır ve değişmezler; hukukçuların reyleri de, bu iki aslî kaynak üzerine kurulduğundan, onlara dahil edilir. Fakat bundan, İslâm hukukunun, kapalı, sırf kendine dönük ve yabancı ile her türlü irtibatı safdışı eden bir şey olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira, Kur'ân, kesinlikle yasak olmayan herşeyin mubah olduğunu defalarca tekrarlar. Yasaklar, ancak muayyen fiilleri hedef alırlar ve sükût edilen hususlar sınıra tabi değildir. O halde, kanunun lâfzına veya ruhuna aykırı düşmeyen her âdet, her uygulama ve her yeni teklif, İslâm hukuku içine alınmaya ve kabul edilmeye elverişlidir. İki ya da çok taraflı antlaşmalar, mütekâbiliyet esası ve umûmun menfaati (maslahat-ı âmme) kaidesi, İslâm'da aynı şekilde makbul kaynaklardır. Öyleyse, kapı daima inkişâfa açık kalmaktadır.

Ve yine, eski olan kanun hakkında, fosilleşmiş ve değişme kabiliyeti bulunmayan bir şey diye düşünmemek gerekir. Uçsuz bucaksız İslâm hukuku külliyâtı içinde, doğrudan doğruya Kur'ân ve Sünnet menşeli kaideler, sayılacak kadar azdır; bütün geriye kalanlar, hukukçuların istinbâtıdır; şu halde, fertler arasındaki farklılıklara rağmen, beşerî kanaat, ilk zamanlardan beri musamaha ile karşılanmaktadır.

Aynı şekilde, Kur'ân ve Sünnet'ten neşet eden kaideler de her zaman eşit ehemmiyeti haiz değildirler: Bazıları mecburîdir, bazıları ise ruhsat verir. Bu noktayı birkaç misalle müşahhaslaştıralım: «Poligami (taaddüd-i zevcât - çok karılılık)» ye, Kur'ân'da bazı şartlar

altında müsaade edilmiştir; savaş esirlerinin köle haline getirilmesi de böyledir. Falkat ne ilki, ne de diğeri mecburî olmadığından; şayet bir müslüman, «monogam (tek karılı)» kalmayı tercih eder veya hiç bir köleye sahip olmak istemezse, asla herhangibir günah işlemiş olmaz. Bilâkis, «monogami (tek karılılık)» ve kölelerin serbest bırakılması Kur'ân tarafından tavsiye edilmiştir. Kur'ân'a göre (9/60), Devlet bütçesinin, kölelere hürriyet sağlamaya ayrılmış bir bölüme daima sahip olması gerekir. «Poligami»ye gelince, bu, sadece kadının rızası ile var olabilir: Evlilik, kadının rızasının erkeğin rızası kadar ehemmiyet taşıdığı iki taraflı bir akittir. Ve kadın, evlilik boyunca erkeğin «monogam» kalmasına dair hukuken geçerli bir istekte bulunabilir; şayet nişanlı erkeğin, daha bu sırada başka bir karısı varsa, nişanlı kadın böyle «poligam» bir evliliği reddedebilir. Böylece, Kur'ân'ın verdiği ruhsat tatbik edilmeyip, istisnâî haller için saklanır; Kur'ân'ın hükmü de hiçbir şekilde değişikliğe uğratılmış olmaz.

Hukukçuların reylerine bir misal verelim: Talep edilmemiş ve kullanılmamış bir hak, bu sebepten ötürü zayi olmuyordu. Fakat, Osmanlı İmparatorluğu, borç davalarında zamanaşımı sınırı koyma ihtiyacını duyunca, ulemanın en sünnileri, Mecelle'yi kaleme alanlar, buna bir çare buldular ve dediler ki: Hiç şüphesiz hak, kudsî ve sonsuzdur, fakat çok eski şeylere ait davaları (*) istimâ' yetkisi bundan böyle Sultân'a aittir; mahkemeler, kendilerini meşgul eden bu davaları reddedeceklerdir. (1)

Hukukçular eşittirler. Binaenaleyh, az önce belirttiğimiz gibi, hukukçuların bir kısmı diğerlerinin görüşünü reddetmeye yetkilidirler. Hatta, büyük usulcü Pezdevî'ye göre (2), bir asrın bütün hukukçularının icmâ'sı bile kabul edilmeyip, bunun yerine sonraki başka bir icmâ'nın konması mümkündür. Tabiatıyla, yeni bir icmâ' hasıl olması için, önce, ferden hareket eden bir hukukçunun şahsen eski icmâ'ya muhalefet etmesi gerekir, ki böylece ardından diğerleri onun görüşüne katılsınlar.

Bu arada belirtebilirim ki, vaktiyle hakkında farklı kanaatlerin bulunduğu kaidelerin bazıları üzerinde çağımızda mutabık kalma imkânının bulunup bulunmadığını araştırmak maksadıyla, seneler-

(*) Bu süre prensip olarak onbeş senedir. İstisnâlar ve mürûr-i zamanın diğer hükümleri için bkz. MECELLE, Madde : 1660 v.d. (Mütercim)

(1) es-Serahsî, Halife Ömer'in tatbikatında da buna dair izler bulur. (Şerh es-Siyer el-Kebîr, IV, 213).

(2) Pezdevî'nin Usûl'ü ve Abdülaziz el-Buhârî tarafından yaıplan şerhi Keşfu'l-Esrâr, III, 261-262.

den beri, Hanefî, Şâfiî, Şiî v.b. değişik hukuk mezheplerinin görüşlerini mukayese etmek ve bunlardan herbirinin delillerini tanımak için müslümanlar nezdinde çalışmalar yapılmıştır.

Teşrî' faaliyetinin bağımsızlığı:

Öyle görünüyor ki, İslâm hukuk tarihinin şâyân-ı dikkat bir mu' tâsına (donée), şimdiye kadar gereken dikkat gösterilmemiştir. İslâm'da, sadece kazâ (yargı) değil, aynı şekilde teşrî' otoriteleri de, tâ eskidenbeir idare ve yürütme otoritelerinden bağımsız kalmışlardır. Hz. Peygamber'in vefatından beri, hükümet, sırf idârî meselelerin dışında, teşrîî imtiyazları asla kendine hâs telâkki etmemiştir. Mahkeme kadıları kadar, hususî hukukçuların da bu yönde pek çok yargıları olmuştur. Bu vâkıanın ehemmiyeti ve büyük neticesi üzerinde ısrarla durulması zâid olmayacaktır. Bu noktada hem kuvvet, hem zaaf bulunmaktadır. Kuvvet vardır, zira, teşrî', politikanın faziletsizliklerinden ve zalim hükümdarların şahsî arzularından masun kalmıştır. Zaaf vardır; zira, hernekadar bu hal ve şartlar, sınırsız hukukî kanaat hürriyeti sebebiyle, hukukun inkişâfına cömert yardımlarda bulunduysa da, gayr-ı makûl görüşleri elemek için müessir vasıtalar mevcut değildir.

Hukukî mevzuların tasnifi:

Bilindiği üzere, Roma hukukunda kaideler, şahıslara, mallara ve davalara (usûl) nisbetinle bölümlere ayrılır. Bu bölümleme, dini ve ibadetleri bir yana bırakır. İslâm hukuku, daha ihatalı olmak ve insan hayatının tamamını bir bütün olarak ele almak istediği için, müslüman hukukçular, hukuk mevzularına ait başka bir tasnifi tercih etmişlerdir. Onlar, önce «ibâdât»tan (insanın Allah ile ilişkileri), sonra «müâmelât»tan (insanların kendi aralarındaki ilişkiler) ve nihayet «zevâcir»den (vazgeçirici yollar) veya diğer adıyla «ukûbât»tan (cezalar) bahsederler. Bazı müellifler, dördüncü ve sonuncu bir grup meydana getirmek üzere, ikinci grubun bazı bölümlerini ayrıca ele alırlar, ki bunlar miras ve vasiyetle bağış gibi ölüm sonrasına ait şeylerdir.

Bu duruma sadece sathî bir nazar atfetmekle yetinen kişi, bazı sürprizlerle karşılaşabilir. Hakikaten, müslüman hukukçuların hepsi, ibâdetler başlığı altında vergi sisteminden bahsederler. Yine, tam bir eser kaleme almak isteyen bu hukukçular, anayasa kaidelerini aynı

başlık altında ele alırlar. Bunun sebebi, İslâm'ın, manevî ile dünyevîyi birbirinden ayırmaması ve her ikisini bir bütün içinde toplamasıdır. O halde, devlet başkanının, aynı zamanda en büyük din adamı olması hiç şaşırtıcı değildir. Filhakika, İslâmî terminolojide «imâm» kelimesi, camide cemaate namaz kıldıran kişiyi ifade ettiği gibi, aynı zamanda halife (hükümdar) manasına da gelir. Cemaatle namazın sözkonusu olduğu yerde, imâmın vasıfları belirtilmeden geçilemez. Vergi kaidelerinin burada yer almasının sebebine gelince; Hz. Peygamber'in meşhur bir hadîsine göre, İslâm binası beş unsuru ihtiva eder: Çatı Allah'ın birliğine imandan meydana gelmiştir; dört direk ise, namaz, oruç, hacc ve zekât (1) (İslâm hükümetine ödenen vergiler) vazifeleridir. İnsanın, Allah'a, bedeniyle olduğu kadar mallarıyla da kulluk etmesi gerektiğini göstermek, hukukçular için zor olmamıştı; namaz, oruç ve hacc nasıl birer bedenî ibadet ise, başkasının iyiliği için vergi ödemek de mallarımız vasıtasıyla yaptığımız bir ibadet (malî ibadet)tir.

Milletlerarası hukuk kaidelerinin, ukûbât (cezalar) bölümüne dahil edilmiş olmasını da hayretle karşılamamak gerekir. Diğer hukuk sistemlerinin zıddına, İslâm'da milletlerarası hukuk, politikaya ve devlet başkanının keyfî tasarrufuna bağlı değildir; aksine, ülke hukukunun bir parçasını meydana getirir ki bu hukuka göre, ecnebî, savaş zamanında bile, mahkemelerce verilmiş haklara sahiptir. Bize ulaşmış İslâm hukuk müdevvenâtının en eskisi, Zeyd b. Alî'nin (M. 737) «Kitâbu'l-Mecmû'»udur, ki 1919 yılında Milano'da Griffini tarafından neşredilmiştir. Bu ilk devre ait eserde dahi, yabancı devletlerle harp ve sulh kaidelerini açıklamak için, milletlerarası hukuk hakkında uzun bir bölüm yer almaktadır; Zeyd, bu kısma «siyer» adını vermiş ve onu ceza hukuku bölümleri arasına koymuştur. Kendisinden sonra da daima böyle olupgelmiştir. Müellif, bu tasnifinde gayet mantıkî düşünmüştür, şöyle ki: Yol kesici eşkiyanın ve hırsızların zararlarını önlemek için, asayiş kuvvetlerinin kısmî seferberliği zarurî olduğuna göre, -yağma ve adam öldürmelere sebep olan- düşman istilâsı da daha geniş bir seferberliği gerektirir.

---

(1) Zekât, asla iyiliksever insanların takdirine bırakılmış bir sadaka değildir. Tarifesi ve tahsil devreleri belli bir vergidir. Nisâb miktarına sahip olan hiç kimse bundan muâf değildir ve hükümet, vermek istemeyenleri ozrlamak için kuvvet kullanır. Zirâat mahsulleri, ticâret malları, maden işletmeleri, otlaklardaki hayvan sürüleri ve biriktirilmiş paralar, zekât vergisinin başlıca mevzularıdır. Ayrıca, Peygamber ve Halifeler devrinde başkaca bir vergi yoktu, bütün vergiler «zekât» diye adlandırılıyordu; burada bahis konusu olan, pekâlâ vergidir.

Müeyyideler:

Şâir Ekber Allahâbâdî, derin bir psikolojik gerçeği anlatmak için nükteli bir ifade kullanmış ve şöyle demiştir: «Allah'ın hükümranlığı, ölümün varlığıyla daha iyi anlaşılır.»

Müeyyideler, kişinin hatt-ı hareket kaidelerine riayet etmesi için, insanlık tarihinin her asrında hakikaten büyük rol oynamışlardır. Asrımızda, batıda, ülke kanununun müeyyidesini birinci derecede, asayiş kuvvetlerinin, polisin zoru meydana getirmektedir. Fakat, bizzat kanunun, bir kısım fertleri bütün sorumluluklardan muâf tutması halinde ne yapılacaktır? İngilizler «King can do no wrong» (Kral hiç hata etmez) demişlerdir. «Corps diplomatique» azâları, elçi olarak gönderildikleri ülkenin yargılama yetkisi dışındadırlar. (*) Savaş zamanlarında, hukukî esnekliklerin (suspension) başka misallerine de raslanır.

Buna karşılık İslâm hukuku, maddî müeyyidelerle yetinmemiş, aynı zamanda maddî müeyyideye eklenen ve onu iyice güçlendiren manevî ve vicdanî müeyyide kullanmıştır. Hakikaten, müslüman, öldükten sonra dirileceğine ve dinî olmayan işleri kadar, ibadetlerinden ve dinî inançlarından, hasılı dünyadaki bütün fiillerinden ötürü Allah'ın huzurunda nihâî olarak hesaba çekileceğine inanır. Şayet bir kişi, yaptığını saklamayı ve hükümet görevlisini aldatmayı başarırsa veya hükümet, kişiyi görevini yerine getirmeye zorlama hususunda iktidarsızlık içindeyse, bu durumda, insanın hukuka aykırı fiili cezasız kalmaktadır, ama her şey bitmiş değildir; zira -müslümanın inandığı gibi- Allah, yakında onu muhakeme edecektir, o zaman kişi, yaptığını Allah'tan gizleyemeyecek, O'nu aldatamayacak ve O'ndan kaçamayacaktır.

İslâm akâidinin temelindeki bu dinî inanç, hakikaten, maddî müeyyideden daha güçlü bir müeyyide rolü oynar; o derecede ki, müslüman, görevini -hükümet görevlisi hukuken bunu bilmese veya ihkak-ı

(*) Bir Devlet ülkesinde sürekli görevle bulunan yabancı Devletlerin diplomasi temsilcilerinin bütününe, diplomasi dilinde, «Corps diplomatique» adı verilir.

Diplomatik temsilci, ceza soruşturma ve kovuşturmaları bakımından, ülke Devletinin (yanına gönderilen Devlet) yargı yetkisinin sınırları dışında kalır. Şu kadar var ki, bu kesin yargı muaflığından (kazâ muâfiyeti), diplomatik temsilcinin işlediği suçlardan dolayı hiçbir şekilde yargılanmıyacağı ve cezalandırılmıyacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Temsilcinin, kendi Devletinin kanunlarına göre ve kendi Devletinin mahkemeleri önünde yargılanması mümkündür. Yargı muaflığı, temsilciyi, yalnız görevle bulunduğu yabancı Devlet mahkemelerinin yargı yetkisinden kurtarır. Daha fazla bilgi için bkz. ÇELİK, Edip F., Milletlerarası Hukuk, İstanbul, 1969, I/431, 446 v.d. (Mütercim)

hak için başkasını zorlama gücüne sahip bulunmasa bile gönüllü olarak yapmaya yöneltilmiştir.

Şayet bir müslüman, hiçkimse kendisini zorlamaksızın namazını kılar, orucunu tutarsa, vergilerini de İslâmî hükümete aynı saygı ve titizlikle öder. Bu şöylece açıklanabilir:

Ruh ve bedenî birleştirme ve insanda içindeki hiçbirşeyin diğeri aleyhine üstün olmadığı bir bütün meydana getirme gayesi ile Hz. Peygamber, İslâm'ın dört temel direğinden biri olan vergi ödeme vazifesini; namaz kılma, Ramazan ayında oruç tutma ve Mekke'deki Beytullah'ı haccetme görevlerinin arasına dahil etti. Kur'ân'ın, her iki görevi bir solukta birleştiriveren şu cümleyi yirmiden fazla tekrar etmesi bir tesadüften ibaret değildir: «Namazı kılınız ve zekâtı veriniz.»

Bu görevin ehemmiyetini zihne daha iyi bir şekilde nakşetmek için vergiye verilen isim bile manidârdır. Filhakika Kur'ân, müslümanlar tarafından kend hükümetlerine ödenen vergiler için üç tane müterâdif (synonyme) kelime kullanır: Zekât, sadaka, ve hakk; bunları herhangibir kişiye verilen ferdî sadakadan ayırdederken, bunu da («infâk fî sebîlillâh - Allah yolunda harcama» v.s. adını vererek) durmadan teşvik edecektir.

«Zekât» kelimesi, tam-tamına büyüme veya temizleme manalarına gelir. Bu, muhtemelen, artan mallardan bir kısmını ihtiyaç sahiplerine vermek suretiyle, bunları temizlemek gerektiği manasını taşımaktadır. Teşkilâtlanma, cemiyetin temelinde olduğundan, hakkaniyetle üleştirilebilmesi için bu vergiyi cemiyetin merkezî organına vermek gerekir.

«Sadaka» kelimesinin de iki manası vardır: Bildiğimiz sadaka kadar, sadâkat (doğruluk) manasına da gelir. O halde, Allah'a bağlılığın, Allah'a karşı samimiyetin tasdikinin sıdkını isbat için, «Allah'ın veohi (rızası) için» Allah adına sadaka vermek gerekmektedir.

Nihayet, «hakk» kelimesi de, hem hak, hem de hakikat demektir. Şu halde, vergi, bir başkasının, mallarımızı ağır sorumluluklara katan hakkıdır; onun ifa edilmesi, bizim Allah'a hakikaten ve samimiyetle bağlı olduğumuzu isbatlar.

Psikolojik olarak, ilâhî menşeli bir vazife, insanların iradelerinden, zor kullanabilme dışında başkaca bir haklılığa sahip olmayan, ekseriya zalim olan âmirlerimizin iradesinden neşet eden vazifelere nazaran, daha çok ifa edilme şansına sahiptir. Bu arada şuna da temas etmek istiyorum: Kur'ân, devlet gelirlerinin tahsis olunacağı yer-

leri sarahatle ve tafsilâtıyla tanzim etmiş, bütçenin esaslarını vazetmiştir; gelirler, asla devlet başkanının mülkü değildir. (Daha fazla tafsilât için şu makaleme bakılabilir: «Budgeting and Taxation in the Time of the Holy Prophet - Hz. Peygamber Devrinde Bütçe ve Vergi», Journal of Pakistan Historical Society, Karachi, 1955, t. III/i, p. 1-11)

Netice ve gâye:

Roma'da kanun, vaktiyle «fas» diye adlandırılır ve gayr-ı dînî işlerden başka, dînî kaideleri de biraraya toplardı; kral, aynı zamanda başrahip idi. Ancak bilâhare ve tedricî bir surette manevî görevler siyasî görevlerden ayrıldı; aşikâr sebeplerden ötürü krallar, dünyevî işlerin idaresi ile yetindiler ve böylece «jus» doğdu.

Bu ayırım biraz sun'î görünmektedir; zira insanın bedenini ruhundan ayırmak mümkün değildir. Hatta, insanın bu iki tarafının idarecileri arasında uyum olmazsa, birinin diğerine zarar verme tehlikesi vardır. Bir çatışma esnasında, şayet ruhanî reis daha güçlü ise ve rakibine üstün gelirse, cemiyetin maddî hayatı büyük sıkıntıya düşecektir; aksine, cismanî şef karşılaşmayı kazanacak olursa, bu durumda da manevî hayat zarara uğrayacaktır. Her iki sorumluluk, aynı yetkiden neşet ederse, uyumlu bir dengeyi ve sürekli bir irtibatı sağlamak daha kolay olacaktır. Burada mesele olan, iş bölümü hususu değildir; asıl mesele, iki hayat sahasının icracılarının irtibat noksanı ve kaidelerin menşelerinin tam manasıyla ayırımıdır.

Kur'ân (2/200), materyalist hayat anlayışını mahkûm eder ve der ki: «İnsanlardan bir kısmı şöyle der: 'Rabbimiz. Bize (kısmetimizi) dünyada ver'; onların âhirette nasibi yoktur.» Sırf manevî hayat görüşünü mahkûm etme konusunda da, Kur'ân'ın ifadeleri daha az tumturaklı değildir. Meselâ şöyle der (7/32): «De ki: 'Allah'ın, kulları için yarattığı zînet ve iyi (helâl) rızıkları yasaklayan kimdir?' Ve ilâve et: 'Onlar', u hayatta iken dirilecekleri güne halisâne inananlar içindir.' «Başka bir yerde (28/77) şu ifadeyi kullanır»... ve dünyadan da nasibini unutma...». Hakikaten, Kur'ân'a göre, bir bütün hayat görüşü aranmalıdır (2/201-202): «Ve şöyle diyen insanlar vardır: 'Rabbimiz. Bize dünyada da, âhirette de güzel olanı ver ve bizi Cehennem azâbından koru.' İşte onlar için kazandıkları şeylerden nasip vardır. Allah'ın hesabı süratlidir.»

Şu halde, Muhibbullah el-Bihârî'ye ait Müsellemü's-Sübût adlı usûl eserinin (1, 10), «İslâm hukukunun, âhiret huzurunu sağlama gayesini ihmal edemiyeceğini» kesinlikle ifade etmesini hayretle karşılamamalıyız.

Şurada söylenenler, usûl ile ilgili eserlerin, İslâm hukuk felsefesine ait bahislerinde raslanan birkaç mu'tâ (dennée) dan ibarettir. Orijinallikten hiç de mahrum olmayan bu literatür, daha yakından tetkik edilmeye lâyıktır. Hernekadar Mutezilîlerin fıkıh konusunda hiçbir eseri ve hiçbir kanun kodu yoksa da; bu tetkikler esnasında, Hanefî, Şâfiî, Şîî, Mâlikî v.b. mezheplerinin kanun kodları sahasında sahip oldukları nisbette, Mutezilîlerin de Usûlü'l Fıkh konusundaki eserleriyle karşılaşılacaktır. Meselâ, Fransız Damas Enstitüsü, kısa süre önce bunlardan birisini iki cilt halinde neşretmiştir. Yine, Dublin Chester Beatty Kütüphanesinde, es-Saymerî tarafından kaleme alınmış olan ve İslâm'da çeşitli usulcü mezhepler arasında karşılaştırmalı bir tetkik niteliği taşıyan el yazma bir eser mevcuttur. (*)

(*) AL-ŞAIMARI, Abû Abd Allâh al-Husein b. Alî b. Muhammed (436/1045), Mesâ'il al-khilâf fî usûl al-fıqh, Dublin Chester Beatty Library, No: 3757. Bkz. ARTHUR J. ARBERRY, A Handlist Of The Arabic Menuscripts, Dublin,ê 1959, IV/2-3. (Mütercim)

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.13, 2009, s. 83-102.

Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yöntemi'nin Fukaha Usûlü'ndeki Rolü

Yrd. Doç. Dr. Ali DUMAN *

İslam Hukuk Usûlü (usûlü'l-fıkh), sözlük anlamı itibariyle hukukun kaynakları demektir. Fıkhın ortaya çıkışından sonraki dönemlerde tedvin edilmiştir. Fıkıh usûlünün gelişim sürecinde iki temel yöntemin ortaya çıktığı gözlemlenir: Fukaha usûlü ve mütekellimîn usûlü. Bu çalışmada fukaha usûlü üzerinde durulacağı gibi, bu usûl üzerinde Hanefi mezhebinin ilk imamı Ebû Hanîfe'nin rolü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, el-Kitâbu'l-Asl, Hanefi Fıkhı, Fukaha Usûlü

The Jurist Method (Fukaha Usûlü) in Islamic Law Methods and Abu KHanîfe

Although in the dictionary, the methos of Islamic Law mean the sources of law, it was shaped during the terms after the appearance of Islamic law. Two major methods can be seen to appear during the collecting period: Jurist Method and Theologist Method. In this study the Jurist Method is researched. Also in this study we will try to determine the role of Abu KHanîfewho was the first imam of Khanefi sects.

Key Words: Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, al-Kitâbu'l-Asl, fıqh of Hanefis, Methods of Jurist

Giriş

Fıkıh usûlü (usûlü'l-fıkh), fıkıhtan sonra teşekkül etmiş bir ilimdir. Bunun sebepleri arasında sosyal hayat ve hukukla ilişkili bir ilim olarak toplumsal ihtiyaçların zorunlulukları nedeniyle fıkhın öncelik taşıması öne çıkmaktadır. İslam'ın ortaya çıktığı günden itibaren, sosyal hayatın düzenlenmesinde kendisine ihtiyaç duyulan fıkıh, fıkhın inşasını gerçekleştirecek

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: aduman@inonu.edu.tr

kaynaklarıyla birlikte gelişim sürecine başlamıştır. Bu nedenle fıkıh üretmek için başvurulan temel kaynaklar ve bu kaynaklardan yararlanmada izlenecek yöntemleri araştıran ve pratikten ziyâde teoriye dayanan bir ilim olan fıkıh usûlü, her ne kadar bazı konulara ait sistemli olmayan usûle dair eserler yazılmış olsa da, fıkıhtan çok sonraları ortaya çıkmış ve sistemleşmiştir.

Hz. Muhammed (a.s.), Müslüman toplumunu idârî ve sosyal yönden düzenlerken, aynı zamanda onların fıkhî ihtiyaçlarını da karşılamak görevini ifa etmekteydi. Bu görev fıkhın, kaynaklarıyla birlikte inşası anlamına gelmekteydi. Yani Hz. Peygamber, hem kaynakları ortaya koymakta, hem de fıkhı inşa etmekteydi.

Bu durum Hz. Muhammed (a.s.)'den sonra da bir müddet devam etti. Ancak fıkhın nakle dayalı ana kaynakları olan Kitap ve Sünnet Hz. Peygamber döneminde oluşumunu tamamladı. Sahabe döneminde fıkhın inşası için öncelikle ana kaynakların güvenilirliğinin sağlanması[1] ve ardından bu kaynakların yetersiz kaldığı durumlarda, ihtiyacı karşılayacak tali kaynakların oluşturulması işlemleri gerçekleştirildi.

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde fıkhın inşasında naklî ve aklî birçok kaynak oluşmuştur. Kitap, Sünnet, İcma, Kıyas -ki bu dördü sonraki dönemlerde üzerinde ittifak edilen deliller olacaktır- örf, maslahat, ıstıshab ve re'y (içtihat) bunlardan bazılarıdır. Doğal olarak bu kaynaklar sağlamlık, güvenilirlik ve güç açısından farklı mertebelerdedir. Bu sebeple fıkıh inşasında kaynaklardan yararlanırken belli yöntemlerin takip edilmesi zorunluluğu vardır. İşte usûlü'l-fıkh ilminin ilk nüvesi burada bulunmaktadır.

Hicri ikinci yüzyılda sahabe ve tabiîn devri sona erdiğinde, müçtehit İmamlar devri denilen dönem başlamıştır. Müçtehit imamlar devrinin başlarında, ilk dönemlerdeki gibi karşılaşılan fıkhi problemler çözülmeye devam etmiştir. Fakat bu devirde delillerden yararlanmada farklı yöntemler belirginleşmeye başlamıştır. Bir tarafta, merkezi Kufe olmak üzere Irak'ta, önderliğini İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin (h.150) yaptığı ve esasen Hz. Ömer, İbn Mes'ud ve Hz. Ali'den, İbrahim en-Nehai ve Hammad b. Ebi Süleyman kanalıyla gelen, hüküm istinbâtında, dolayısıyla fıkıh inşasında aklı önceleme taraftarı bir grup, Ehl-i Re'y, teşekkül ederken; diğer tarafta İmam

[1] Ana kaynakların güvenilirliğinin sağlanması ifadesi ile kastımız, özellikle Kur'an'ın muhafaza altına alınması, yani cem'i ve mushafa yazılması ile sünnet denilen ve içerisine peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin dahil edildiği ve Kur'an'ın tefsiri ve te'vilini de içeren malzemeleri de ihtiva eden kaynağın, hükümlerin çıkarılmasında kendisinden istifade edilebilmesi için çeşitli kriterlerinin belirlenmeye çalışılmasıdır. Sünnet konusunda özellikle ilk halifelerin titiz davranmaları, bir anlamda sünnet malzemesini nakledecek ve ondan istifade edecek kimselere, bu malzemeden yararlanırken dikkatli olmaları hususunda uyarı niteliğindedir. Hz. EbûBekir ve Hz. Ömer'in herhangi bir hadis nakledildiğinde raviden ikinci bir şahit istemeleri, Hz. Ömer'in hadis rivayetinin artırılmaması konusundaki tutumları, Hz. Ali, Hz. Aişe gibi sahabilerin, rivayetleri Kur'an ve peygamberin fiili yaşantısının süzgecinden geçirerek kabul ya da reddetmeleri, sünnetin güvenilirliğinin sağlanmasına yönelik tedbirler olarak düşünülebilir.

Malik (sonraları İmam Şâfiî[2] ve Ahmed b. Hanbel) başta olmak üzere Medine'de yaşayan İbn Abbas ekolünü sürdüren hadisçi bir grup, Ehl-i Hadis, teşekkül etmiştir.[3]

Kûfe merkezli Irak ekolünün, aynı zamanda ehl-i re'y olarak da bilinmesine sebep olan temel özelliklerinin başında o gün için çözümü araştırılan meselelerin hükmü araştırılırken Kitap ve Sünnet'ten istinbât edilen bilginin, re'y ve içtihat yoluyla zenginleştirilmesi gelir. Kıyas ve diğer istidlal yöntemleri kullanılmak suretiyle akla daha fazla yol açılarak, hüküm üretme hususunda nassların amaç, anlam ve tutarlılık açısından incelenmesi de bu ekolün ayırıcı niteliklerindendir. Ayrıca henüz vuku bulmamış hadiselerin hükmünün araştırılması gayretleri, Kûfe ekolünün mümeyyiz vasıflarındandır. Hicaz merkezli ehl-i hadis ise nassların amaç, anlam ve tutarlılık açısından daha fazla, zâhirini esas alarak hüküm istinbâtına yönelmişlerdir.[4]

Bu dönem de usûlü'l-fıkh, tam olarak tedvin edilmiş değildir. İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si[5] ile birlikte, delillerden yararlanmada çeşitli yöntemler belli bir sistem çerçevesinde yazılmaya başlanmıştır. Müçtehit imamlar devrinin sonlarından itibaren (h. 4. Yüzyılın sonları ile h. 5. Yüzyılın başları) fıkıh usûlü alanındaki eserler yaygınlaşmış ve fıkıhla irtibatı bağlamında ona verilen değer yeterince vurgulanmıştır. İşte bu dönemde, başlıca iki usûl varlık kazanmıştır: Hanefîlerin kullandığı fukaha yöntemi (tarikatu'l-fukaha) ve çoğunluğun kullandığı mütekellimîn yöntemi (tarikatu'l-mütekellimîn).

---

[2] Hallaq, İmam Şâfiî'nin kıyası kabul etmesi sebebiyle re'ycilere, hadislere büyük değer vermesi sebebiyle de ehl-i hadise yaklaştığını, daha doğrusu ikisi arasında bir sentezin yolunu açtığını, bu sebeple de, er-Risale'sini yazmasından yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman geçinceye kadar ne re'ycilerin ne de hadisçilerin Şâfiî'yi benimsemediklerini söylemektedir. Bk. Wael B. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 25, No. 4 (Nov., 1993), 600-601.

[3] Mennan el-Kattân, Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis şeklinde iki ekolün teşekkül etme sebebi olarak sahabilerin farklı İslamî bölgelere yayılması ve her bir sahabînin kendi bulunduğu bölgede kendi yöntemini yerleştirmesinden dolayı farklı fıkhî anlayışların geliştiği kanaatindedir. Bk. Mennan el-Kattân, *Tarîhü't-Teşrî'i'l-İslâmî (et-Teşrî ve'l-Fıkh), Mektebetü'l-Mearif*, Riyad 1996, 289.

[4] el-Kattân, 291; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XIV, 12; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521-522; 16.1; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA*, XXV, 530.

[5] Her ne kadar, fıkıh usûlünü ilk ortaya koyan ve usûl konusunda ilk telifatları yapanın Ebû Hanîfe'nin talebesi EbûYusuf olduğu konusunda çeşitli iddialar varsa da (bkz el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, tah. Beşşar Avvar, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2001, XVI.363; İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, tah. İhsan Abbas, Daru Sadr, Beyrut 1977, VI.382; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilaf*, sad. Ali Duman, Malatya, 2001, 8; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü Kurtuba, Beyrut 1987, 16; Kasım Kufralı, "EbûYusuf", *İA*, IV.60), böyle bir eser (Seyyid Bey, İmam EbûYusuf'un fıkıh usûlüyle ilgili eser yazmadığını ancak, ilk defa olarak derslerinde usûl kaideleri üzerinde durduğunu söylemektedir. Bk. Seyyid Bey, *el-Medhal*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333, I.42) günümüze ulaşmamış olduğu için (bk. Muhammed Hamidullah, "İslam Hukuk Metodolojisi yahut Islamic Jurisprudence", çev. Fuat Sezgin, *İslam Hukuku Etüdleri Makaleler Külliyatı*, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, 53; Abdulvahhab Hallaf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Mektebetu'd-Davetü'l-İslamiyye, İskenderiyye, 2002, 17; Salim Öğüt, "EbûYusuf", *DİA*, X, 262) bu alanda yazılmış olan ve günümüze ulaşan ilk eser İmam Şâfiî'nin er-Risâle'si olarak görülmektedir. Esasen fıkıh usûlü alanında ilk telifleri kimin yaptığına dair tartışmaların pratik bakımdan bir sonucu yoktur. Gerçek şudur ki İmam Şâfiî'nin Risale'si ilk usûl kitabı olsa bile, İmam Şâfii usûlü'l-fıkhın müessisi değildir. (İmam Şâfii'nin İslam usûl konusunda kurucu olup olmadığı konusunda etraflı bir araştırma için bk. Hallaq, "Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?"587-605). Zira Şâfiî'den çok önceleri de çeşitli usûl konularına dair eserler yazılmıştır.

Biz bu çalışmamızda mezhebin kurucusu olarak kabul edilen İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh inşasında kullandığı yöntemlerin, Fukaha yöntemi üzerindeki etkilerini tespit etmeyi amaçlamaktayız. Bu sebeple önce Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında kullandığı metotları belirledikten sonra, Fukaha yöntemi üzerinde durarak, Ebû Hanîfe'nin yönteminin sonraki dönem Hanefî usûlcüleri üzerindeki tesirlerini belirleyeceğiz.

1. Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbâtındaki Metodu

Ebû Hanîfe, usûl kurallarını belirli kitaplarda toplamamış olsa bile, hiç şüphesiz meselelerin çözümünde belli usûl kurallarını takip etmekteydi. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında takip ettiği usûl kurallarını çeşitli tabakat kitaplarında kendisine ait olduğu bildirilen sözlerinden ve çeşitli fer'î meselelerle ilgili vermiş olduğu hükümlerden öğrenmekteyiz.

Ebû Hanîfe: "Allah'ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam, Resûlullah'ın sünnetinde olanı alırım. Eğer Allah'ın Kitabı ve Resulü'nün sünnetinde bulamazsam, Resûlullah'ın ashabının görüşlerinden dilediğimi alırım, dilediğimi terk ederim. Onların görüşlerinin dışına çıkıp, başkasına gitmem. Ama iş İbrahim, Şabi, İbn Sirin, el-Hasan, Ata, Said b. El-Müseyyeb ve bunlar gibilerinin görüşlerine gelince ki bunlar içtihat eden bir topluluktur, onların içtihat ettikleri gibi ben de içtihat ederim"[6] ve "Resûlullah'tan gelen başımız gözümüz üstüne, sahabeden geleni de tercih ederiz, bunların dışındakilere gelince, onlar ilim adamıysa biz de ilim adamıyız"[7] şeklindeki ifadeleriyle, meselelerin çözümünde nasıl bir yöntem izlediğini beyan etmektedir. Ebû Hanîfe'nin usûlünü yansıtması bakımından, Osman el-Betti'ye cevaben yazdığı risaledeki şu ifadeler de fikir verici niteliktedir: "Asıl olan, Kur'an-ı Kerîm'in getirdiği ve Hz. Peygamber'in davet ettiği,- insanlar arasında tefrika ortaya çıktığı döneme kadar- Hz. Peygamber'in ashabının yapmakta devam ede geldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler bid'atçi ve kendiliklerinden (hüküm) ihdas edenlerdir".[8] Ebû Yusuf: "Herhangi bir hadise meydana geldiğinde, "yanınızda bir eser[9] var mı?" diye sorardı. Bizim yanımızda veya kendi yanında bir eser bulunursa, onu alırdı. Kendisine birden fazla eser ulaşır ve bu rivayetler arasında farklılık bulunursa, sayısı çok olanı alırdı. Eğer eser yoksa kıyasa başvururdu. Kıyas fayda etmezse, istihsan yapardı"[10] şeklindeki ifadeleriyle, Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında kullandığı yöntemi ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe'nin yönte-

[6] el-Bağdâdî, Tarihu Bağdad, XV.504.

[7] Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tah. Şuayib el-Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1982, VI.401; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfeve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan*, tah. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Efgani, IV. Baskı, Beyrut 1419, 32-33.

[8] Ebû Hanîfe, "Risaletü Ebî Hanîfe ila Osman el-Bettî", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., İstanbul 1992, 65.

[9] Eser, hadis usûlü ilminde sahabeden nakledilen haberler için kullanılan bir tabirdir.

[10] Muhammed b. Muhammed Şihab el-Bezzazi el-Kerderî, *Menakıbu'l-İmami'l-A'zam*, Haydarabad, 1321, 170.

mini göstermesi bakımından Sehl b. Müzahim'in şu sözleri oldukça önemlidir: "Ebû Hanîfe'nin kelamı, güvenilir kişilerin rivayetlerini almak (ahzun bi's-sikât) ve kötü olandan sakınmaktır. İnsanların muamelelerinden doğru ve faydalı olan işlerini incelemek, bu işleri kıyasla değerlendirmek, eğer kıyas kötü olursa, istihsana yönelmek, istihsan da yürümezse, Müslümanların teamüllerine müracaat etmektir. Müslümanların üzerinde icma ettikleri maruf hadisi alır ve sonra onunla kıyas yapar, sonra istihsana müracaat eder, hangisi daha sağlamsa onunla amel ederdi".[11]

Şu halde Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında deliller sıralaması: Kitap (Kur'an), sünnet, sahabenin icmaı, sahabe kavli, kıyas, istihsan ve örf şeklindedir.

Ebû Hanîfe, Kitap'ı (Kur'ân) birinci delil olarak kabul etmektedir.[12] Diğer imamlardan farklı olarak, mütevatir olmayan kıraatleri de hüküm istinbâtında delil olarak kullanmaktadır. Bu sebeple yemin kefaretinde İbn Mes'ud kıraatinde yer alan "peşi peşine" şeklindeki şaz kıraati delil almıştır.[13]

Ebû Hanîfe'nin neden şaz kıraati delil olarak kabul ettiği hususunda kendisinden herhangi bir nakil olmamakla birlikte Hanefî usûlcüler bu ziyâdenin, lafzı nesh olunmuş hükmü baki kalmış durumlardan olabileceği gibi, İbn Mes'ud'un kıraatindeki bu ziyâdenin o dönemde şöhret kazanmış, mustafaz (meşhur) bir rivayet durumunda olduğu[14] ve bu ziyâdeyi ekleyen sahabenin bunu mushafına yazmaya itina etmesi, bunun Resulullah'tan işitilmiş olması ihtimalini güçlendirmekte olduğu için, bunun Resulullah'tan rivayet edilen bir haber konumunda olduğu[15] gibi gerekçelerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Ebû Hanîfe'nin deliller hiyerarşisinde ikinci sırayı sünnet / hadis almaktadır. Onun hadis karşısındaki tutumu, yaşadığı dönemde kendisinin, vefatından sonra da mezhebinin çeşitli eleştirilerle karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, mütevâtir hadisin hüküm istinbâtında kaynak

---

[11] Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe, Hayâtuhû, Asruhû, Ârauhû ve Fıkhuhû*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut 1947, 266; Ahmed Said Havva, *el-Medhal İla Mezhebi'l-İmam Ebi Hanîfete'n-Nu'mân*, Daru Endelusi'l-Hadra, Cidde, 2002, 118.

[12] el-Bağdâdî, Tarihu Bağdad, XV.504; Kerderî, Menakıb, 170; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tah. Şuayib el-Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut 1982, VI.401; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman ez-Zehebî, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfeve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan*, tah. Muhammed Zahid el-Kevseri-Ebu'l-Vefa el-Efgani, IV. Baskı, Beyrut 1419, 32-33.

[13] Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî, *el-Kitâbu'l-Asl*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, III.188.

[14] İmam Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, tah. Ucayl Casim en-Nüşemi, Vezaretu'l-Evkaf ve'ş-Şuûnu'l-İslamiyye, ys, 1985, II.251-252; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1986, II.461; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketi, *Şerhu Hafizüddin en-Nesefî*, tah. Alim Öğüt, ys., ts., 21-22. Cessas İbn Mes'ud kıraatinin Kufeliler nezdinde ahad haber gibi olmadığını, zira Kufelilerin İbn Mes'ud kıraatini, Zeyd b. Sabit kıraati gibi okuduklarını söylemektedir. Buradan hareketle İbn Mes'ud kıraatindeki fazlalığın, Kufeliler katında şöhret bulduğunu belirtmektedir. Bk. Cessas, el-Fusûl, I.198-199.

[15] EbûBekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *Usûlu's-Serahsi*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, I.281.

olduğunu kabul ederken; mütevâtir olmayan hadislerle amel etme konusunda diğer imamlardan farklı bir tutum sergilemektedir.

Ebû Hanîfe, mütevâtir olmayan hadisleri meşhur ve ahad olarak ikiye ayırmakta ve hadislere olabildiğince sıkı kıstaslar çerçevesinde yaklaşmaktadır.[16] Bu kıstaslardan önde geleni ise hadislerin sadece sened yönünden değil, aynı zamanda metin yönünden de tenkit edilmesidir. Ebû Hanîfe hadisleri öncelikle Kur'an'a arz etme ilkesini dikkate almaktadır. Onun bu hususta İbn Mes'ud'un yolunu takip ettiği söylenebilir. İbn Mes'ud: "Bir hadis rivayet ettiğinizde, Allah'ın kitabından onu doğrulayan bir delil getirin" der. Cessas, İbn Mes'ud'un bu sözünün "Kur'an'ın zâhirine ve sabit sünnetin hükmüne aykırı bir haber varid olursa, hamli mümkün olursa, onun doğru bir manaya hamledilmesine, Kur'an ve sabit sünnetin hükmüne aykırı olarak kullanılmamasına delâlet ettiğini" söylemektedir.[17]

Ebû Hanîfe'ye göre hiçbir hadis Allah'ın Kitabına aykırı bir hüküm getiremez ve meşhur sünnetle de çelişemez.[18] Ebû Hanîfe ilke olarak hiçbir hadisin Kur'an'a aykırı olamayacağı hususunda kesin bir inanca sahiptir. Ayrıca ona göre bir ahad haber, meşhur sünnete de aykırı olamaz. Eğer böyle bir haber varid olmuşsa, Ebû Hanîfe o haberle amel etmemiştir. Ona göre bu tür haberler şazdır.[19] Kitaba aykırı olduğu gerekçesiyle Ebû Hanîfe "Hz. Peygamber bir şahit ve yemin ile hükmetti"[20] hadisini reddetmiştir. Çünkü hadis *"Ey İman edenler! Belirli bir süreye kadar borçlandığınız zaman onu yazın. Bir katip onu aranızda adilce yazsın... erkeklerinizden iki şahit gösterin. Eğer iki erkek bulamazsanız, şahitliklerine rıza göstereceğiniz bir erkek ve iki kadın şahit gösterin..."*[21] ayetine aykırıdır. Bu hadis ahad haber olmasına rağmen, nass üzerine ziyâde getirmektedir ki bu durumda

---

[16] EbûHanîfe'nin ve Hanefîlerin hadislere getirdiği kıstaslar manevî inkıta başlığı altında değerlendirilmektedir. Manevi inkıta ahad haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırılığı yada rivayette bulunan kişinin taşıdığı bir takım eksiklikler sebebiyle gerçekleşmektedir. Hanefîler genel olarak eğer bir haber Kur'an ve meşhur sünnete aykırı ise ya da toplumu ilgilendiren genel bir konuyla (umumu'l-belva) ilgili ise veya ravinin rivayetine aykırı hareket ettiği bir konuyla ilgili ise manevi olarak hadiste inkıta olduğuna hükmederler. Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî İnkıta Anlayışı", *EÜİFD*, S. 8, Kayseri, 1992, 159-193; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, 83-117.

[17] Cessas, el-Fusûl, I.207.

[18] Bu hususta Ebû Hanîfe şöyle demektedir: "Eğer Hz. Peygamber (SAS), Kur'an'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'an'da şöyle belirtilir: "*Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsa idi, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiç biriniz de buna mani olamazdı*"(El-Hakka, 45/47). Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz". Bk. Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmam-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİF yay., İstanbul 1992, 24

[19] Cessas, el-Fusûl, I.200-207; Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 303.

[20] Müslim b. El-Haccac, *el-Cami'ü's-Sahih*, Çağrı yay., İstanbul 1992, Akdiye, babu el-yemini ale'l-müddea aleyh, V.128.

[21] Bakara, 2/282.

nesh söz konusu olmaktadır. Hâlbuki ahad haber Kur'an'ı nesh edemez.[22] Bu hadis aynı zamanda "Delil ikame etmek davacıya, yemin davalıyadır" meşhur hadisine de aykırıdır.[23]

Ebû Hanîfe, "Hangi kadın velisinin izni olmaksızın kendisini nikâhlarsa, nikâhı batıldır, batıldır, batıldır"[24] hadisi, "*...Boşadığınız kadınların (eski) kocalarıyla evlenmelerine engel olmayın...*"[25] ve "*sizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendiliklerinden dört ay on gün beklerler. İddetlerini bitirdikleri zaman, kendileri hakkında iyilikle yaptıkları işler hususunda size bir sorumluluk / günah yoktur...*[26]" ayetlerine aykırı olduğu için, onunla da amel etmemiştir.[27] Ayrıca bu hadis Hz. Ömer, Hz. Ali, ibn Ömer gibi fakih sahabîlerin uygulamalarına ve dolayısıyla meşhur sünnete de aykırıdır[28]. Yine Ebû Hanîfe, Kur'an'ın zâhirine aykırı olduğu için musarrat[29] hadisiyle de amel etmemiştir.[30]

Ebû Hanîfe, nass üzerine ziyâde getiren ahad haberlerle de amel etmemiştir. Çünkü ona göre ahad haberle ve kıyasla Kur'an'ın amm (genel) nassının tahsisi mümkün değildir. Dolayısıyla bir ahad haber nassı tahsis veya nesh ediyor ve nass üzerine fazladan bir hüküm getiriyorsa bununla amel edilemez. Bu sebeple Ebû Hanîfe namazlarda kıraatte Fatiha okunmasına ilişkin haberi[31], "*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun*"[32] ayetine ziyâde bir hüküm getirdiği için kabul etmemiştir. Ona göre rükünler kesin nassla sabit olur, ahad haber ise amel değil bilgi gerektirir. Dolayısıyla ahad haberle amm bir lafzın ibtidaen tahsisi caiz değildir. Bu sebeple namazlarda Fatiha okunmasına ilişkin ahad haber, Fatiha'nın namazlarda farz değil, vacip olduğuna delâlet eder[33]. Bunun gibi namazda tadil-i erkanın gerektiğine dair haberleri[34] de nass üzerine ziyâde getirdiği için kabul etmemiştir. Zira namazlarda ruku ve secdelere dair emirler Kur'an ile sabittir[35]. Aynı şe-

---

[22] Pezdevi, *Usûl*, III.11, (Abdülaziz el-Buhari'nin, *Keşfu'l-Esrar an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevi*, Dersaadet, 1308 içinde); Serahsi, *Usûl*, II.365-366.

[23] Nizamüddin eş-Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, tah. Muhammed Ekrem en-Nedvi, Daru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2000, 205-206; Serahsi, Usûl, II.366; el-Ahsiketî, 603-604.

[24] Tirmizi, *Sünen*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, matabbatu Mustafa el-Halebi, ys, 1978, "Nikâh",, 14, 1102. Hadis, III.398-399.

[25] Bakara, 2/232.

[26] Bakara, 2/234.

[27] eş-Şâşî, 203-204; Serahsî, *el-Mebsût*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989, V.11-15.

[28] Serahsî, el-Mebsût, V.12.

[29] EbûHureyred'den rivayet edilen Musarrat hadisi şöyledir: "Resulullah buyurdu ki: Her kim musarrat yoluyla (sütlü gösterilmek için sağılmamış) bir koyun satın alır, sütünü sağdığında durumu fark edince isterse druruma razı olup hayvavanı elinde tutar, istemezse hayvanı satıcıya iade eder ve bir sa' hurma verir". Müslim, Kitâbu'l-Buyu, babu hükmü bey'i'l-musarrat, V.6

[30] Cessas, *el-Fusûl*, I.203-204; Pezdevi, III. 12.

[31] Müslim, "Salât", babu vucubi kıraati'l-fatiha fi kulli rekatin, II.8.

[32] Müzemmil, 73/20.

[33] Serahsi, Usûl, I.112-113, 133; EbûBekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *el-Mebsut*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989, I.19.

[34] Müslim, "Salât", babu itidali erkani's-alat, II.44.

[35] Serahsi, *Usûl*, I.74.

kilde "*Üzerine Allah'ın adı anılmayan (hayvanların etinden) yemeyin*"[36] ayetindeki hüküm amm'dır, dolayısıyla Allah'ın isminin anılması unutularak kesilmiş hayvanları da kapsar, besmeleyi unutanın kestiğinin yeneceğine dair hadis ahaddır. Dolayısıyla bu ahad haberle bu amm hükmün tahsisi mümkün değildir diye düşünen Ebû Hanîfe, bu konuyla ilgili ahad haberlerle de amel etmemiştir.[37]

Ebû Hanîfe'nin ahad haberle amelde aradığı kriterlerden biri de ravinin rivayeti hilafına amel etmemesi veya fetva vermemesidir. Bu durumda da Ebû Hanîfe hadisle amel etmemeyi tercih eder. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, yukarıda geçen veli izinsiz nikâhla ilgili hadisle amel etmeme sebeplerinden biri de hadisin ravisi olan Hz. Aişe'nin, hadise aykırı olarak yeğenini evlendirmesi ve Zühri'den gelen rivayeti ise Zühri'nin inkar ederek, hilafına fetva vermesidir.[38]

Ebû Hanîfe'nin ahad haberle amel hususunda aradığı kriterlerden biri de haberin, toplumun genelini ilgilendiren hususlar (umumu'l-belva) ile ilgili olmamasıdır. Zira, halkın genelini ilgilendiren hususlarda haberin mütevatir, en azından meşhur olması gerekir. Eğer bir haber, halkın genelini ilgilendiren hususlarda ahad yolla geliyorsa, muhtemelen mensuhtur yada ravi sebebiyle hadiste bir noksanlık vardır. Bu sebeple Ebû Hanîfecinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağı hadisiyle[39] amel etmemiştir. Çünkü bu hadis abdest gibi her Müslüman'ın mutlaka bilgisi olması gereken bir hususta varid olmuştur. Dolayısıyla bu konuyla ilgili bir haberin ahad yolla gelmemesi gerekir. Üstelik bu haberin aksine konuyla ilgili birçok rivayet de mevcuttur. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu hadisle amel etmemiştir[40]. Ebû Hanîfe'nin umumu'l-belva'ya aykırı bularak amel etmediği hadislerden biri de istiska (yağmur duası)'da peygamberin namaz kıldığına dair hadistir. Ona göre bu hadis şazdır. Zira yağmur duası toplum tarafından yapıla gelen bir ameldir ve peygamberimiz yağmur duasında, sadece dua edip hutbe okumuştur.[41]

Ebû Hanîfe'nin ahad hadisi kabul şartlarından bir başkası da, eğer rivayet edilen haber bir başka habere veya kıyasa aykırı ise ravinin fıkıh bilgisiyle muttasıf olmasıdır[42]. Bu konuda genel olarak Ebû Hureyre'den rivayet edi-

---

[36] En'am, 6/121.
[37] Sreahsi, *Usûl*, 133-134.
[38] Serahsî, *el-Mebsut*, V.12.
[39] Malik b. Enes, *el-Muvatta*, İmam Muhammed rivayeti, tah. Abdülvehhab Abdüllatif, Kahire 1987, 25.
[40] İmam Muhammed, *Kitâbu'l-Asar*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I.35-38; Serahsi, el-Mebsut, I.66-67; Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiketi, *Şerhu Hafizüddin en-Nesefî li-Kitabi'l-Müntehâb fî Usûli'l-Mezheb*, tah. Salim Öğüt, ys, ts., 602-603. Pezdevî cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağına dair haberin Kur'an'daki "Onda temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah çok temizlenenleri sever" (Tevbe, 9/108) ayetine aykırı olduğu ve ahad haber olduğu için nass üzerine ziyâde getirmesi gerekçesiyle reddedildiği konusuna örnek olarak vermektedir. Bk. Pezdevî, III.11.
[41] Şeybani, el-Asl, I.398-399; Serahsî, el-Mebsut, II.76.
[42] Şâşî, 205-208; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvimü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, tah. Halil Muhyiddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 180; Serahsi, usûl, I.338-339; Yunus Apaydın, "Haber-i vahid", *DİA*, XIV, 362.

len musarrat hadisi[43] örnek verilmektedir. Hadis, sıhhat şartları bakımından sağlam bir senedle rivayet edilmiş olsa bile, içerdiği hüküm dolayısıyla kıyasa aykırı düşmektedir. Bu nedenle Ebû Hanîfe, hadisin ravisini fıkıh ilmine uzak bir kimse olarak değerlendirdiği için bu hadisle amel etmemiştir.[44]

Öte yandan Ebû Hanîfe'nin ahad haberi kıyasa tercih ettiği konular da pek çoktur. Mesela ramazanda unutarak yiyen kimsenin orucu kıyasa göre bozulması gerekirken, Ebû Hanîfe bu konudaki ahad hadise dayanarak, orucun bozulmayacağına hükmetmiştir.[45] Namazdayken kahkaha atanın abdestinin bozulması hadisi, kıyasa aykırı olmakla birlikte, Ebû Hanîfebu hadisle amel etmiştir. Dolayısıyla ahad haberi hem kendi re'yine hem de kıyasa aykırı bile olsa tercih etmektedir.[46] Sonraki dönem Hanefi usûlcüler tarafından Ebû Hanîfe'nin takip ettiği kabul edilen bu ilkenin aksini gösterecek pek çok örnek bulmak mümkündür. Bu sebeple bu ilkenin ahad haberle amel konusunda Ebû Hanîfe'nin daima göz önünde bulundurduğu bir kural olduğunu söylemek zor görünmektedir.[47]

Bu tür hadisleri reddetmesi sebebiyle kendisine yapılan eleştirilere Ebû Hanîfeşöyle cevap vermektedir: "Kur'an-ı Kerîm'in hilafına, Hz. Peygamberden hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir."[48]

Ebû Hanîfe'nin "Bir kimsenin işittiği günden rivayet ettiği güne kadar ezberinde olmayan bir hadisi rivayet etmesi uygun olmaz"[49] sözü, hadis kabul şartlarının, diğer imamlara nazaran daha çetin olduğunu, bu sebeple de hadisleri alma konusunda titiz davrandığını göstermektedir. Ebû Hanîfe, bu titizliği sebebiyle az sayıda hadisle amel ettiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır.[50]

Ahad haberleri kabulde Ebû Hanîfe'nin kıstası Kitaba, maruf sünnete, dinin temel esaslarına aykırı olmamaktır. Bu şartlara uyduktan sonra mürsel hadisleri bile almakta tereddüt etmemiştir.[51]

---

[43] Müslim, Kitâbu'l-Buyu, babu hükmü bey'i'l-musarrat, V.6.
[44] Serahsî, *el-Mebsut*, XIII.40.
[45] Eş-Şeybani, *el-Asl*, II.173; Şirazi, *et-Tabsira*, 318
[46] Şâşî, 199.
[47] Geniş bilgi için bk. Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 308; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10,136.
[48] Ebû Hanîfe, *el-Alim ve'l-müteallim*, 25.
[49] Muhyiddin b. Ebi Muhammed Ebi'l-Vefa el-Kureşi, *el-Cevâhiru'l-Muziyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, tah. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, II. Baskı, Riyad 1993, I.61.
[50] Bağdâdî, XV.543 vd.; EbûAbdillah İsmail b. İbrahim el-Buharî, *Kitâbu't-Tarihi'l-Kebir*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., VIII.81; Abdullah b. Müsli b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Muhtelifu'l-Hadis*, tah. Muhammed Abdurrahim, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, 56-59; es-Seyyid Ebu'l-Meâtî en-Nuri vd diğerleri, *el-Câmi fi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut, 1992, III.209-219.
[51] Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 321; Muhammed Zahid el-Kevseri, *Hanefi Fıkhının Esasları*, çev. Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Ankara 1982, 36.

Ahad haberlerle amel konusunda göz ardı edilmemesi gereken bir husus da, Ebû Hanîfe'nin meydana gelen hadiselerle ilgili bütün hadislerin muttali olmaması ihtimalidir. Dolayısıyla kimi durumlarda Ebû Hanîfe'nin, ahad haberleri terk ederek diğer delillere yönelmesi, o konuyla ilgili haberin ona ulaşmamış olması sebebiyledir.[52]

Eğer Ebû Hanîfe bir hadisle amel etmemişse o haber: ya Ebû Hanîfe'nin sıhhat şartlarına uygun değildir, ya muhkem şer'î bir kurala aykırıdır, ya da Ebû Hanîfe'nin kitap ve sünnetten dayanağı olan bir asla aykırıdır,[53] ya da Ebû Hanîfe'ye ulaşmamıştır. Bunun dışında kalan durumlarda ise Ebû Hanîfe ahad ve mürsel hadisleri bile kıyas ve kendi re'yine tercih etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Kitap ve Sünnet'ten sonra hüküm istinbâtında müracaat ettiği üçüncü kaynak sahabi kavlidir. Ebû Hanîfe sahabi kavlini sahabenin icma ettiği görüşler ve sahabenin ihtilaf ettiği görüşler olarak iki kategoride değerlendirir. Eğer sahabeden nakl edilen bir görüş üzerinde ihtilaf yoksa kıyasa aykırı bile olsa sahabi kavlini tercih eder. Eğer sahabe ihtilaf etmişse, onların görüşlerinden fert ve toplum için en faydalı gördüğünü esas alır. Üçüncü bir görüş ileri sürmekten kaçınır. Cassas, Ebu'l-Hasan el-Kerhî'den Ebû Hanîfe'nin: "Eğer sahabe bir konu üzerinde fikir birliği etmişlerse, onlara teslim oluruz, eğer tabiîn bir konu üzerinde fikir birliği etmişlerse, onlarla tartışırız"[54] dediğini nakletmektedir. Mesela mazmaza ve istinşak'ın kıyasa göre hem abdestte hem de gusülde sünnet olması gerekirken, İbn Abbas'tan gelen: "Cenabetten gusl eden bir adam mazmaza ve istinşakı unutursa, iade eder"[55] eserine binaen Ebû Hanîfe, mazmaza ve istinşakın gusülde farz olduğuna hükmetmiştir.[56] Bunun gibi bir yaranın başında çıkan kan akmasa bile kıyasa göre teharete zarar vermesi gerekirken, İbn Abbas'tan gelen bir habere istinaden kıyası terk etmiştir.[57] Selem'in cevazı için re'sülmalın ilamı kıyasa göre şartken, İbn Ömer'den nakledilen bir habere istinaden aksine hükmetmiştir.[58]

Sahabe kavlini tercih etmek konusunda Ebû Hanîfe'den tutumunun böyle olduğu nakledilmiş olmakla birlikte, onun bazı konularda sahabe kavline aykırı hükümler verdiği de görülmektedir. Mesela Hz. Ali'den nakledilen bir habere göre ecir-i müşterek, yanında zayi malı tazmin etmesi gerekirken, Ebû Hanîfekıyasa istinaden bunun aksine fetva vermiştir[59]. Aynı şekilde İbn Mes'ud ve Cabir b. Abdillah'tan nakledilen bir habere göre hamilenin üç

[52] Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 270; Uzunpostalcı, 10.135.
[53] Havva, 195.
[54] el-Cessas, *el-Fusûl*, III.361; Debûsî, 256; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990, II.114.
[55] Ebû Hanîfe, Müsned, 200.
[56] Geniş bilgi için bk. İmam Muhammed, *el-Asl*, I.59-60; Serahsi, *Usûl*, I.105-106.
[57] Serahsi, *Usûl*, II.106.
[58] Debûsî, 256; Serahsi, *Usûl*, II.106.
[59] Debûsî, 256; Serahsi, *Usûl*, II.106.

talakla boşanması caiz olmamasına rağmen, Ebû Hanîfebuna cevaz vermiştir.[60] Hz. Ali'den nakledilen bir esere göre teyemmüm yapmış bir kimsenin, abdestli olan şahıslardan oluşan cemaate namaz kıldırması caiz değilken, Ebû Hanîfebunu caiz görmüştür.[61]

Ebû Hanîfe'nin sahabe kavli karşısındaki bu farklı tutumu bir çelişki olarak algılanabilirse de, esasen onun nasları ta'lilde takip ettiği genel ilkeler göz önüne alındığında, sahabe kavli konusunda da bu ilkeleri izlediğini göstermektedir. Yani Ebû Hanîfebu konuda da Kitap ve Sünnet'in ruhuna en uygun olan görüşü tercih etmeyi ilke edinmektedir[62]. Ebû Hanîfe, kıyas ile bilinebilecek meselelerde sahabe kavlini almanın vücup değil, cevaz ifade ettiği, ancak kıyas ile bilinemeyecek konularda sahabi kavlinin kıyasın önüne alınması gerektiği fikrindedir.[63]

Kitap, Sünnet ve sahabe kavli bulunmayan hadiselerde Ebû Hanîfe, kıyas uygulanabilen bir durum vaki ise kıyasla amel etmiş, kıyas geçerli olmazsa istihsan yapmış, istihsanın geçerli olmadığı durumlarda halkın genel uygulamalarını, yani teamülü ve örfü dikkate almıştır. Halkın genel kabul gösterip üzerinde ittifak ettiği şeylere de itibar eden Ebû Hanîfe'nin icma'ı delil olarak benimsediği kabul edilebilir.[64]

Ebû Hanîfe'nin gerek Kur'an'ın bütünlüğü, gerek hadislerin Kur'an karşısındaki ile rivayet ve metin açısından durumları karşısında sergilediği tutum, onun hüküm istinbâtında nassların maksatlarına ve ruhlarına uygun hareket etmeye öncelik verdiğini yansıtmaktadır. Bu sebeple o, nasslardan elde ettiği bir takım genel ilkeleri (kıyasü'l-usûl) içtihat metodunda daima göz önünde tutmuştur. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin dini, kendi içerisinde tutarlılığı olan bir kurallar sistemi olarak düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla ona göre bir kişi, dinin bu sistem içerisinde kalmak kaydıyla, akıl yürüterek Şari'in nasslarla kastettiği anlamlara ulaşabilir ve bu kurallarla ulaştığı manaları zamanın, mekanın şart ve ihtiyaçlarına uygun olarak genişletebilir.[65] Nitekim bir şahsın "siz neden meseleleri kıyasla halletmeye çalışıyorsunuz? İlk defa kıyas yapan şeytandır" şeklindeki eleştirisine Ebû Hanîfe'nin: "Biz bir meseleyi, Kitap, Sünnet ve ümmetin ittifakındaki asıllarından olan bir asla ulaşabilmek için diğer bir meseleye kıyas ediyoruz"[66] şeklindeki cevabı, onun

---

[60] Debûsî, 256; Serahsi, *Usûl*, II.106.
[61] Şeybani, *el-Asl*, I.130.
[62] Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 265.
[63] H. Yunus Apaydın, "Sahabi Sözünün Hukuki Değeri", *EÜİFD*, S.4, Kayseri, 1990, 330.
[64] Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 265.
[65] Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri", İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, (Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereler), Ed. İbrahim Hatipoğlu, Ekim 2003, Mudanya, Bursa, Kurav yay., Bursa, 2005, 119.
[66] Kerderî, *Menakıb*, 162; EbûNuaym el-Isbahani, *Müsnedü'l-İmam Ebî Hanîfe*, tah. Muhammed el-Faryâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1994, 66; Havva, 118.

kıyası sıradan bir faaliyet olarak değil, aksine dinin asıllarına ulaşma ve onları kavramada bir vasıta olarak değerlendirdiğine delâlet etmektedir. Ebû Hanîfe'nin kıyası belli bir sisteme ve kurala bağlayan ilk müçtehit olarak kabul edilmesi de,[67] onun nazarında kıyasın konumunun sıradan bir faaliyet olmadığının göstergelerindendir.

Ebû Hanîfe'nin yöntemi, onun meseleci (kazuistik) bir biçimde problemlere yaklaştığını göstermektedir. Kazuistik metodun genel özelliği ise, bir meselenin hükmünün istinbâtında sadece hükmü aranılan meselenin değil, onunla ilişkili ileride ortaya çıkabilecek bütün konuların da çözümüne ulaşmaktır. Bu sebeple bu yöntemde bütün ihtimaller ve ayrıntılar dikkate alınmak durumundadır. Böylece bir anlamda, ne tür meseleler karşısında nasıl hareket edileceğinin teorisi oluşturulmuş olmaktadır. Bu yöntemin seçilmesi, aynı zamanda hukuku uygulama konumunda olan idarecilere karşı güvensizliği de içinde barındırır. Ebû Hanîfe'nin böyle bir yöntem izlemesinde, içinde yaşadığı dönemin içtimai, siyasî, iktisadi şartlarına ve bunlarla ilgili pozitif hukuku uygulamakla yükümlü idarecilere güvensizliğinin yatmakta olduğu düşünülebilir.[68]

Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında müracaat ettiği deliller ve bu delillerin hiyerarşisi, onun kullandığı usûlün titizliğini göstermektedir. Nitekim ortaya çıkan meselelerin hükümlerinin tespitinde, etrafından oluşturduğu bir nevi içtihat komisyonuyla[69] o, sadece hükümleri tespit etmekle kalmayarak, bu hükümlerden oluşan bir fıkıh koleksiyonunu kendisinden sonraki nesillere aktarmayı da başarmıştır. Ebû Hanîfe'nin önderliğinde gelişen bu fıkıh inşası hareketi, başta öğrencileri Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İsa b. Eban, Züfer b. Hüzeyl olmak üzere pek çok fakih üzerinde etkili olmuştur. Onun bu etkisi sebebiyle Hanefi fakihleri ilk dönemden itibaren, hüküm istinbâtında hocalarının görüşlerini incelemeyi öne almayı tercih etmişlerdir. Eğer Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu çözüm önerileri içerisinde aradıklarını bulamazlarsa, onun yöntemini kullanarak meseleleri hükme bağlamaya çalışmışlardır. Bu şekilde ortaya Hanefi fıkıh külliyatı denilebilecek eserler koymuşlardır. Özellikle fıkıh usûlü yazmanın yaygınlaştığı sonraki dönemlerde ilk dönem Hanefi imamlarının ortaya koyduğu bu külliyat yol gösterici olmuştur.

2. Fukaha (Hanefi) Metodu

Fıkıh usûlü yazımında iki yöntem geçerlilik kazanmıştır: Hanefilerin fukaha usûlü ile mütekellimîn usûlü. Mütekellimîn usûlünde, herhangi bir

[67] Mustafa Uzunpostalcı, "EbûHanîfe", *DİA*, X, 135.

[68] Mehmet Nuri Güler, "Ebû Hanîfe'nin Hukuk Anlayışının Batılı (Avrupa) Hukuk Ekolleri Arasındaki Yeri –Çözümsel Karşılaştımalı Hukuk Araştırması-", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, 2002, C. 15, S.1-2, 110.

[69] Muhammed Hamidullah, "Ebû Hanîfe'nin İslam Hukukunu Tedvin İçin Kurduğu Akademi", çev. Kemal Kuşçu, *İslam Hukuku Etüdleri* (*Makeleler Külliyatı*), İstanbul 1984, 177-194.

mezhep taassubu göstermeksizin ve fer'i meseleler dikkate alınmaksızın delillerle desteklenen usûl kuralları belirlenir. Bu sebeple mütekellimîn yöntemi pratikten daha çok, teorik ve nazari bir usûldür.[70] Ayrıca bu yöntemde, kelam ile meşgul olan Mutezile'nin felsefi ve kelami tartışmaları fıkıh usûlüne dahil etmelerinin bir sonucu olarak, kelamcıların aklî istidlalleri de kullanılmaktadır.[71]

Her ne kadar mütekellimîn metodu ile Şafiî metodunun aynı olduğunu iddia edilse de,[72] Şâfiî yöntemi ile Mütekellimîn yöntemi arasında göz ardı edilemeyecek derecede büyük farklılıklar vardır. İmam Şâfiî er-Risale'sinde, mütekellimin yöntemini kullanan usûlcülerin aksine, ne teolojik ne de hukuk felsefesine ilişkin konulara temas etmiştir. O, din hususunda aklı öne çıkaran Mutezile gibi kelam okullarına karşı, nassı vurgulayan ve hadisi yükseltmeyi hedefleyen bir bilim ortaya koymaya çalışmıştır.[73] Mütekellimin yönteminin Şâfii yöntemi olarak isimlendirilmesinin yanlışlığına işaret eden George Makdisi, Şâfiî'nin er-Risale'de ortaya koymaya çalıştığı usûlün, zamanla mutezile usûlcülerinin kelami konuları usûl ilmine dahil etmeleri neticesinde, değişime uğradığını söylemektedir.[74] Mutezile usûlcülerinin, felsefi ve kelami tartışmaları fıkıh usûlüne dahil etmelerinin, çağdaşları olan Hanefîlerin dışındaki mezhep usûlcüleri tarafından benimsenerek, artık usûl yazımında geçerli yöntem olduğu görülmektedir. Üstelik Mihne olayının ardından siyasal otoritesini yitiren akılcı Mutezile, geri adım atmak zorunda kalmış ve hukukun kaynağı olarak Kur'an'ın göz ardı edilmemesi gerektiği düşüncesini kabullenmiştir.[75] Akılcı mutezile'-nin hadisçilere bu yakınlaşması nedeniyle, Mütekellimin denilen, Mutezile usûlcülerinin öncülüğünü yaptığı ve Şâfiî usûlcüleri de dahil olmak üzere cumhurun kullanmayı tercih ettikleri yöntemin geçerlilik kazanmış olduğu söylenebilir. Yani Mütekellimin yöntemi Şâfiî yöntemi değildir. Bilakis sonraki dönem Şâfiî usûlcüleri mütekellimin yöntemini kullanarak usûl yazmışlardır.

Fukaha usûlü denilen Hanefî yönteminde ise mezhep imamlarından nakledilen fer'î meselelerden hareketle usûl kurallarının tespit edilmesine çalışılır. Bu yöntemde asıl olan mezhep imamlarının, fer'î meselelerde

[70] Zeydan, el-Vecîz, 17; Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecrf yay., 4. Baskı, Ankara 1986, 24-25; Vehbe Zuhayli, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1999, 18.
[71] Seyyid Bey, el-Medhal, 49; Hallaq, Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", 598; Yüksel Macit, "Mutezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife*, Mu'tezile Özel Sayısı, Yıl: 3, S.3, (2003), 78.
[72] Seyyid Bey, 50; Zeydan, el-Vecîz, 17; Muhammed Ebû Zehre, *İslam Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdulkadir Şener, Fecrf yay., 4. Baskı, Ankara 1986, 24-25; Vehbe Zuhayli, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1999, 18; Havva, 119.
[73] George Makdisi, "The Juridical Theology Of Shafi'i Origins And Significance Of Usûl Al-Fıqh", Studia Islamica, No. 59. (1984), 12.
[74] Makdisi, "The Juridical Theology Of Shafi'i...", 16-17
[75] Hallaq, Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?", 598.

vermiş oldukları fetvalar ve görüşlerdir. Hanefî usûlü fer'î meselelerle iç içe olduğu için, pratik bakımdan fıkha daha uygun bir yöntemdir. Zira bu yöntemde ortaya konulan usûl kurallarının açıklanmasında pek çok örnekler verilerek konular izah edilir.[76]

Şah Veliyyullah Dehlevî Fukaha yöntemini şu şekilde özetlemektedir: "Ehl-i re'y, fıkhı, tahric esasına göre genişlettiler. Bu esas şu şekilde tatbik edildi: Her bir alim tâbi olduğu üstadlarının lisanı durumunda olan, o topluluğun ictihadlarını en iyi bilen ve tercih hususunda en doğru görüş sahibi olan bir alimin bir kitabını ezberler. Herhangi bir meseledeki hükmün durumunu düşünür. Kendine bir şey sorulduğunda veya bir şeye ihtiyaç duyduğunda üstadlarından ezberlemiş olduğu açıklamalara bakar. Şayet onlar arasında cevabı bulursa onların sözlerindeki umumi manalara bakar, o surete göre meseleyi icra eder, yahut da kelamın zımni işaretine bakar, ondan istinbâtta bulunur".[77]

Fukaha yönteminin olumlu ve olumsuz kabul edilebilecek yönleri mevcuttur, ancak bu yöntemin temel özellikleri olarak şunları söylemek mümkündür: 1) imamlardan nakledilen fürû-ı fıkha ilişkin örnekler çok olduğu için uygulamada usûl ile fürû'u birbirine bağlamaya dayanan amelî bir yöntemdir; 2) bu yöntem faydalı bir üslupla usûl ve fıkıh arasını mezcetmiştir; 3) mezhep imamlarının hüküm istinbât ederken dayandıklarına inanılan usûle ilişkin külli kaide ve kuralların çıkarılabilmesine katkı sağlayan bir yöntemdir. Bu sebeple hilaf ve usûl üzere fürû hükümlerin tahrici konularında ve külli fıkıh kaidelerinin yazılmasında değerli eserler verilmesi gibi fıkha hizmet etmiştir; 4) imamlardan görüş nakledilmeyen hususlarda ihtilafın çıkmasına müsait bir yöntemdir; 5) zamanla imamların fürû meselelerdeki hükümlerinden kuralları belirleme işi, nassları geri plana ittiği için içtihadın donuklaşarak hüküm istinbâtı işinin tahrîcle sınırlı kalmasına yol açmıştır.[78]

Kerhî (v. 340/952) "Bizim ashabımızın görüşlerine aykırı olan her ayet neshe veya tercihe haml edilir. Daha geçerli olan ise o ayetin uygunluk yönünden te'vile haml edilmesidir"[79] şeklindeki kaidesiyle, İmamların gö-

[76] Seyyid Bey, 49; İzmirli, *İlm-i Hilaf*, 33.

[77] Şah Veliyyullah Dehlevî, "el-İnsaf fî Beyani Sebebi'l-İhtilâf", *Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması* (Makaleler Külliyatı), çev. Şükrü Özen, Pınar yay., İstanbul 1992, 83.

[78] Zeydan, *el-Vecîz*, 17; Zuhayli, *el-Vecîz* 18; Hallaf, 18; Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", 16.12.

[79] EbûZeyd ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, tah. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimaşkî, Daru İbn Zeydûn, Beyrut, ts., 169.

rüşlerinin fukaha yöntemindeki önemine işaret etmektedir.[80] Kerhî, buna benzeyen iki kaide daha vaz etmiştir. Birinde Hanefî imamlarının görüşlerine aykırı olarak varid olan haberlerin (hadislerin) neshe haml edilmesi gerektiği, ya da Hanefî imamların o hadisin dışında ona denk veya ondan daha kuvvetli bir hadisle amel ettiklerini söylerken;[81] diğerinde, meydana gelen herhangi bir olayın hükmüyle ilgili olarak Hanefî imamlarının kitaplarında bir bilgiye rastlayamayan kimsenin, Kitap, Sünnet ve diğer delillere müracaat etmesi gerektiğini söylemektedir.[82] Fukaha usûlünün temel mantığını yansıtan bu kurallar, imamların görüşlerinin Kitap ve Sünnet'i anlamak konusunda ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.[83] Dolayısıyla bu yöntemde, ilk önce meselelerin çözümüyle ilgili olarak mezhep imamlarından nakledilen görüşlerin temellendirilmesi hedeflenmekte, buna bağlı olarak mezhep imamlarının o görüşlere ulaşırken yararlanmış olabileceği usûl kuralları belirlenmektedir. Belirlenen bu kurallara aykırı görüşler ortaya çıktığı durumlarda ise kural dışı olan görüşleri temellendirebilecek yeni kurallar ihdas edilmeye çalışılmaktadır.[84]

Fukaha yönteminin mezhep imamlarının meselelerin hükümleriyle ilgili olarak ortaya koydukları çözümlerden, usûl kurallarına ulaşılması şeklindeki yapısı sebebiyle kuralların belirlenmesi ve ortaya konulmasında örneklere daha fazla müracaat edilmektedir.

Hanefilerin bu usûlü sayesinde sadece meydana gelmiş olan değil, aynı zamanda farazi olarak gerçekleşme imkanı tasavvur olunan meseleler için de çözüm arayışının zemini hazırlanmış olmaktadır. Nitekim *Tarihu Bağdad*'da aktarılan bir rivayete göre Ebû Hanîfevuku bulmamış hadiselerin hükmünü araştırma sebebini, bela gelmeden önce ona hazırlıklı olmak, geldiğinde ise ona nasıl bir yaklaşım sergileyip, ondan nasıl çıkılabileceğini

---

[80] Yunus Apaydın, Kerhî'nin bu görüşüyle ilgili olarak şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: "Bu ilke ilk bakışta mezhep imamlarının görüşlerinin ayet ve hadislerin önüne geçirildiği izlenimini vermektedir. Ancak Hanefî imamlarının anlam ve yorum hususunda ortaya koydukları ilkeler ve geliştirdikleri yöntem çerçevesinde düşünüldüğünde bu izlenimin ve bu izlenimden kaynaklanan eleştirilerin haklı olmadığı ortay çıkacaktır. Kerhî'nin bu sözünün Ebû Hanîfe'nin sahabe görüşlerinin dışına çıkmama ilkesiyle birlikte düşünülmesi tekabül ettiği anlamın doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan sözü edilen anlayış, görüşlerin sistemleşerek ekol haline gelmesi durumu ve istikrarın sağlanması kaygısı içinde düşünülmelidir". Bk. Hz. Yunus Apaydın, "Kerhî" mad, *DİA*, 25 / 286.

[81] ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 169-170.

[82] ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 173. H. Yunus Apaydın, sonraki dönem usûlcülerin Kerhî'nin usûle dair görüşlerine sıkça atıfta bulunmalarından hareketle, Hanefî fıkıh usûlünün büyük ölçüde ilk defa Kerhî tarafından sistemleştirildiğinin söylenebileceğini belirtmektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA*, 25.286

[83] Nitekim İmam Şâfiî'nin Bağdad mescidlerinde ders halkalarına katıldığında, meseleler karşısında Kur'an şöyle diyor, Resulullah böyle diyor diye yaklaşımı karşısında, ders halkası müdavimlerinin kendisine üstadlarımızın görüşü şöyledir, bizim ashabımızın yolu böyledir diye cevap verdikleri bildirilmektedir. Bk. Bağdadî, Tarihu Bağdad, II.409.

[84] Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.12.

bilmek şeklinde izah etmektedir.[85]

Hanefîlerin, mütekellimin usûlünde olduğu gibi önce usûl kurallarını belirleyerek, bunları meselelere uygulamak yerine, fer'î meselelerden hareketle usûl kurallarını belirlemeyi tercih etmelerinin önde gelen sebebi, başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarının, meseleler karşısından hüküm istinbât ederken kullandıkları usûllerini açıklayan eserler bırakmamış olmalarıdır. Bu sebeple sonraki dönem Hanefî âlimleri, imamlarından kalan ve pek çok fer'i meselenin çözümünü içeren furu kitaplarını inceleyerek, kendi imamlarının o çözümlere ulaşırken hangi usûlî kaidelere bağlı kaldıklarını tespit etmeye yoğunlaşmışlardır.[86]

Bunun bir diğer sebebi ise, Hanefî imamlarının meselelerin çözümünde selefleri olan Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Abdullah b. Mes'ud gibi sahabîlerin nasslarda yer alan hükümlerin gayelerini yakalamak için gayret sarf etme şeklindeki yöntemleridir.[87] Sonraki dönem Hanefîler, nassları yorumlayarak hüküm veren seleflerinin, nassları en iyi şekilde anladıkları kanaatinde oldukları için, onların fer'î meselelere vermiş oldukları hükümleri anladıkları taktirde, bu hükümlerin bağlı oldukları kurallara ulaşabileceklerini düşünmüş olabilirler.

Ayrıca Hanefî mezhebinin ortaya çıkıp, geliştiği coğrafî mekanın da, bu yöntemin tercih edilmesindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Zira mezhebin arka planını teşkil eden kurucu imamlar (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed), Kûfe[88] gibi, İslam'ın gelişiminde rolü bulunmayan sonradan imar edilmiş bir beldede yaşamışlardı. Bu beldenin ileriki zamanlarda ilim yönünden gelişmesi, ayrıca çeşitli siyasi görüşlerin merkezlerinden biri haline gelmesi ve hatta devletin başkenti konumunu elde etmesi, ister istemez Kûfe'nin kozmopolit bir ortam teşkil etmesine yol açmıştı. Bunun yanında dinin ana kaynaklarından olan hadis, merkez konumunda olan Hicaz bölgesine oranla bu bölgede hem daha azdı, hem de siyasi, ideolojik ve

[85] Tarihu Bağdad'da hadise şöyle nakledilmektedir: "Ebû Hanîfe, Kufe'ye gelen Katade'ye, kocası kaybolan bir kadının, onu öldü sanarak başka bir erkekle evlenmesi ve ilk kocasının geri dönmesi halinde mehrinin durumunun ne olacağını sorar. Katade, bu olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini sorduğunda, "hayır gerçekleşmedi" diye cevap verir. Bunun üzerine Katade "Bana neden vaki olmamış bir olayın hükmünü soruyorsunuz" dediğinde, Ebû Hanîfe: "Biz, bela gerçekleşmeden hazırlık yapıyoruz, olay gerçekleştiği zaman ise ona nasıl yaklaşacağımızı ve ondan nasıl çıkacağımızı bilmiş oluyoruz" cevabını verir. Bk. Bağdadi, Tarihu Bağdad, XV.477. H. Yunus Apaydın, Hanefîlerin farazi hadiselere çözüm arama gayretlerinin sadece zihnî bir egzersiz ve ortaya çıkacak problemlere hazırlıklı olmak şeklinde anlaşılmasının yeterli olmadığı, bunun yanında re'y ve kıyası benimsemiş olan Hanefîlerin, düşünce sistemlerinin tutarlılığını gösterme gayreti de bulunduğunu düşünmektedir. Bk. H. Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakâr Re'ycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", *İslamî Araştırmalar*, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, C. 15, S.1-2, 2002, 149.

[86] Bk. Havva, 115-116; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 12.

[87] Kılıçer, "Ehl-i Re'y", X, 522.

[88] Kûfe hakkında geniş bilgi için bk. Casim Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 339-342.

taassubî sebeplerle güvenilmez bir haldeydi.[89] Bölgede hadisin güvenilmez çeşitli unsurlar taşıması sebebiyle, kurucu imamlar, meselelerin çözümünde hadis yerine re'y ve kıyasa müracaat etmek zorunda kalıyorlardı. Onların bu tutumu da diğer mezhepler tarafından eleştirilmekteydi.

Sonraki dönem Hanefîleri Ebû Hanîfe'nin hadis karşısındaki tutumuna yöneltilen eleştirilere çeşitli şekillerde cevap vermeye çalışmışlardır. Cessas bu durumu açıklarken Hz. Ebû Bekir'in hadis rivayet etmek yerine insanları Kur'an'a yönlendirmeyi tavsiye eden sözlerini naklederken;[90] Abdülaziz el-Buharî (v. 730), Ebû Hanîfe'nin bu durumunu şöyle izah etmektedir: "Selef -Allah onlardan razı olsun- çok hadis rivayet etmeyi zemmetmiştir. Hz. Ebû Bekir, ki sahabenin büyüklerindendir, onların en az rivayette bulunanıdır. Hz. Ömer "Resûlullah'tan rivayeti azaltın, bu konuda biz de sizinle birlikteyiz" derdi. Zeyd b. Erkam'a "Bize Resûlullah'tan rivayette bulunmaz mısın?" denildiğinde: "Biz yaşlandık ve unuttuk. Resûlullah'tan rivayette bulunmak büyük / ağır bir iştir" derdi. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin rivayeti çok azdır, hatta ona ta'n edenlerden bir kısmı onun hadis bilmediğini söylerler. Hâlbuki iş onların sandığı gibi değildir. Aksine o asrında en iyi hadis bilenlerdendi. Fakat zabt konusundaki şarta riayet etmesi sebebiyle rivayeti az olmuştur".[91]

Bunlardan başka Hanefilerin sadece meydana gelmiş olan hadiselere değil, farazi meselelere de çözüm üretme gayreti göstermeleri sebebiyle fetva verilmesi gereken konular oldukça yekûn tutmaktaydı.[92]

Bütün bu sebepler, imamların hüküm istinbâtında kullandıkları usûl kurallarını vaz etmekle uğraşmak yerine, onları uygulamaya sevk etmişti. Böylece binlerce meselenin hükmü imamların kavilleriyle ortaya konulmuştu. Dolayısıyla sonraki dönem Hanefîlerin, imamların kavillerinden hareket ederek kuralları ortaya koymanın dışında fazla bir seçeneği yoktu.

Ancak Hanefî usûlcülerin bunu yaparken her zaman doğru tespitlere ulaştıkları var sayılmamalıdır. Zira çoğu zaman Fukaha yöntemiyle usûl kuralını belirlemeye çalışan usûlcü, ulaştığı usûl kuralının kesinlikle kurucu imamların vaz ettiği prensip olduğunu kesin olarak ortaya koyamamakta, mezhep imamının muhtemelen o kuralı uygulamış olabileceğini ön görmek-

[89] Bu dönemde Hanefilerin merkezi olan Kûfe'de pek çok siyasi akım mevcut olduğu gibi, bunlar kendi ideolojilerini temellendirebilmek adına hadis uydurmaktan da geri durmuyorlardı. Bu sebeple de Kûfe'de hadislerin güvenilirliği oldukça alt düzeydeydi. Geniş bilgi için bk. Ebû Zehre, Ebû Hanîfe, 125-128; el-Kattân, 290; M. Esat Kılıçer, *İslam Fıkhında Re'ye Taraftarları*, Ankara 1994, 51-54; Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", 16.11-12; Sahip Beroje, "İslam Hukukunda Ehl-i Re'y ve Re'y Merkezli Fıkıh Anlayışı (Yada Ebû Hanîfe ve Arkadaşlarının Fıkıhta Re'yi Kullanma Tarzı)", *İslâmî Araştırmalar*, EbûHanîfe Özel Sayısı, C. 15, S. 1-2149-150.

[90] Cessas, *Fusûl*, I.161.

[91] Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslam Pezdevî*, Darü'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut, ts., II.398.

[92] Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 270; el-Kattân, 290-291; Kılıçer, "Ehl-i Re'y" 10.522; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.1.

tedir. Bu konuda verilebilecek örneklerden birisi Ebû Hanîfe'nin namazda Arapça'dan başka bir dille kıraat yapılmasına cevaz veren görüşü etrafında şekillenmektedir.[93] Ebû Hanîfe, bir kimsenin Arapçaya dili dönse bile namazda Farsça ile kıraat etmesinin farzın yerine gelmesi için yeterli olduğu görüşündedir.[94] Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirme konusunda Hanefî usûlcülerin ihtilafa düştükleri görülmektedir. Mesela Pezdevî ve Serahsî, Ebû Hanîfe'nin namazın geçerliliği için Kur'an'ın lafzını muciz görmediğini, manasını muciz gördüğü için bu içtihatta bulunduğu söylerken;[95] Pezdevi Şarihi Abdülaziz el-Buharî, Ebû Hanîfe'nin hem lafzı hem manayı muciz gördüğünü, ancak ruhsat olarak böyle bir hükme vardığını, ancak daha sonra bu görüşünden rucu ettiğini bildirmektedir.[96]

Öte yandan şayet herhangi bir konuda mezhep imamlarından herhangi bir hüküm varid olmamışsa, bu takdirde ihtilaf kaçınılmaz olmaktadır. Mesela meşhur haberin hükmü konusunda mezhep imamlarından herhangi bir nakil bulunmadığı için, sonraki dönem Hanefî hukukçuların bunun hükmünde ihtilaf ettikleri bildirilmektedir.[97]

Fukaha yöntemini kullanan usûlcülerin, imamlarının fer'î meselelerdeki görüşlerinden hareketle ortaya koydukları usûl kurallarının, imamlara izafesinin kesinlik arz etmemesi ve mezhep imamlarından bir nakil bulunmadığı durumlarda nasıl hüküm elde edileceğine dair belirlenmiş ilkeler bulunmaması sebebiyle konunun ihtilafa açık halde bulunması bu yöntemin eksiklikleri olarak değerlendirilebilir.

Fukaha yönteminin olumsuzluk olarak değerlendirilebilecek bir yönü de, sonraki dönemlerde başta kurucu imamlar olmak üzere mezhep büyüklerinin fürû meselelere vermiş oldukları hükümlerin nassların yerini almasıdır. Bu sebeple sonraki asırlarda artık içtihat yerini tahrîce bırakmış ve böylece mezhepte mevcut hükümlerden elde edilen usûl kaidelerinin yeni hadiselere uygulanmasından ibaret bir metot yerleşmiştir. Bu ise zamanla katı bir kuralcılığa dönüşmüştür.[98]

3. Sonuç

İmamların fer'i meselelerde vermiş oldukları hükümlerden usûl kurallarına ulaşmak biçiminde vaz edilen Fukaha / Hanefi usûlü, teorik

---

93 Ana dilde ibadet meselesi günümüzde de tartışma konusu yapılagelen bir konudur. Konuyla ilgili Ebû Hanîfe-'nin yaklaşımı konusunda teferruatlı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, "EbûHanîfe ve Ana Dilde İbadet", *İslamî Araştırmalar*, EbûHanîfe Özel Sayısı, C.15, S.1-2, 2002, 83-90.

94 Muhammed b. El-Hasan eş-Şeybânî, *el-Kitâbu'l-Asl*, Beyrut 1990, I.39; Alaüddin Ebi Bekr Mes'ud el-Kasânî, *Bedâiu's-Sanâ'i fî Tertîbi'ş-Şerâ'î*, II. Baskı, Beyrut 1986, I.112.

95 Pezdevî, Usûl, I.24; es-Serahsî, I.282.

96 Abdülaziz el-Buharî, I.24-25.

97 Bk. Alaüddin EbûBekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netaici'l-Ukul fî Usûli'l-Fıkh*, tah. Abdülmelik Abdurrahmn Esad es-Sadi, Mekke, 1984, II.624.

98 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16.12.

bakımdan ele alındığında mezhep taassubuna götüren bir yöntem olarak algılanmaya müsait olsa da, pratik bakımdan sosyal hayatla iç içe, zamanın ve mekanın şartlarına göre yeniden yorumlanabilecek, ihtiyaç duyulan alanlarda kuralları esnekleştirerek gerekli ilkeyi ortaya çıkarabilecek bir yöntem olarak öne çıkmaktadır. Hiç şüphesiz bu yöntemin gelişiminde, Hanefi mezhebinin kurucu imamlarının, usûllerini açıklayan eserler kaleme almamış olmaları birinci derecede etkindir. Ancak bunun yanında, kurucu imamların, özellikle de Ebû Hanîfe'nin içinde yaşadığı coğrafyanın da şart ve imkanları çerçevesinde, usûl kurallarını yazmak yerine, bizzat uygulamak durumunda kaldığı göz ardı edilmemelidir. O daha fazla, sosyal hayatın ihtiyaçlarına cevap vermek karşısında kaldığı için talebelerine de bu şekilde hareket etmeleri bir miras olarak kalmıştır.

Nitekim onun derslerinde talebelerini çeşitli tabakalara ayırdığı, bir kısmına fıkhın başlangıç ilkelerini öğretirken, bir kısmıyla ileri düzeyde fıkhî münazaralara girdiği, hatta fıkıh inşası için seçkin talebelerinden oluşan bir komisyonu bulunduğu bilinmektedir. O, bu komisyonda, yetkiyi elinde bulunduran tek adam rolünü üstlenmemiş, bilakis bütün talebelerinin görüşlerini ve delillerini ortaya koymalarını sabırla beklemiş, cereyan eden tartışmalardan ortaya çıkan sonuçları da kayıt altına aldırmıştır. Ne yazık ki bu kayıtlarda sadece karşılaşılan meselenin hükmü yazılmış, o hükme hangi yöntemle, nasıl ulaşıldığı beyan edilmemiştir. İşte Ebû Hanîfe'nin bu tutumu, sonraki dönem Hanefîlerin, imamlarının hüküm istinbâtında nasıl bir yöntem izlediklerini tespit edebilmeleri için, bu hükümleri derinden tahlil etmeleri sonucuna ve dolayısıyla Fukaha yönteminin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Fukaha yöntemi, Hanefî usûlcülerin kullandığı bir yöntem olduğu için, kanaatimizce bu yöntemin Hanefîlere mahsus bir usûl olmasında birinci derecede Ebû Hanîfe'nin rolü büyüktür. Onun hüküm istinbâtında kullanmış olduğu yöntem, sonraki dönem Hanefî fakihlerince yakından takip edilmiş ve hangi usûlî kurallara dayanarak hareket ettiği meselesi, Fukaha / hanefî usûlünün ortaya çıkmasında birinci derecede etken olmuştur. Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbâtında kullandığı yöntemlerin, kendisinden hemen sonra gelen Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybanî'nin başını çektiği ilk nesil Hanefî imamlarınca kullanılması, onların da hüküm istinbâtında önceliği hocalarının görüşlerine vermiş olmaları, sonraki dönem Hanefi fakihlerinin hocalarının görüşlerine meyl etmelerinde birinci derece etkindir. Gerek Hanefi mezhebinin ortaya çıktığı coğrafi ve kültürel ortam, gerekse ilk nesil Hanefi imamlarının fıkıh inşasındaki maharetleri, onlara talebelik eden öğrencilerinin nezdinde onları üst bir konuma getirmiştir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 2, 2003, s.59-68

EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y AYRIŞMASI FIKHÎ Mİ, İTİKÂDÎ Mİ?

Yrd. Doç. Abdurrahman HAÇKALI*

The Confliction of Ahl al-Hadith – Ahl al-Ra'y is Juridical or Creedrelated?
Early muslim scholars are usually classified in two major group based on their attitudes about of ijtihad (discretion). But, from the standpoint of that attitude, there aren't sufficient explanatory evidence. We think, this disagreement is concerned with their attitudes about belief topics. In this article, we studied to indicate evidence of this opinion.

GİRİŞ

İlk dönem İslâm alimleri arasındaki tartışmaların, yöntem farklılıklarının ve gruplaşmaların sonraki gelişmeleri önemli oranda etkilediğini biliyoruz. Sebebi ne olursa olsun, ayrışmaların, gelenekte yapılan çalışmalara doğru bir şekilde yansıdıklarını söylemek zordur. Bu sınıflandırmalardan biri *Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y*[1] olarak karşımıza çıkar ve –etkisi uzun süreli olsa da- daha çok hicrî II. ve III. asır alimlerini içerir. Bu ayırım, İslâm hukuk tarihi çalışanları tarafından, fıkhî tutum esas alınarak yapılır. Ancak, bu açıdan bakıldığında açıklanamayan bazı problemler içerdiği görülür. Ayırım, gelenekte, *Hicaz Ekolü* ve *Irak Ekolü* olarak yapılmakta olsa da, fıkhî açıdan buna esas olabilecek kriterlerdeki sıkıntı nedeniyle Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y sınıflandırmasının bundan farklı olduğuna dikkat çekenler de vardır.[2] Bu ayrışmada nelerin etkili olduğu hususunda görüş birliğinden söz edilemez. Ancak, daha çok itikâdî konularla ilgili tutum/duruştan beslendiği anlaşılan bu ayrışmanın, fıkıh ekseninde öne çıkarılması, meseleyi mecrâsından uzaklaştırmakta, o dönem İslâm hu-

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi e-mail: abhackali@yahoo.com.

[1] Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, s. 94 vd; M. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Dâru'l-Fikr, ty., s.92 vd.; M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları*, Ankara 1994, s.65 vd.; a.mlf., "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 520-524; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 39 vd.,64 vd, 175, 177, 181, ; H. Yunus Apaydın, Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu, *Marife*, yıl 2, sy. 1, s. 7-24. s.10 vd; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurispuridence*, Oxford 1975, s. 6 vd., 21 vd.,61 vd., 253-257; N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1990, s.46 vd; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi*, çev. Haluk Songur, İstanbul 1999, s.151 vd.; Abdullah Aydınlı – Salim Öğüt, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 507-512.

[2] Karaman, *a.g.e.*, s. 95.

kukçularıyla ilgili yanlış anlaşılmalara ve ön yargılara yol açmaktadır. İslâm ilim geleneğindeki görüşlerin anlaşılabilmesinde önemli bir yeri olan bu ayrışmanın kriterlerinin neler olabileceği üzerinde yeterince durulmadığı ve alışılmış geleneksel yaklaşımın ciddi bir eleştiriye tabi tutulmadan aynen tekrar edildiği görülmektedir. Bu makalede, ayrışmanın, fıkhî konulardan ziyade itikâdî konularla ilgili duruştan kaynaklandığına dikkat çekmeyi amaçlamaktayız.

Tarihî Arka Plân

Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabe İslâm'ın öğretilmesi, idare, yargı vb. amaçlarla İslâm dünyasının çeşitli bölge ve merkezlerine dağılmıştır. Gittikleri yörelerde onlar, öncelikle İslâm'ı öğretme konumunda olmuşlar, bildiklerini kendilerinden sonraki kuşağa aktarmışlardır. Kur'an ve Sünnette bulunan hükümleri uygulamışlar ve bunlarda hükümlerini bulamadıkları meselelerin çözümlerini yine Kur'ân ve Sünnete dayandırma hususunda gereken gayreti göstermişler ve içtihatta bulunmuşlardır. Dolayısıyla, kendilerinden sonraki neslin (tâbiûn) elinde, Kuran ve Sünnet'in yanında, sahabe fetvaları ve görüşleri de mevcut olmuştur.

Ayrıca Müslümanların kendi aralarındaki siyasal çekişmelerden, egemenliklerine giren bölgelerdeki kadîm geleneklerden, farklı kültürlerden ve müslümanların hakimiyetini içlerine sindiremeyenlerin bir takım çalışmalarından kaynaklanan itikâdi tartışmalar zamanla çoğalmış ve tâbiûn döneminden itibaren *Halku'l-Kur'an, imamet, îmânın artıp eksilmesi ve büyük günah meselesi* gibi kelâmî konular yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Fıkhî re'y/içtihat/yorum, sahabe döneminden beri uygulamada var olmasına karşın bu eksende bir ayrışma yaşanmamışken, belirttiğimiz kelâmî konuların tartışılmaya başlanmasıyla birlikte Hicaz bölgesi ve Irak bölgesi, farklı iki tutumun baskın olduğu bölgeler olarak öne çıkmıştır. Bu farklılaşmanın, bu güne kadar yapılan çalışmalarda daha çok fıkıhçılar arasındaki metot ve üstat farklılığından kaynaklandığı savı öteden beri dile getirilmiş, itikâdî tartışmaların etkisi göz ardı edilmiştir.

Ayrışma zemîni: Fıkhî-hukûkî yöntem mi, itikâdî duruş mu,?

Ayrışmanın, fıkhî tutumla ilgili olduğu ön yargısıyla meseleye yaklaşılınca problemlerle karşılaşırız. O günden bu güne kimin Ehl-i Re'y, kimin Ehl-i Hadîs olduğunun belirlenememesi; re'yi bütün müçtehitlerin kullanmış olması, Ebû Hanîfe (150/767) ittifakla re'y ehlinden sayılırken benzeri fıkhî metotlara sahip oldukları halde, İmam Mâlik'in (179/795) ve Şâfiî'nin (204/820) çoğunlukla Ehl-i Hadîs sayılması; hadîsle ilgili tutumlarında bazı farklı kriterlere sahip olmalarına rağmen farklılığın bu ayrışmaya esas olabilecek dereceye ulaşmaması; coğrâfî farklılığın bu ayrışmayı izah etmede çelişkiler barındırması gibi hususlar, başka nedenlerin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

Üstelik, müçtehitler arasında var olan bazı yöntem farklılıkları, onlardan bir kısmının aşırı ve sert eleştirilere maruz kalmasını açıklayamamaktadır. Kendilerini Ehl-i Hadîs olarak gören kimseler, re'yciler dediği kimselere karşı ithamlarda bulunmuş, bu ithamları taşıyan rivayetler gün geçtikçe kabarmış ve önemli miktarda literatür oluşmuştur. Taassuba dayalı bu tutum tarih boyunca değişik şekillerde devam etmiştir. Ehl-i Hadîs tarafından o dönem alimlerine karşı yapılan bazı asılsız ithamların günümüzde dahi etkisini sürdürdüğünü, *Ehl-i Re'y* kavramının gelişigüzel kullanıldığını ve selefe atfedilen rivayetlerin tetkik edilmeden aktarıldığını teessüfle müşahede etmekteyiz.

Ayrıca, bu ayırımın atfedildiği dönemde fıkhın henüz müstakil olarak tedvin edilmediği ve *fıkıh* kavramının o dönemde inanç, ibadet, ahlâk ve hukûkun bütününü kapsayacak şekilde kullanıldığı göz ardı edilmemelidir. Bunların yanında, o dö-

nemde *fıkhın*, *rivayet bilgisi* anlamına gelen *ilim* kavramının mukabili olarak, daha çok *rivayetten istinbat edilen bilgi* anlamında kullanılması, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (189/804), Zührî'yi (124/741) Medîne'nin en büyük fıkıhçısı ve muhaddisi olarak nitelemesi ve Şâfiî'nin "ehlü'l-ilm bi'l-hadîs ve'r-re'y" tabirini kullanması gibi örnekleri aşağıda gelecek olan bazı hususlara daha yakından bakan araştırmacılar, ilk dönemde Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y ayırımının henüz bulunmadığını ifade etmişlerdir.[3] Ancak, kaynaklar incelendiğinde, re'ye karşı olumsuz görüş bildiren bazı alimlerin bu dönemde yaşadığı görülür. Dolayısıyla bu dönemde ayrışma olmakla beraber, bunun kriterlerinin neler olabileceği konusu henüz yeterince aydınlatılabilmiş değildir. Bu noktada, o dönem alimlerinin özellikle inançla ilgili konulardaki tutumlarının ve itikâdî konulardaki re'ye karşı geliştirdikleri tavırlarının bu ayrışmayı daha tutarlı bir şekilde izah edip etmeyeceğinin tartışılması önem arz eder. Nitekim, günümüzde bazı araştırmacılar bu hususa dikkat çekerler.[4]

Konuyu öncelikle Fıkıh açısından gözden geçirip sonra itikâdî konularla ilgili yönüne işaret edeceğiz:

1- Fıkıh açısından baktığımızda, sahabe ve tâbiûn döneminde bütün müçtehitler içtihada başvurmuş ve re'y içtihadı ile hüküm vermiştir. Bir çok usulcü, bu konuda sahabe arasında icmâ' bulunduğunu ifade eder.[5] Sünnî Fıkıh mezhepleri de, genel olarak re'yin bir yöntem olarak kabulünde görüş birliği etmiş ve bunun zorunluluk olduğunu belirtmişlerdir.[6] Sözgelimi, Hicaz ekolünün imamı olarak gösterilen İmam Mâlik, fıkhî konularda re'y içtihadına başvurmada, Ebû Hanîfe'den geri kalmaz.[7] Onun, içtihatlarında maslahata en çok yer veren İmam olduğuna dikkat çekildiği gibi, *İstihsan*'ı kullandığı da bilinen bir husustur. Aynı şekilde, Şâfi'î'nin eserleri de re'y içtihadı örnekleriyle doludur. Ahmed b. Hanbel'in (241/855), rivayete verdiği ağırlık bilinmekle beraber, o da *re'y* içtihadından müstağni olamamıştır.[8] Dolayısıyla, fıkıh dikkate alındığında, ilk dönemde, biri tamamıyla hadîsi savunan, diğeri de sadece re'yi kullanan iki ayrı grubun var olduğu tezi isabetli görülmemektedir.[9] Müzenî'nin (246/877) şöyle dediği rivayet edilir:

"Hz. Peygamberden günümüze kadar fakihler, dînî hususlarla ilgili ahkâm konularında kıyası kullanmışlardır. Hakkın benzerinin hak, batılın benzerinin de batıl olduğunda ittifak etmişlerdir.[10]

Bütün bunları dikkate alan bazı araştırmacılar, re'yin fıkıhta kullanımının bu ayırımda kriter olamayacağını ifade etmekten kendini alamamıştır.[11] Kevserî (1952), daha ileri giderek, fıkıh açısından böyle bir ayırımı yapmanın, hayali bir ayırım olup aslı bulunmadığını ve *mihne* olayından sonra ortaya atıldığını söyler.[12]

[3] Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s. 153.

[4] Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 204; a.mlf., İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s.31 vd.

5 Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, *el-Burhân*, Beyrut 1997, II, 14-15, Serahsî, Ebû Bekr, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul 1984, II, 132-133; Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ*, Beyrut ty., II, 245.

[6] Apaydın, Nasları Anlamada yetki ve Yöntem Sorunu, s. 17; İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadîs Metodu*, Ankara 1994, s. 43.

[7] Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s.179.

8 Ahmed b. Hanbelin içtihat usûlü için bkz.: Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara 2002, 121 vd.

9 bkz.: Karaman, *a.g.e.*, s. 102; Ahmet Hasan, *a.g.e.* s. 153.

[10] Ebû Amr b. Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, Cidde 1998, II, 873.

[11] Esat Kılıçer, Ehl-i Re'y, *DİA*, X, 520 vd.

[12] bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 48.

2- Fıkıhta re'yin kullanımının bu ayrışmada kriter olabileceği iddia edildiğinde, re'yin cârî olabileceği ve olamayacağı konularla ilgili tutuma da bakmak gerekir. Ehl-i Re'y olarak nitelenen fıkıhçılar ile Ehl-i Hadîs olarak nitelenen fıkıhçılar, re'yin cari olduğu fıkhî konularda, kendileriyle ilgili bu nitelemeyle çelişen bir tutum takınmaktadırlar. Zira re'y ehli olarak öne çıkarılan müçtehitler, re'yin cârî olduğu konuları, prensipte, diğerlerinden daha dar tutarlar. Hanefîlere göre, belirlenmiş miktarlar (mukadderât), hadler, ruhsatlar gibi konularda kıyasa baş vurulamaz. Buna mukabil, diğer müçtehitler, *ta'lîl* edilebildiği oranda bu konularda da içtihada ve kıyasa yer verirler. Ayrıca, Mâlikiler kıyas üzerine kıyası caiz görürler ve hanefîlerin aksine, aklen kavranılabilir gördükleri (ma'kûlü'l-ma'nâ) ruhsatlarda kıyası geçerli kabul ederler.[13] Görüldüğü gibi, Malikîler ve diğer bazı müçtehitler, Fıkıhta re'ye oldukça geniş bir yer vermektedirler.

3- Hanefîlerin, hadîsleri kabulde senet tenkidinin yanında metin tenkidine yer vermelerinin[14] eleştiri almalarında rolü vardır. Ancak, İbn Abdilberr (463/1070) bu eleştiriyi haklı bulmaz ve şöyle der:

"Ebû Hanife'nin hadîsleri metin tenkîdine tabi tutması ve te'vîlde bulunması, kınanacak bir husus değildir. Çünkü bu ondan önce de yapılmıştır ve Ehl-i Hadîs'ten herkesin bir te'vîli ve bir sünnete aykırı düştüğü görüşü vardır. Onun bu tutumu, Ehl-i Hadîs tarafından, haksız olarak eleştiri konusu edilmiştir." [15]

Dolayısıyla, müçtehitlerin hadîs metotları da, bu ayırımda belirleyici olamamaktadır. Çünkü, bütün müçtehitler, Sünnet'in Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğunda hemfikirdir. Ancak, hadis tenkîdinde farklı kriterler ileri sürmektedirler. Mesela İmam Mâlik, bazı durumlarda sahabe ya da tâbiûn görüşüne dayanarak hadîsi reddetmiş ve Iraklılar ve İmam Şâfiî tarafından hadîsi ihmal etmekle eleştirilmiştir.[16]

Irak bölgesinde yeterince hadîs bulunmadığı hususu da, bu bölge alimlerinin re'yci olarak kabul edilmesinde bir gerekçe olarak ileri sürülür. Bunun nasıl tespit edildiği bir tarafa, isimlerini burada sayamayacağımız kadar fazla sahabenin bu bölgeye (özellikle Kûfe) gelmiş olması ve bölgenin pek çok muhaddisi barındırmasının yanında[17], hadîs için o dönemki seyahatler dikkate alındığında, bunun mesnetsiz bir iddia olmaktan öte geçemeyeceği anlaşılır. Ebû Hanîfe'nin hadîste zayıf olduğu iddiası ise, hadîs alimlerinin onun hakkındaki ifadeleri[18] dikkate alındığında aynı şekilde mesnetsizdir. Sözgelimi, *cerh ve ta'dîl*de sıkı tutumuyla bilinen Yahya b. Ma'în'e (233/774) göre Ebû Hanîfe, hadîste Şâfiî'den daha mevsûktur/güvenilirdir.[19]

Ebû Hanîfe'nin re'ycilikle itham edilmesine gerekçe olarak ileri sürülen hadîse yeterince yer vermeme ya da sahih hadîse muhalefet iddiası da gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Hanefîler bu iddiayı reddetmiş, dayandıkları hadîsleri daha o dönemden itibaren yaptıkları çalışmalarda ortaya koymuşlardır. Serahsî (483/1090), Hanefîlerde re'y ile amelin sünnetten sonra geldiğini, gerçekte sünnete ve re'ye en iyi kendilerinin ittibâ ettiğini söyler ve buna; *mürsel* hadîsle amel etmelerini, meçhul kişinin rivayetini ve sahabî görüşünü kıyasa takdim etmelerini delil gösterir. Ona göre, Şâfiî, mürsel

13 Serahsî, *a.g.e.*, II, 111 vd; Cüveynî, *a.g.e.*, II, s. 11; İsnevî, Cemâluddîn, *Nihâyetu's-Sûl*, Beyrut 1982, IV, 35.

14 Yunus Apaydın, Hanefî Hukukçuların Hadîs Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi olarak Manevi İnkıta' Anlayışı, EÜİFD, sy. 8, s.159-193; Ünal, a.g.e., s. 83 vd., 146 vd.

15 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1080.

16 Bkz: A. Hasan, *a.g.e.*, s. 127, 129, 130, 137.

17 Ünal, *a.g.e.*, s. 49 vd.

18 Ünal, *a.g.e.*, s. 222 vd.

19 İbn Abdilber, *a.g.e.*, II, 1080.

hadislerle amel etmeyerek bir çok sünneti terk ettiği gibi, ihtilaf ettikleri konularda sahabeden herhangi bir görüş almayabileceğini söyleyerek, Hz. Peygamber'den işitilme ihtimali olan rivayetleri de terk etmiş olmaktadır.[20]

4- Ehl-i Hadîs - Ehl-i Re'y ayırımında, Hicaz bölgesi ve Irak bölgesi şeklinde zikredilen coğrafî tasnif de tutarlı bir kriter olarak görünmemektedir.[21] Zira, fıkıh açısından bakarsak, Medîne ekolünün öncülerinin başında Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ve diğer sahabe gelmekte olup bunların re'y içtihadına sıkça başvurduğu bilinmektedir. Medine İmamı Mâlik'in re'y içtihadına başvurmada Ebû Hanîfe'den geri olmaması, ayrıca Medine'de, re'y ile fetva vermekte ün yapmış Rabiatu'r-re'y (136/753) gibi alimlerin bulunmasının yanında, Irak'ta Süfyan es-Sevri (161/778), Mesrûk b. el-Ecda' (63/683), Şa'bî (103/712) gibi Ehl-i Hadîs olarak kabul edilen kimselerin bulunması fıkhî tutum açısından bu ayırımın yapılmasını engeller. Medîneliler kendi re'ylerini, Iraklılarda olduğu gibi, akıl yürütme ve hadîsleri kabulde kullanmışlardır. Konuyu inceleyen araştırmacılar, her iki bölge alimlerinin, hukûkî problemleri çözmede aynı yaklaşıma sahip olduklarını ve fıkıh açısından bakıldığında, aralarında dikkate değer bir farklılık görülmediğini ifade ederler.[22] Bu durumda, İmam Mâlik'in re'y ehlinden sayılması da, problemi çözmez.

5- Bu ayırımla ilgili diğer bir problem, fıkıh dikkate alındığında kimin Ehl-i Re'y kimin de Ehl-i Hadîs olduğunun belirlenememesidir. Sözgelimi, Yahya b. Ma'în'e göre Mâlik re'y ehlidir.[23] Bazen Ahmed b. Hanbel dahil bütün müçtehitler rey ehlinden sayılırken, sadece rivayetle uğraşanlar Ehl-i Hadîsten sayılır (Ancak bu durumda re'y ehli olarak sadece Ebû Hanîfe'nin hedef alınarak yerilmesini nasıl açıklayacağız). Bazıları, Hicaz ekolünü ve buna bağlı olarak, Mâlik, Şâfi'î, Ahmed b. Hanbel ve diğerlerini Ehl-i Hadîs sayarken, ırak ekolünü ehl-i rey kabul eder ve bunların Ebû Hanîfe ve ashâbı olduğunu ileri sürerler. Şâfi'î bazen bu guruptan bazen diğerindendir vs.[24]

Fıkıh açısından bakıldığında tarafları belirleme sıkıntısı her iki tarafı *müfrit* ve *mutedil* guruplarına ayırarak aşılmaya çalışılmıştır.[25]. Ancak, *"müfrit reyciler"* ifadesiyle, somut olarak kastedilen kimseler belli olmadığı gibi, bunların *bazı mutezîlîler ya da hâricîler* olduğu[26] ifadesi, sünneti reddetme eğiliminin bazı kelamcıların tavrı olduğunu ve bu merkezde yaşanan ayrışmanın fıkhî değil kelâmî olduğunu gösterir.

İtikâdî konulardaki yoruma yer vermeksizin sadece nakille yetinme tutumunu fıkhî içtihatlarına yansıtan kimseler de yok değildir. Bu açıdan bakıldığında, kıyas vb. re'y yöntemlerini tamamen reddeden zâhirîlerle birlikte zaruret bulunmadıkça re'ye/kıyasa başvurmayan Ahmed b. Hanbel Ehl-i Hadîs'ten sayılabilir. Nitekim böyle bir tasnifte, Ehl-i Hadîs iki guruba ayrılmış, mutedil eserciler arasına Ahmed b. Hanbel ve diğer bazı ulema yerleştirilmiş, müfrit olanlar sınıfında ise Zâhirîler sayılmıştır. Re'yciler sınıfına, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Evzâ'î (157/774) ve Süfyân es-Sevrî gibi alimler konulmuştur.[27] Şâfi'î bu tasnifte yer alamamıştır. Ancak fıkıh açısından böyle bir tasnifi yaparsak, re'y ehli olarak sadece Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının hedef alınmasını, buna karşılık Mâlik ve Şâfi'î'nin övülmesini izah edemeyiz. Bu

[20] Serahsi, *a.g.e.*, II, 113.

21 Esat Kılıçer, a.g.m., 530; Karaman, *a.g.e.*, s. 102.

[22] Ahmet Hasan, *a.g.e.*, s. 158, 162.

[23] Kılıçer, *a.g.e.*, s. 118.

[24] Farklı değerlendirmeler için bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 37-39; Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s. 193 vd.; Koca, *a.g.e.*, s.25.

[25] Karaman, *a.g.e.*, s. 103 vd.

[26] Karaman, *a.g.e.*, s. 116.

[27] Karaman, *a.g.e.*, s.106.

durumda, Ahmed b. Hanbelin de yer yer içtihat ve kıyasa başvurduğu göz önüne alınırsa, fıkhî açıdan bütün İslâm alimlerini re'y ehli olarak gören ifadelerde haklılık payı olduğu anlaşılır.

Görüldüğü gibi, fıkıhçılar böyle bir tasnife tabi tutulduğunda açıklanması güç hususlarla karşılaşılmaktadır. Şimdi, meselenin itikâdî konularla ilgili boyutuna bakalım:

6- Ehl-i Hadîs'e verilen isimler ya da onlarla ilgili nitelendirmelerin itikâdî konulara atıfta bulunduğu daha ilk bakışta görülmektedir. Onlara *"Ashâbu'l-Hadîs, Müşebbihe, Mücebbire, Haşeviyye, Sıfâtiyye, Ehlü'l-Eser ve Selefiye"*[28] denilmektedir. *Haşevî* nitelemesi hicrî II. asrın başından itibaren kullanılmıştır.[29] III. asırda ise haşevîlik olgusunun daha çok Hanbelîlik ile birlikte anıldığını ve bu ikisinin birbirinin yerine kullanıldığını görüyoruz.[30] Bu isimlendirmeler, Ehl-i Hadîs'in, fıkhî değil itikâdî bir ayrışmanın tarafı olduğunu göstermektedir.

7- Re'y-hadîs tartışmalarının yoğun olduğu, özellikle II. asırda, daha önceki zamanlarda olduğunun aksine re'y, sadece amelî-fıkhî konuları kapsayan bir terim değildir.[31] Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y bağlamında kullanıldığında re'y kavramı, bu dönemden itibaren büyük oranda *kelâmî re'ye* tekâbul etmektedir. Çünkü, Ehl-i Hadîs'e göre, re'y denince akla, öncelikle, *inanç ilkelerinin aklî yoruma tabi tutulması ve bu konularda ileri sürülen görüş* gelmektedir.[32] Dolayısıyla kelâm, re'y olarak, Ehl-i Hadîs'in, *inançla ilgili konuların akli temellendirmeye ve yoruma tabi tutulmadan kabul edilmesi* şeklindeki tutumunun tam karşıt kutbunda yer almakta ve bu tutumun bittiği yerde başlamaktadır. Nitekim *Lisânu'l-Arab* müellifi de, re'yin bir anlamının *itikâd* olduğuna dikkat çeker ve şöyle açıklar: *"Filan Ehl-i Re'ydendir denildiğinde, onun Hâricî görüşleri ve Hâricî mezhebini kabul ettiği kastedilir.*[33]

8- Bu ayrışmayı doğru anlamamızı sağlayacak önemli göstergelerden bir diğeri, Ehl-i Hadîs"in, re'ycileri yererken daha çok inançla ilgili konuları sebep göstermesi ve olumsuzlanan re'y ile ilgili rivayetlerde bu nevi re'yin çoğunlukla re'y cârî olmayan konularla, yani inanç konularıyla ilgili olmasıdır. Ehl-i Hadîs'in kelâmî konulardaki re'y ile fıkhî konulardaki re'yi ayrı tutması ve birincinin aksine ikinciyi meşru görmeleri de konuya açıklık kazandırır. Kötülenen re'y bağlamında, *Cehm'in (128/745) re'yi* özellikle zikredilir.[34] Bu durum, tartışmada fıkhî konulardan ziyade itikâdî konularda yoğunlaşılmasını da izah eder.

İbnu'l-Kayyım (751/1350), naslara muhalif olan re'yin haramlığı konusunu işlerken, "sıfatlar" konusuyla başlar ve şöyle der:

"Ehl-i îmân bazı hükümlerde ihtilaf ettikleri halde îmandan çıkmazlar. Sahabe de bir çok hükümde ihtilaf etmiştir. Onlar ümmetin önderleri ve îmânı en mükemmel olanlarıdır. Allah'a hamd olsun 'esmâ, sıfât ve ef'âl' konularının hiç birinde ihtilaf etmemişlerdir..."[35]

[28] Selahattin Yücel, *Hadîs Literatüründe Kitâbu's-Sünne Geleneği*, basılmamış çalışma, Erzurum 2001, s. 28, 32, 34, M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadîsçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999, s. 28, 109 vd; Ramazan Altıntaş, Haşeviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, *Cumhuriyet. Üniv.İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, s. 60 vd.

[29] Özafşar, *a.g.e.*, s. 81, 83

[30] Özafşar, *a.g.e.*, s.78 vd., 87, 154; Altıntaş, *a.g.m.*, s.65 vd

31 Halîfe Babkâr el-Hasen, *el-İctihâd bi'r-Re'y*, Kâhire 1997, s. 365.

[32] İbn Abdilberr, a.g.e., II, 1053 vd.; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*,, Beyrut 1993, I, 39.

33 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1993, V, 91.

[34] Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-İ'tisam*, Beyrut 1991, I, 497; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1053.

[35] İbn Kayyım el-Cevziyye, I, 39.

Bu ifadeler, reddedilen re'yin îman konularıyla ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.

9- Ehl-i Hadîsin, rey ehline karşı ileri sürdüğü en önemli iddia *Sünnet karşıtlığıdır*. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu iddiayı hiçbir müçtehit kabul etmediği gibi, Fıkıh açısından bakıldığında zaten doğru da değildir. Burada re'ye mukabil olarak kullanılan *es-Sünne* kelimesinin o dönemdeki anlamına göz atmak konuya açıklık kazandıracaktır. O dönemde, *es-Sünne* kavramı, fıkhî ve pratik anlamından ziyade, *itikâdî konulardaki nasların yoruma tabi tutulmadan kabul edilmesi'* olarak öne çıkarılan *ve sahabe ve tabiûnun önde gelenlerinin tavrı olarak belirtilen duruşu deyimleyen bir kavramdır.*[36] Görüldüğü gibi kavram, bu dönemde, itikâdî bir duruşu ifade etmekte ve bu duruşa sahip olduğunu iddia eden kimseler kendilerini *Ehl-i Hadîs/Ashâbu'l-Hadîs* olarak adlandırmaktadırlar.[37] Bunlar, kendi itikat esaslarını konu edinen kitaplarına da *"Kitâbu's-Sünne"* adını vermişlerdir. Dolayısıyla onların, karşılarındaki kişileri *sünnete muhalefet*le itham ettiklerinde, bu iddianın, bahsettiğimiz anlamda kullanıldığı açıklık kazanır. Sözgelimi, onlara göre re'yciler, Allah'ın gözle görülemeyeceğini söyler ve bunda En'âm Sûresi 103. ayete dayanırlar. Bu tutumlarıyla onlar, *"Rabbinizi Kıyamette göreceksiniz"* mealindeki hadîslere muhalefet etmiş olmaktadırlar. Onlara göre re'yciler ayrıca, kabir azabını ve şefaati de reddetmektedirler. Allah'ın sıfatları konusunda da böyle yapmışlardır.[38] Görüldüğü gibi burada re'ycilerden maksat, fıkıhçılar değil kelâmî konularda görüş beyan edenler/kelâmcılardır.

Bu durumda, yani, re'yin *itikâdî konulardaki yorum* anlamı dikkate alındığında, fıkıhçılar arasından re'y ehli olarak Ebû Hanife'nin hedef alınmasının sebebi de anlaşılabilir. Ehl-i Hadîs'in aksine onun, *ircâ görüşü*nü benimsemiş olması, îmânda artma ve eksilme olmayacağını kabul etmesi[39] ve talebeleri arasında Bişr el-Merîsî (218/833) ve İbn Ebî Duâd (159/240) gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu şiddetli bir şekilde savunan bazı mu'tezîlî kişilerin bulunması[40] gibi hususlar onun kelâmî bir duruşa sahip olduğunu gösterir ve re'y taraftarları arasında sayılmasını daha gerçekçi bir şekilde açıklar.[41]

10- Bir çok müellif, Ehl-i Hadîs'i, fıkhî değil, kelâmî ekoller arasında sayar. Sözgelimi Eş'arî, (324/945) müslüman fırkalarının on ana fırkadan türediğini söyler. Onun verdiği on ana gurup kelâmî-siyasî ekollerden müteşekkildir ve *Ashâbu'l-hadîs* bunlar arasındadır: *"Şi'a, Hâriciler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniye, Ashâbu'l-hadîs ve Küllabiye."*[42]. Kâdî de (415/1020) *Fazlu'l-İ'tizâl* adlı eserinde, Mutezile'yi *Müşebbihe* ve *Ehl-i Hadîs*in karşısına yerleştirir.[43] Bunun yanında mezheplerin tasnifini yapan diğer bazı kaynaklar, re'y ehli ile kelâmî bir ekol olan *mürcie* arasında da bağlantı kurarlar.[44]

İbn Kuteybe (v. 276/889), hadîslerde çelişki iddia eden muhtelif fırka ve mez-

[36] Bkz., M. H. Kırbaşoğlu, Ashâbu'l-Hadîsin Akâid Edebiyatı, *İslâmî Araştırmalar*, c. III, sy. 5, s. 79-89. s., 79.

[37] "es-Süne"nin itikadi konuları kapsayan bir kavram olarak kullanımı için bkz.:M. H. Kırbaşoğlu, Ehlu's-Sünne kavramı Üzerine yeni Bazı Mülahazalar, *İslâmî Araştırmalar*, c. I, sy. 1, 1986, s.71-79.

[38] İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1053.

[39] İbn Abdilber, *a.g.e.*, II, 1080, M. Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 169 vd.

[40] Ünal, *a.g.e.*, s. 46.

[41] İbn Abdi'l-Berr, *a.g.e.*, II, 860; Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 193.

[42] Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1990, I, 65.

[43] Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Huseyn, *Fazlu'l-i'tizâl ve Tabakâtu'l-Mutezile*, nşr. Fuad seyyid, Tunus, 1986, s 185.

44 bkz.: Kutlu, *İlk Gelenekçiler*, s.,43, 44.

heplerin iddialarını çürütmek maksadıyla kaleme aldığı eserinde, *Ehlu'l-hadîs* ifadesini kelâmcılara mukabil olarak kullanır.[45] Onun "Ehl-i Hadîs" karşısına yerleştirdiği ekoller; Hâricîler, Mutezile, Cebriye, Mürcie ve –onun deyimiyle- bazı re'yci fıkıhçılardır.[46] Fıkıhçı olarak yer verdiği şahıs sadece Ebû Hanîfedir. O, Ebû Hanife'yle ilgili eleştirisinde, *istihsân* uygulamasına değinir.[47] Ancak, reddettiği bu uygulamanın örneğini vermemesi, öteden beri var olan bir ön yargıya katıldığını gösterir. Kıyas ve istihsan konusunun, müçtehitler arasında, böyle bir ayırımda kriter olamayacağını daha önce belirttik. Üstelik onun, istihsanı kullandığı bilinen İmam Mâlik'i[48] kendisine uyulması konusunda örnek olarak sunması[49] bu görüşü ile çelişki oluşturur. İbn Kuteybe'nin, Ebû Hanîfe ile ilgili olarak sadece, ona karşı olan bir kaç kişinin görüşlerini vermekle yetinmesi[50] ön yargılı tutumunu pekiştirir. Ancak daha sonraki cümlelerinde Ebû Hanîfe hakkında; *"fetva ve görüşünün inceliği hususunda tek idi"*[51] diyerek daha önceki tutumuyla –eğer önceki tutumu onun fıkhî yönüyle ilgili ise- yine çelişkiye düşer.

11- Ehl-i Re'y tabirinin, itikâdî bir duruşu ifade ettiğine dikkat çeken alimler de vardır. et-Tûfî'den (716/1316), bu ayırımla ilgili olarak şöyle bir görüş aktarılmaktadır:

"Ashab-ı re'y, tamlama olması açısından bakıldığında; hükümlerle ilgili olarak görüş/re'y ileri süren herkestir ve bütün İslam ulemasını içerir. Çünkü hiçbir müçtehit içtihadında re'yden müstağni kalamaz. İlmi açıdan ise (terim olarak), selefin örfünde (kullanımında) "Halku'l-Kur'ân" meselesinden sonra Iraklılar için özel ad olmuştur.[52]

et-Tûfî'nin de dikkat çektiği gibi, "ashâb-ı re'y" fıkıh açısından bakıldığında içtihatta bulunan bütün İslam alimlerini içerdiğine göre, Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y ayırımının fıkhî açıdan yapılması doğru değildir. O, Ehl-i Re'yin terim anlamının ise, itikâdî bir meselenin tarafı olarak şekillendiğini açıkça ifade etmektedir. Ayrıca İbn Abdilberr, *"re'y kelâmcılar ve cedelciler için kullanılmıştır,"* diyerek konuya katkıda bulunur.[53] Bu dönemde, inanç konularıyla ilgili olarak "es-Sünne"nin karşıtı bir anlamda kullanılan *bid'at* kavramı da re'y ile özdeşleştirilmekte, Ehl-i Re'y, bid'at ehli olarak tavsif edilmektedir.[54] Bunun yanında, kelâmcıların bidatçı olduklarına ve fukahâdan sayılmadıklarında ittifak olduğuna dikkat çekilmektedir.[55]

O dönem mücadelesini inceleyen Talat Koçyiğit ulaştığı sonucu şöyle ifade eder:

"Karşı tarafın zemmedildiği mücadele hadîsçilerle kelâmcılar arasındaki mücadeledir. Ayrışma akâidle ilgili konulardadır. O dönem mücadelesi incelendiğinde bu açıkça görülmektedir."[56]

İbn Kuteybe, *re'y ehli* ile *fıkıhçıları* birbirinden ayırır ve şöyle der:

45 İbn Kuteybe, *Hadîs müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1989, s. 59.
46 İbn Kuteybe, a.g.e, s. 58, 77, 124, 135.
47 İbn Kuteybe, a.g.e, s. 124.
48 Ahmet Hassan, *a.g.e.*, s. 178.
49 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 82.
50 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s.125.
51 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 163.
52 el-hasen, *a.g.e.*, s. 272, 1 no'lu dipnot.
53 İbn Abdi'l-Berr, *a.g.e.*, II, 949.
54 İbn Abdi'l-Berr, *a.g.e.*, II, 1042
55 İbn Abdi'l-Berr, *a.g.e.*, II, 942.
56 Talat Koçyiğit, Hadîsçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1969, s. 253 vd.

"Eğer onların (kelâmcıların) ihtilafları (itikatta ve farzlarda değilde) sünnetlerde ve teferruatta (furû) olsa idi, -kendileri için iddia ettikleri şeylerden dolayı gösterecekleri mazeretleri olmamasına rağmen- yine de fıkıhçıları mazur gördüğümüz gibi, onları da mazur görebilirdik. Bu suretle onlar, fıkıhçılarla aynı durumda olurlardı. Lakin onlar tevhîd, Allah'ın sıfatları, kudreti, cennetekilerin nimetleri, cehennemdekilerin azabı, Levhi mahfûz ve buna benzer, bir peygamberin bile ancak vahiyle bilebildiği hususlarda. ayrı bir tutum sergilemişlerdir.[57]

Bu ifadelerin, Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y bağlamında kullanıldığında re'yin hangi anlama geldiğine ve hangi tür re'yin olumsuzlandığına yeterince açıklık kazandırdığı kanaatindeyiz.

12- Bu ayrışmanın derinleşmesinde ve farklı bazı boyutlar kazanmasında, itikâdî ve siyasî yönleri bulunan *Halku'l-Kur'ân* meselesi ve bu mesele etrafında gelişen *mihne* olayının önemli bir etkisinin bulunduğunu da belirtmeliyiz.[58]

13- Ayrışmanın, bu derece yaygınlaşmasında etkisi olan diğer bir husus Arapların, o dönemde, ilmî faaliyetin daha çok *mevâlî*den olan alimler tarafından yürütülmesini kabullenememeleridir.[59] Bu durumu yansıtan diğer rivayetlerin yanında, Yahudilik ve Hıristiyanlığın tahrife uğramasının, onlar arasına karışan mevâlîden kaynaklandığını iddia eden ve bununla müslüman mevâlî arasında ilişki kuran rivayet dikkat çeker. Rivayete göre Ehl-i Hadîs imamlarından biri[60] şöyle demiştir: *"Yahudi ve Hıristiyanların dinleri, onlar arasında re'y ortaya çıkıncaya kadar bozulmamıştır.Onlar arasında re'yi ihdas edenler ise esir edilen toplumların çocuklarıdır (ebnâu benî sebâyâ)."*[61] Benzeri bir isnat, Ehl-i Re'ye karşı yapılmaktadır: *"Re'yi ortaya atan üç kişidir ve üçü de esir ettiğimiz toplumların çocuklarıdır (ebnâu benî sebâya), yani mevâlîdendir. Medîne'de Rebî'a, Basra'da Osman el-Bettî (145/760) ve Kûfe'de Ebû Hanîfe."*[62] Bu rivayet Ehl-i Hadîs olduğunu iddia edenlerin, karşı tarafı yermek için ortaya ne tür iddialar attıkları hakkında fikir vermektedir.

14- Genelde, rivayetlerde hakkında olumsuz ifade kullanılan re'yin özellikleri dikkate alındığında, bunların *fıkhî re'y*den ziyade *kelâmî re'y*le ilgili olduğu anlaşılır. Olumsuzlanan re'yin özellikleri şunlardır: Kişinin nasları dikkate almayıp kendi arzularını esas alması, re'yin sadece nakille bilinebilecek inançla ilgili konularda olması ve Kitap ve Sünnet'e aykırı olması.[63]

SONUÇ

Çalışmamızda, Ehl-i Hadîs – Ehl-i Re'y bağlamında kullanıldığında re'y kavramının, daha çok kelâmî bir anlam taşıdığına ve bu bağlamda Ehl-i Re'y denildiğinde öncelikle kelamcıların anlaşılması gerektiğine dikkat çekmeye çalıştık. Fıkıhtaki içtihatlara da *re'y* denildiği için, kelâmî re'ye karşı ileri sürülen olumsuz yaklaşımdan, diğer bir takım nedenlerin de etkisiyle, *fıkhî re'y* de nasibini almıştır. Bunda, re'ye yüklediği anlamı bilen bilinçli kişilerden ziyade, re'yin her iki anlamını birbirin-

57 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 80.

58 Bkz.. M. Emin Özafşar, *a.g.e.*, s. 78 vd.

59 Ünal, *a.g.e.*, s. 44, 46, 47.

60 Kaynak kullandığımız eserde adı verilmesine rağmen, bu ifadelerin kendisine ait olup olmadığı konusundaki şüphelerimiz nedeniyle ismini vermekten kaçınıyoruz

61 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1047, 1051, 1052.

62 İbn Abdilberr, *a.g.e.*, II, 1079. Bunları rivayet eden İbn Abdilber, Ehl-i hadîsin Ebu Hanife'yi zemde aşırı gittiğini, iftira ettiklerini ve haddi aştıklarını söylemekten kendini alamaz. *a.g.e.*, II, 1080

63 Cüveynî, el-Burhân, II, 16; İbnu'l-Kayyım, a.g.e., I, 39,61; Abdulvehhâb Hallâf, *Mesâdıru't-Teşrî'i'l-İslâmî fîmâ Lâ Nassa Fîh*, Kuveyt 1978, s. 8

den ayırmayan kimselerin katkısı olmuş ve daha ilk dönemden itibaren, re'yle ilgili tutum ve rivayetler birbirine karıştırılmıştır.

Ehl-i Re'y olarak fıkıhçılar arasından Ebû Hanîfe'nin hedef alınmasında onun kelâmcılığı, talebeleri arasında mutezîlî olanların bulunması ve ircâ görüşüyle Ehl-i Hadîsten ayrılmasının yanında, Arap kökenli olmamasının da etkisi vardır. Hadîs konusunda yeterli ve *sika* olmasına rağmen kasıtlı olarak sünnet karşıtlığı ile itham edilmiştir. Hadîsleri *senet tenkidi*nin yanında *metin tenkidi*ne tabi tutması, sadece rivayetle yetinen hadîsçilerin tepkisine yol açmıştır.

Ehl-i Hadîs, özellikle inanç konularında, rivayetin zâhirî manasıyla yetinme, aklî yoruma gitmeme ve aklı bu konularda bilgi kaynağı kabul etmeme gibi bir epistemolojik tutum sergilemiştir. Onların bir kısmının, bu tutumu diğer alanlarda da sergilediği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, zaruret bulunmadıkça fıkıhta kıyasa başvurmamakta, zâhirîler ise kıyası tamamen reddederek daha aşırı bir tutum sergilemektedirler.

Ehl-i Hadîs'in, rey ehline karşı şiddetli ve sert saldırıları ve re'ye karşı kitaplarda zikredilen rivayetler göz önüne alındığında, bu saldırı ve rivayetleri Fıkhî yöntem eleştirisi olarak değerlendirmek zordur. Böyle bir problemin oluşmasında, diğer etkenlerin yanında, çoğunun uydurma olduğu açık olan yığınla rivayetin ve Ehl-i Hadîs'in taassuptan kaynaklanan tutumunun rolüne işaret etmek gerekir. Bütün bunlar re'yle ilgili rivayetlerin, sıhhat derecesinin yanında, rivayete konu olan re'yin hangi tür (fıkhî mi itikâdî mi) re'y olduğu hususunda dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir. Fıkhî re'y hiç tartışma konusu olmamıştır demiyoruz. Ancak, Fıkıhtaki re'y ile Kelâm'daki re'yin ayrı değerlendirildiği dikkate alınmalı, biriyle ilgili rivayetler, isim benzerliğinden dolayı diğerine teşmil edilmemelidir.

Ehl-i Hadîs olarak anılan bu gurup için, *"Kelâm ilminde "selefiye"; Hadîs ilminde "Ashâbu'l-hadîs"; Fıkıh açısından ise "Ehl-i Hadîs" terimleri kullanılabilir"*, şeklindeki yaklaşım, olayı çözmekten ziyade örtbas etmekte ve sanki fıkıhta benzeri derinlikte bir ayrışmanın var olduğu izlenimini vermektedir. Dolayısıyla biz bunu da uygun bulmuyoruz.

Diğer taraftan, ekollere ve kişilere, siyah beyaz mantığıyla bakılmamalı ve kişiler tek yönlü olarak değerlendirilmemelidir. Özellikle hicri II. ve III. asırlarda, hem kişilerin epistemolojik tutumları hem de ekollerin yapısı homojenlik göstermemektedir. Sözgelimi, Ehl-i Hadîs'e karşı yapılan *mücessime* ve *müşebbihe* nitelemelerinin onların tamamı için geçerli olmadığını biliyoruz.

Bahsettiğimiz nedenlerden dolayı, *Ehl-i Re'y* ve *Ehl-i Hadîs* kavramlarını gelişigüzel kullanmanın, tarafları rastgele ilzam etmenin ve sırf bu guruplardan biri içerisinde adı geçtiği için bazı alimler hakkında olumsuz nitelemelerde bulunmanın isabetli bir tutum olmadığını ifade etmeliyiz. Ayrıca, terimleri çok kapsamlı bir anlamda kullanmanın, gerçekte belirsizliğe ve anlamsızlığa götürdüğü de bilinmelidir.

ISSN 1300-1582



ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

SAYI : 7

YIL : 1996

HZ. PEYGAMBER'İN FONKSİYONU VE SÜNNETİN DEĞERİ

Doç.Dr. H.Yunus APAYDIN*

İslam hukukçuları, Kur'ân'ın İslam hukukunun temel kaynağı ve hareket noktası olduğunda hem fikir olmakla birlikte, Kur'ân'ı Allah'tan alıp insanlara aktaran Hz. Muhammed'in Kur'ân karşısındaki konumu, O'nun misyon ve fonksiyonu, buna bağlı olarak da söz, uygulama ve davranışlarının değeri konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Allah Kur'ân'ın birçok ayetinde, peygamberine inanmayı, ona itaat ve ittibâ' etmeyi, emretmiş; isyan etmeyi haram kılmış ve ona iman etmeyi kendisine iman etmekle birleştirerek Hz. Peygamberin faziletini açıklamıştır(1). Başka bir ayette, "Allah'ın elçisi sizin için güzel bir örnektir" {Ahzâb, 21} buyurulmuştur. Allah Resulünün arkadaşları da, bu ve benzeri tavsiyeler sebebiyle, kendi davranışlarını ona göre düzenlemek için Hz. Peygamber'in tüm söz, davranış ve uygulamalarına (Sünnet) özel bir ilgi duymuşlardır. Arkadaşlarının ve daha sonrakilerin titiz ilgileri sayesinde Hz. Peygamberin hayatının he-

---

* Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1) Allah'ın, birçok ayette peygamberine inanmayı, ona itaat ve ittibâ' etmeyi emretmesi ve isyan etmeyi haram kılması Hz. Peygamberi dinin bir 'alem'i (sembol) yaptığını göstermektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:
* "Allaha ve peygamberine iman edin (Nisa, 171).
* "Allaha ve peygamberine inanan müminler, toplayıcı (herkesi ilgilendiren) bir işte peygamber ile bulundukları zaman, ondan izin almadıkça çekip gitmezler" (Nur, 62). Şafii, bu ayetin açıklamasında "Allaha inanıp da peygambere inanmayan kimse, peygambere iman etmedikçe, asla kamil iman sahibi olamaz" der (Risale, s. 75).
* "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin; Peygambere aranızdan çıkan emir sahiplerine itaat edin. Bir şeyde anlaşmazlığa (niza) düşerseniz onu, Allah'a ve Resule götürün, eğer Allah'a ve Ahiret gününe inanıyorsanız" (Nisa, 59).
* "Allah ve resulüne itaat edenleri Allah, altlarından ırmaklar akan cennetlere orada ebediyyen kalmak üzere sokar. Bu ne büyük bir kazançtır. Allaha ve Resulüne isyan edenleri ve koyduğu sınırları geçenleri de, ebediyyen kalacakları ve acıklı bir azap görecekleri bir ateşe sokar" (Nisa, 13, 14).
* "Kim Allaha ve Resulüne isyan ederse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur (Dalle dalalen mübinâ)" (Ahzab, 36).
* "Eğer O'na itaat ederseniz, hidayet bulursunuz. Rasulün görevi yalnızca açık tebliğdir (belâğun mübîn)" (Nur, 24/54). Yani itaat etmek sizin yararınızadır. Resulün kaybedeceği bir şey yoktur.
* De ki; Allah'a ve Resule itaat edin" (Ali Imran, 3/32; Nur, 54; Muhammed, 33; Teğabun, 12).
* "Allah'a itaat edin, Resule itaat edin ve sakının" (Maide, 92).
* Sizin Rabbınız Rahmandır. Bana ittiba edin ve emrime itaat edin" (Taha, 90).
* "Şayet onu Resule ve içlerinden çıkmış emir sahiplerine götürselerdi... (Nisa, 83).

men tüm ayrıntıları, örneği görülemeyecek bir biçimde, bilinir hale gelmiştir. Bu durum Muhammed ümmetinin, peygamberlerine duyduğu saygının ve hayatlarının her safhasında O'nu 'örnek' edinme düşüncelerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamberin söz, davranış ve uygulamalarının tesbiti kadar önemli olan bir nokta da, bunların algılanış, yorumlanış ve uygulanış biçiminin nasıl olacağıdır. 'Sünnet' denilen bu malzemenin kullanım alanına girebilmesi için, dikkat edilmesi gereken noktalar, sağlamını çürüğünden ayırdetmek, sağlam malzemenin Kur'ân karşısındaki konumunu açıklığa kavuşturmak ve bu malzemeyi kullanacak kişilerin bu malzemeye yaklaşım tarzlarının ne olması gerektiğini tesbit etmek olarak sıralanabilir.

Bu yazıda, muhaddis ve fakihlerin, Sünnet malzemesinin sağlamını çürüğünden ayırma ölçülerine değinilmeyecek, aksine, Sünnet'in Kur'ân karşısındaki konumu ve bu malzemenin nasıl kullanılması gerektiği tesbit edilmeye çalışılacaktır.

Sünnetin, sonrakiler için değerini ortaya koymak için, öncelikle, Sünnetin Kur'ân karşısındaki konumunu belirlemek; bu belirlemeyi yapabilmek için de, Hz. Peygamberin fonksiyon ve tasarruflarının kendi içerisinde bir guruplandırmasını yapmak ve bunları Kur'ân'ın Hz. Peygamber için öngördüğü misyon doğrultusunda, bir değerlendirmeye tabi tutmak uygun olur.

İslam hukukunun gelişim seyri hakkında bilgisi olanlar, İslam hukukçularının, Sünnet karşısında yeterince açık ve net bir tavır ortaya koymadıklarını görür. Gerçi hemen hemen tüm İslam hukukçuları, teorik olarak, Sünnetin Kur'ân'dan sonra ikinci delil/kaynak olduğu konusunda görüş birliği etmişlerdir; fakat, iş bu Sünneti kullanmaya ve uygulamaya geçirmeye gelince, teorideki birlik, özellikle Sünneti alım metodlarındaki farklılık sebebiyle, yerini çeşitliliğe/farklılaşmaya terketmiştir. Daha sahabe döneminden başlamak üzere, bunu örneklendirmek mümkündür. Msl. Hayatının büyük bir bölümünü Hz. Peygamberle geçiren ve onun en yakın arkadaşı olan Hz. Ebu Bekr'in son derece az hadis rivayet etmesi, Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin hadis rivayetini azaltma girişimleri bu açıdan değerlendirilebilir. Müctehid imamların bu konudaki yaklaşımları da bundan pek farklı değildir. Kimileri, Sünnetle amel konusunda ağır şartlar öne sürerken, kimileri ittiba bakımından Hz. Peygamberin söz ve fiilleri arasında ayrım yaparak Hz. Peygamberin davranışlarına ittiba etmenin gerekmediğini öne sürmüş, Mâlikî hukukçulardan Ebherî gibi diğer bazı usulcüler ise, Hz. Peygamberin emirlerinin 'nedb', ifade edeceğini ileri sürerek Sünneti, bir ölçüde, emredici değil düzenleyici bir konuma getirmeye çalışmışlardır. Yine Şâfiî hukukçulardan İzz b. Abdisselâm, Hz. Peygamberin söz ve tasarruflarının kendi içinde gruplandırılması düşüncesini ortaya atmış ve Malikî hukukçulardan Karâfî bu guruplamayı sistematize etmiştir. Bütün bu yaklaşımların altında, Sünnetin değeri ve bir hukuk kaynağı olup olmadığı konusundaki farklı anlayışların yattığı düşünülebilir. Biz bütün bu yaklaşımlardan hareketle ve bu yaklaşımlara esas teşkil eden düşünceyi yakalayamaya çalışarak Hz. Peygamberin fonksiyonunu ve buna bağlı olarak Sünnet'in konumunu değerlendirmeye çalışacağız.

Allah, Hz. Peygamberi, insanlara göndermek istediği mesaj için elçi seçmiş ve O'na bu mesajı insanlara aktarma ve duyurma görevini yüklemiştir. Buna göre Allah'ın Hz. Muhammed için öngördüğü aslî görev, Allah'tan aldığı mesajı insanlara aktarmasıdır(2). Klasik terminolojide teblîğ olarak adlandırılan bu aktarma ve duyurma işi, Hz. Peygamberin 'risâlet = elçilik' misyonunun gereğidir. Risâlet, Allah'ın, tebliğ görevini yerine getirmeyi yüklemesi olduğuna göre, Hz. Peygamber, risalet görevini yerine getirirken, Allah'tan kendisine ulaşan şeyleri, insanlara nakletmekte ve bu makamda, Allahtan doğrudan doğruya 'aktarıcı' ve 'duyurucu' konumunda bulunmaktadır. Teblîğ, Allah tarafından gönderilen Kur'ân'ı, hiç bir değiştirme ve eksiltme-artırma yapmaksızın, aynen geldiği gibi, insanlara ulaştırmak demek olduğuna göre, Hz. Peygamberin Kur'ân dışındaki söz, uygulama ve davranışlarının bu anlamdaki tebliğin kapsamı dışında kalacağı açıktır. [Bu noktada, yerleşik anlayışa göre, Hz. Peygamber'in, özellikle ilk zamanlarda belki Kur'ân'a karışacağı endişesiyle kendi sözlerinin yazılmasını yasaklama girişimi ve Hz. Peygamberin ölümünden sonra, büyük sahabilerin hadis rivayetini kısıtlama çabaları hatırlanabilir].

Hz. Peygamberin tebliğ etmek durumunda olduğu mesajın (Kur'ân) içerisinde, pratik hayata yönelik olup, açıklanmaya ve uygulanış biçimi gösterilmeye muhtaç ifadeler bulunduğu gibi, fertlerin ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yorumlanıp uygulamaya geçirilecek küllî hükümler de vardır. Hz. Peygamber, mesajın aktarıcısı ve ilk muhatabı olmak bakımından, hem kapalı ifadeleri açıklamak, hem de mevcut küllî hükümleri yorumlayıp uygulanış biçimini göstermek durumundadır(3). İşte bu noktada Hz. Peygamber'in, tebliğ dışında ikinci bir fonksiyonu ortaya çıkmaktadır. Bu da, eldeki nassları anlama ve uygulama, karşılaşılan problemleri ve ihtiyaçları, mesaj ışığında çözme ve giderme fonksiyonudur. Hz. Peygamber, bu yönde de açıklama ve uygulamalarda bulunmuştur. Bu durum, Hz. Peygamber'in, teblîğ görevi yanında, bir anlamda, tebliğ görevinin bir uzantısı ya da tamamlayıcısı sayılabilecek olan 'açıklama' işini de yüklenmiş olduğunu göstermektedir. Açıklama işini ifa durumunda Hz. Peygamber, bir açıklayıcı / yorumcu olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

2)- Kur'an'da bu noktayı vurgulayan birçok ayet vardır:
"Ey Resûl, Rabbinden sana indirileni teblîğ et! Eğer bunu yapmazsan Rabbinin risaletini teblîğ etmemiş olursun..." {Mâide, 67}.
"...Eğer yüz çevirirlerse, sana düşen sadece teblîğdir (belâğ)" {Ali İmrân, 20}.
*"Allah'a itaat edin, Resûl'e itaat edin ve sakının. Eğer itaat etmezseniz, bilin ki; elçimize düşen apaçık teblîğdir" (Maide, 92).
*"Resûle düşen, yalnızca teblîğdir. Açığa vurduğunuzu ve gizlediğinizi bilen ise Allah'tır" (Mâide, 99).

3) Kur'an'da, Hz. Peygamberi bu açıklama işini yüklenmeye yönelten ve belki de bunun gereğine işaret eden ayetler vardır. Bunlardan birisinde "Sana zikri (Kur'an) indirdik, kendilerine indirilenin ne olduğunu insanlara beyan edesin diye..." (Nahl, 44; Benzer bir ayet için bk. Nahl, 64). Şâtıbî, Sünnetin Kur'an'ın beyanı olduğu hususunu bu ayetle temellendirmiş ve bu beyanın boyutları üzerinde durmuştur. bk. Şâtıbî, Muvâfakât, IV, 9 vd; ayrıca bk. Cessâs, Fusûl, II, 31-40.

Hz. Peygamberin yaptığı yorumlama ve açıklama işini, genel anlamda, iki bölümde değerlendirmek mümkündür. Bunlar;

a) Muhtevası akıl yoluyla kavranılamayan, dolayısıyla da kendisi için bir uygulanış biçimi geliştirilemeyen hususlarda yaptığı açıklama ve uygulamalar:

Klasik terminolojide 'taabbüdî hükümler' olarak adlandırılan hususlarda, Hz. Peygamberin açıklama ve uygulamada bulunurken, mesaj sahibinin direktiflerine göre davrandığı İslam bilginleri tarafından kabul edilmektedir. Zaten, taabbüdî denilen hükümler bir bütünlük içerisinde incelendiğinde, sosyal değişmeyle pek ilgisi olmadığı ve öz itibariyle buna pek açık olmadığı görülür. Bu itibarla, bu hususlarda, başlangıçtan günümüze kadar hissedilir bir tıkanma gözlenmemiştir. Dolayısıyla, bu gibi hususlarda, Hz. Peygamberin açıklama ve uygulamalarını vahiy ürünü olarak değerlendirmek, vahyin evrenselliği ve zamanlarüstü oluşuna bir engel teşkil etmez. Ayrıca, vahyin empoze ettiği dinde, akılla gelişmeyen fakat akıl yoluyla muhtevası kavranılamayan hususların bulunması dinin doğasında vardır. Bu durumda yapılan açıklamanın bağlayıcı olduğunu ve uyulması gerektiğini tartışma konusu etmek anlamsız olduğu gibi, böyle bir yaklaşım dinin doğasından uzaklaşmak anlamına gelir. Genel olarak ibadetler, msl. namazın biçimi, günde kaç vakit kılınacağı ve bunların kaç rek'at olduğu, hacc törenleri (menâsiku'l-hacc) gibi hususların açıklanması böyledir. Kur'ân'da, namaz kılmak emredilmiştir; fakat bunun hangi vakitlerde ve nasıl kılınacağını Hz. Peygamberin açıklama ve uygulamaları göstermiştir. İşte, yaygın olarak nakledilen "Sünnet Kur'ân üzerine hükmeder" sözüyle ifade edilen anlayışı bu bağlamda değerlendirmek yerinde olur.

Hz. Peygamberin, Kur'ân'daki bazı hükümleri, mevcut illetten hareketle genişletmesi de bir yönüyle bu bölüme dahil edilebilir. Msl. Kur'ân'da "Süt anneleriniz ve süt kız kardeşlerinizle evlenmeniz haram kılınmıştır" (Nisâ, 23) buyurulmuş; Hz. Peygamber, neseb bağı sebebiyle olan mahremiyete kıyasla, süt teyze ve süt halayla evlenmeyi de ayetin kapsamına dahil etmiştir(4).

b) İlleti, mantığı ve uygulanış biçimi akıl yoluyla kavranabilir hususlarda yaptığı açıklama ve uygulamalar:

Bu noktada Hz. Peygamber, karşılaşılan ihtiyaçları gidermek, problemleri çözmek yönünde Kur'ân'daki küllî hükümlerden sonuçlar çıkarmış veya mevcut hükmün uygulanış biçimini göstermiştir. Burada söz konusu olan meseleler, daha ziyade, toplumsal değişmeyle yakından ilgili olan konulardır. Genel anlamda olmak üzere hukuk, ekonomi ve

---

4) Yine Kur'an'da, kesilmiş hayvanın helal; usulüne uygun olarak kesilmemiş hayvanın haram olduğu bildirilmiş, fakat kesilen hayvanın karnından çıkan yavrunun durumu belirtilmemiştir. Hz. Peygamber, iki ihtimalden birini tercih ederek bu hususa açıklık getirmiştir. Şu kadarki, Hz. Peygamberin bu husustaki sözü iki biçimde anlaşılmaya müsait olduğu için kimi alimler, kesilen hayvanın karnındaki yavrunun da ayrıca kesilmesi gerektiğini, kimileri bunun ayrıca kesilmesine gerek bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

siyaset bu guruba dahil edilebilir. Bu konumda Hz. Peygamber'in yaptığı iş, vahyin ışığı altında ve mevcut şartlar muvacehesinde ictihad etmektir(5). Kimileri bu durumu, Hz. Peygamberin bu guruba giren konulardaki açıklamalarını, mevcut deliller içerisinden bulup çıkardığı Allah'ın hükmünü Allah adına (Allah'tan) haber vermesi olarak değerlendirmişlerdir.

Bu ikinci gurup konularda açıklama yapma fonksiyonunun varisleri, zaman ve mekan kaydı olmaksızın, ictihad etme ehliyetine sahip olan âlim kişilerdir. Bu fonksiyonu yerine getirme açısından Hz. Peygamberle, sonraki müctehidler arasında, açıklaması vahye bağlı olan hususlar dışında, bir fark bulunmadığı söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber, Kur'ân'ın bütününden anlaşılan Şâri'in gayeleri ve teşri felsefesi doğrultusunda ve içinde bulunduğu toplumun sosyal, psikolojik şartlarını dikkate alarak ictihadda bulunduğuna göre, sonraki müctehidlerin aynı konumda olması gerektiğini düşünmek mümkündür. Açıklama fonksiyonunu Hz. Peygamberden devralma noktasında, sonraki müctehidler için, söz konusu olan problemlerin başında, Hz. Peygamberin bu konulardaki açıklamalarının ve uygulamalarının ne tür bir açıklama olduğunu tesbit gelmektedir. Bu problem, kanaatimizce, kendisine bir açıklama getirilen veya uygulama biçimi geliştirilen konunun mahiyetinden ve illetinin akılla kavranabilir olup olmadığı noktasından hareketle kaldırılabilir(6). Bu problemin bir boyutu da, Hz. Peygamberin, illeti akılla kavranabilir bir açıklama veya uygulaması karşısında sonraki müctehidlerin tavırlarının ne olacağıdır.

Kur'ân bir bütün olarak değerlendirildiğinde, temel hedefin, insanlar arasında düzgün inancı ve güzel ahlakı yerleştirmek olduğu görülür. Hukuki düzenlemeler ise, temel hedefe nisbetle tali bir yer işgal eder. Zaten, Kur'ân'ın bütünü içerisinde bu tür ayetlerin az bir yer işgal etmesi bunun bir işareti sayılabilir. Diğer taraftan, hukukî düzenleme içeren ayetlerin Mekke'de değil Medine'de inmesi başka bir yönden probleme ışık tutabilir. Nitekim, Mekke'de inen ayetlerde, bir inanç ilkesiyle doğrudan ilgili bir kaç husus dışında, pratiğe

---

5) Hz. Peygamberin ictihad yetkisi bulunup bulunmadığı, fiilen ictihad edip etmediği konusu usulcüler arasında tartışmalıdır. Sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı tartışmasıyla yakından ilişkili bulunan bu konuda değişik görüşler ileri sürülmüştür (bk. Cessâs, Ahkâmu'l-Kur'ân, II, 329-331; Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Mu'temed, II, 240-243). Hz. Peygamber'in ictihad yetkisi bulunduğunu kabul edenlerden İbnu'l-Arabî, bu ictihadın değerine ilişkin olarak şunları söyler: "Hz. Peygamberin ictihad yetkisi vardır. Onun ictihadının ulaştığı sonuç, Allahın Hz. Peygamberi bu iş üzerinde takriri sebebiyle, ittiba edilmesi lazım gelen dîn olur. Nasıl ki Hz. Peygambere vahiy geliyorsa ve ona uymak lazımsa aynı şekilde, O'na izin verilip Onun ictihad etmesi ve -eğer o ictihadı takrir edilmişse- ictihadının mucebinin taayyün etmesi de böyledir" (Bk. İbnu'l-Arabî, Ahkâm, I, 282). İbnu'l-Arabî'nin ifadesinde Hz. Peygamberin ictihadının din olarak nitelenmesi hususuna açıklık getirmek üzere, beyan yollarından biri olan kıyasın din olup olmadığı sorusunu gündeme getirmek gerekir. Usulcüler, kıyas yoluyla ulaşılan sonuçların 'bid'at olmama anlamında' din sayılabileceğini, bunun dışında bir anlamın kastedilmesi durumunda ise, ona din denilemeyeceğini belirtmişlerdir.

6) Bu noktada, usulcülerin, illeti akılla kavranabilir emir ve nehiylerde, bu emir ve nehiylerden anlaşılan illetin, emri nedb'e ve tahrimi kerahet'e nakleden bir karine sayılıp sayılamayacağı konusundaki tartışmaları hatırlanabilir (Bk. İbn Rüşd, Bidâye, I, 59).

yönelik hüküm getiren ayet bulunmamaktadır. Hüküm getiren ayetler, daha ziyade Medine döneminde inmiştir. Elbetteki bu ayetlerin Mekke'de değil de Medine gelmesi, otoritenin ancak Medine'de tesis edilebilmiş olmasıyla ilgilidir. Fakat bundan daha önemlisi, hukuki düzenlemelerde, hukukun mükemmelliği kadar, hatta ondan daha da fazla, bu hukukun muhatabı olan insanların yetişkinliğinin gerekli oluşudur. Vahiydeki bu tertip, bizce, hukukun uygulanacağı kişilerin belli bir ahlâkî ve inançsal olgunluk düzeyine ulaşmalarının, hukukun başarısı için gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Denilebilir ki; Kur'ân'ın temel hedefine aykırı olmamak, onlarla çelişmemek şartıyla hukukî düzenlemeler, gerekli şartları taşıyan herkes tarafından yapılabilir. Hal böyle olunca, Hz. Peygamberin, sosyal değişmelerin etkisine girebilecek uygulamalarının mantığı ve felsefesi kavranmaksızın aynen devam ettirilmesi doğru olmak bir yana, bazan temel hedeften sapmalara bile yol açabilir.

Diğer taraftan, Allah Hz. Peygamberin inananlara 'hikmet'i öğretme niteliğinde olduğunu bildirmektedir. Burada hikmetin ne olduğu tartışmasına girmeyeceğim. Şu kadarını belirteyim ki; buradaki hikmeti, Mâlik 'dini bilmek ve din hususunda ince anlayış (fıkıh) sahibi olmak' olarak; Şâfiî de, 'Sünnet' olarak açıklamıştır. Geliştirdikleri hukuk anlayışında, Mâlik'in maslahatı, Şâfiî'nin ise Sünneti ön plana çıkarmasının temelinde, hikmete farklı anlamlar yüklemiş olmalarının da yer aldığı söylenebilir. Hikmet sözcüğüne verilen yaygın anlam ise, 'söz ve davranışta isabet' şeklindedir. Bütün bunlardan hareketle, denilebilir ki, buradaki hikmet, içinde bulunulan tüm şartlar dikkate alınarak, Şâri'in genel maksatları doğrultusunda Kur'ân vahyini algılama, yorumlama ve uygulama' yetisi ve yetkisidir. Peygamber bu mantık çerçevesinde açıklama ve uygulamada bulunmuş ve buna Sünnet denmiştir. Hz. Peygamber, "Alimler peygamberlerin varisleridir"[7] diyerek, kendisinden sonraki müctehidlerin de bu yetkiye sahip olduklarını belirtmiştir. O halde, hikmetin -yani daraltılmış anlamıyla, önlerindeki Sünnet modeli'nin- varisleri olan alimlerin aynı mantık çerçevesinde yaptıkları açıklama ve uygulamalar da bir anlamda Sünnet sayılabilir. Bu noktada Hz. Peygamber'in, "Kim güzel bir çığır açarsa/bir yöntem geliştirirse, hem bu yöntemin ecrini ve hem de bu yönteme göre davrananların aldığı kadar ecir alır" sözü bu açıklamayı desteklemektedir.

Hz. Peygamber'e 'müminlere hikmeti öğreten' niteliğinin verilmesinin anlamı, ortaya koyduğu 'sünnet modeli' göz önünde tutularak, müminlerin de yeni yorumlar ve çözümler üretme göreviyle yükümlü olmalarıdır. Bu suretle, "Ey inananlar, Allah'a itaat edin; O'nun elçisine ve aranızdan çıkan emir sahiplerine itaat edin. Bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Allah'ın elçisine götürünüz; Allah'a ve ahiret gününe, gerçekten, inanıyorsanız" {Nisa, 59} ayetiyle emredilen 'peygambere götürme işi', peygamber sonrası dönemler için yerine getirilmiş olacağı gibi, Kur'ân'ın her şeyi açıklamak için indiği iddiası da, Sünnet'in ve Sünnet modeli baz alınarak yapılan tüm ictihadların Kitâb'ın açıklaması sayılmasıyla gerçekleşebilecektir.

---

7) Hadis olup olmadığı tartışılsa bile, bu söz, hiç değilse, ulema arasında bu yönde bir kanaatin oluştuğunu göstermektedir.

Tebliğ ve açıklama fonksiyonunun yanında, Hz. Peygamber, aynı zamanda, devlet başkanlığı ve yargı fonksiyonlarını da üstlenmiştir. Her ne kadar bu iki fonksiyonun, özellikle yargı fonsiyonunun Kur'ân tarafından Hz. Peygambere yüklendiğine dair işaretler[8] bulunabilir ise de, biz Hz. Peygamberin bu iki fonksiyonu üstlenmesini vakiî bir durum olarak, yani Hz. Peygamberin fiilen bunları ifa ettiği noktasından hareketle ele alıyoruz. Bu duruma göre, Hz. Peygamber'in bir 'devlet başkanı' ve bir 'hâkim' olarak söz ve uygulamaları olacaktır.

Hz. Peygamberin yargı yoluyla yaptığı tasarruf, mahiyet itibariyle, teblîğ ve açıklama'dan farklıdır. Çünkü, teblîğ, tamamen 'ittibâ'dır. Açıklama ise teblîğin muhtevasından hareketle ve ona uygun olarak yapıldığına göre, yine öz itibariyle ittibâ'dır. Halbuki yargı (hüküm), mevcut sebepler ve hüccetlere dayanarak inşâ'da bulunma ve ilzam etmedir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber, "Siz benim huzuruma bir dava getiriyorsunuz. Olabilir ki, hüccetini, biriniz diğerinden daha iyi dile getirip savunabilir. Kime kardeşinin hakkından bir şey kesip verirsem, sakın bunu almasın! Hakkı olmadığı halde, yargı yoluyla kardeşinin hakkını alan kişi, ateşten bir parça almıştır" buyurmuştur. Bu hadis, yargı işinin hüccetlere ve bu hüccetleri dile getirme ve savunma gücüne tabi olduğunu göstermektedir. Gerçi Hz. Peygamber yargı hususunda da, Allahın 'hükmü sebepler ve hüccetler doğrultusunda inşa et' emrine ittiba etmekte ise de bu ittiba, hükmü Allahtan nakletme anlamında ittiba değildir. Çünkü Allah tarafından kendine bırakılmış olan şey, Allahtan nakledilmiş olmaz. Hz. Peygamberin, şüf'a sebebiyle temlik, nikah ve diğer akitlerin feshi, nafaka temininde kocanın zorlanması (i'sâr) ve îlâ gibi sebepler yüzünden karı kocayı tefrik etmesi gibi yargı kararları böyledir. Hz. Peygamber bu gibi işleri yargı yoluyla takrir ettiği için, ona iktidaen, içinde yaşanılan zamandaki hakimin hükmü olmadıkça bunları hiç kimse kendiliğinden yapamaz. Bu işleri Hz. Peygamber hangi sıfatla yaptıysa, bu kendinden sonraki ümmeti için de aynı yolla yapılır.

Hz. Peygamberin devlet başkanlığı (imamet) sıfatıyla yaptığı tasarruf ise, teblîğ, açıklama ve yargı üzerine artı bir niteliktir. Çünkü devlet başkanı, genel siyaset'in, kamu yararının ve özel maslahatların teminat altına alınmasının, mefsedetlerin ve kötülüklerin giderilmesinin ve imar-iskan gibi işlerin kendisine bırakıldığı kişidir ve devlet başkanlığı sıfatı, teblîğ, açıklama ve yargı kapsamına dahil değildir. Çünkü, açıklama, delillerden hareketle Allahın hükmünden Allah adına haber vermekle; hüküm ise, özellikle, icra ve tenfiz gücü olmayan hakim açısından, genel siyasetin daha altında olmak üzere, anlaşmazlıkları çözümleme girişimiyle gerçekleşir. Çünkü tenfiz/icra yetkisi bulunmayan bir hakim, tenfizi hiç hatırına getirmeksizin, bizatihi ilzâm ortaya koyar. Hatta hâkim olmak bakımından hâkimin görevi, yalnızca inşâ'dır. İcra ve tenfiz yetkisi ise hakim olma vasfı üzerine artı bir vasıftır. Bu sebeple hakime icra ve infaz yetkisi verilebileceği gibi verilmeyebilir de. Devlet

---

8) "Eğer aralarında hüküm vereceksen, aralarında adalet ile hüküm ver" (Mâide, 42).
"Allah size emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğinizde adaletle hükmetlerizi emrediyor" (Nisa, 58).
"İnsanlar arasında hak ile hükmet, hevaya tabi olma" (Sad, 26).
"And olsun ki, aralarındaki ihtilaflar hususunda seni hakem/hâkim tayin edip, verdiğin karara içlerinde bir sıkıntı duymaksızın uymadıkça iman etmiş olmazlar" (Nisa, 65).

başkanlığı demek olan genel otorite, hüküm olmak bakımından hükümden tamamen farklıdır. Tebliğin sebebi olan elçilik (risalet), Allahtan doğrudan tebliğde bulunmak demek olduğuna göre, devlet başkanlığının da kendisine verilmiş olmasını gerektirmez. Nice resuller vardır ki görevleri sadece tebliğdir. Hz. Peygamberin, ganimetlerin taksimi, devlet bütçesinin maslahatlara yönelik olarak planlanması, cezaların infazı, ordu düzenlenmesi, isyancılarla mücadele, ıktâ'ların ve madenlerin tevzii gibi uygulamaları böyledir. Hz. Peygamber bu uygulamaları devlet başkanlığı sıfatıyla yaptığı için bu ve benzeri işlerin zamanın devlet başkanından izinsiz olarak yapılması caiz değildir.

Bütün bunlara bir de Hz. Peygamberin bir beşer olarak, yani Mekke ve Medine arap toplumunda yaşayan bir insan olarak söz ve davranışlarının olacağını eklemek uygun olur. Giyim, kuşam vb. gibi konular bu guruba dahil edilebilir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, şahsında birbirinden alan ve mahiyet itibariyle farklı birkaç nitelik toplamıştır. Bu farklı niteliklerin sonucu olan açıklama ve uygulamaların hepsinin aynı kefeye konması doğru olmayıp, her birini ayrı ayrı değerlendirmek uygun ve gerçekçi bir yaklaşım olur. Sünnet, her ne kadar, belli dönemler için hazır çözümler sunmuşsa da, Sünnete her zaman bu mantıkla yaklaşmak doğru olmayıp, onu, model çözüm olarak değerlendirmek ve Sünnetin ruhunu, değişen ve gelişen şartlar muvacehesinde kavramaya çalışmak doğru olur.

Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanîfe*

H. Yunus APAYDIN**

.Rey ve reycilikten söz edildiğinde, kuşkusuz ilk akla gelenlerin başında Ebu Hanîfe bulunmaktadır. Gerçekten de, Ebu Hanîfe diğer mezhep kurucu müctehidler arasında "reyci" olarak en fazla tanınan, hatta kimilerine göre yegane mezhep imamıdır. Ancak Ebu Hanife'nin reyciliğinin anlamı, muhtevasının yeterince net ve açık olduğu söylenemez. Bunun nedenlerinden birisi rey ve reycilik kavramlarının, çoğu kere, esasen içermediği ve taşıyamayacağı anlam yüküne maruz bırakılması ve buradan hareketle naslara alternatif bir hüküm kaynağı olarak algılanması, kimi şahıs veya ekollerin 'akılcılık'la nitelendirilmesidir. İslam düşünce tarihinin anahtar kavramlarından biri olan rey kavramının derinlemesine incelenmesi bu yazının amacını aşmaktadır. Bu yazıda rey kavramı üzerinde kısaca durulduktan sonra, reyciliğin önderlerinden sayılan Ebu Hanîfe'nin reyciliğinin anlam çerçevesi, şer'î hükümlerin çıkarılması sürecinde kendini bağlı saydığı ilkelerden hareketle belirlenmeye çalışılacaktır.

Ehl-i rey- ehl-i hadîs isimlendirmesi ve bu isimlendirmenin temsil ettiği ayrışma, tabiun asrından itibaren söz konusu olmaya başlamış ve bir sonraki nesilde hatlar iyice belirginleşmiştir. Ancak yine de söz konusu isimlendirmenin muhtevasının çok net olmaması sebebiyle, bu ayrışmanın kriterinin ne olduğu ve bu ayrışmada kimlerin hangi grupta yer aldığı hususu, bakış açılarına göre farklılık gösterebilmektedir.

Şehristânî'nin ifadesine göre *ehl-i hadîs*, Hicaz ehli olup, Mâlik b. Enes'in taraftarları, Şâfiî'nin taraftarları, Süfyan es-Sevrî'nin taraftarları, Ahmed b. Hanbel'in taraftarları ve Davud b. Ali el-Isfahanî'nin taraftarlarıdır ve bunların ehl-i hadis olarak isimlendirilmelerinin sebebi, hadisleri tahsil etme, haberleri nakletme ve bir haber veya eser buldukları sürece kıyasa başvurmaksızın hükümleri doğrudan naslar (metinler) üzerine bina etme konusundaki titizlikleridir. A*shabu'r-re'y* (ashâbu'r-rey, rey ehli, reyciler) ise, Ebu Hanife'nin görüşleri etrafında toplanan (ashâb) Irak ehli olup bunlar Muhammed b. Hasen, Ebu Yusuf, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad el-Lu'luî, İbn Semâa, Âfiye el-Kadi, Ebu Mutî el-Belhî, Bişr el-Merîsî'dir. Ebu Hanife'nin çizgisini izleyen kimselerin *rey ehli* diye isimlendirilmesinin sebebi, kıyas yönünü ve hükümlerden istinbat edilen anlamı tahsil etme ve hükümleri bu anlam üzerine bina etme konusundaki titizlikleridir[1]. Bu tesbitte hemen göze çarpan husus, Rey ehlinin tek bir imam, Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe etrafında toplanması, ehl-i hadisin ise -görüşleri mezhep haline gelemeyen Süfyan Sevri hariç- her biri farklı bir mezhebin kurucusu olan dört ayrı imamın taraftarları olarak gösterilmesidir. Bu noktada rey ehlini hadis ehlinden ayıran kriterin ne olduğu kadar, hadis ehli kapsamında zikredilen imamları/ekolleri birbirinden ayıran kriterin ne olduğu da önem kazanmaktadır. Şehristani'nin tesbitinde ehl-i rey, ehl-i hadis ayrışmasının kriteri zikredilmiştir, fakat ikinci noktaya işaret edilmemiştir. Bunun anlaşılabilir nedeni kanaatimce ehl-i hadis kapsamına dahil edilen imamların "nass eksenli düşünüş" konusunda, hadislere itibar konusunda ve kıyasın anlam ve değeri konusunda ciddi görüş ve yaklaşım farklılıklarının bulunması ve ayrıntıya inildiğinde kimilerinin (mesela Mâlik'in) bu isim altında yer almasının epeyce zorlaşmasıdır.

Sachau'nun muhtemelen Şehristânî'nin zikredilen değerlendirmesine dayanan tesbitlerine göre ehl-i hadîs, ehl-i rey ayrışması, fakihlerin görüşleriyle alakalı olup, birincilerin daha çok rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle, ikincilerin ise hukukun ameli icraatıyla meşgul

* Burada muhafazakarlık kavramı modern içeriği ile irtibatlı olmaksızın geleneksel anlayış ve yapıyı koruma anlamında kullanılmıştır.

** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Şehristanî, el-Milel ve'n-nihal,tah. Abdulaziz Muhammed el-Vekil, Kahire 1968, II, 11-12.

olduklarını ifade etmekte ve bu iki grubun istidlal usulleri arasındaki zıddıyeti belirtmektedir[2].

Ebu Hanife, reyciliği yüzünden gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde, özellikle ehl-i hadîs olarak nitelenen zümrenin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Eleştiriciler arasında Süfyan b. Uyeyne ve Buhari de bulunmaktadır. İbn Abdi'l-Berr'in belirttiğine göre, İmam Mâlik'in ehl-i hadîs zümresinde yer alan arkadaş ve öğrencileri Mâlik'ten Ebu Hanîfe aleyhine rivayette bulunurken, rey ehli olan arkadaşları ondan bu türden hiçbir rivayette bulunmamışlardır[3].

Genelde rey ehline özelde Ebu Hanîfe'ye yöneltilen eleştirilerin kalkış noktasında, fıkıh sistemlerinde 'rey'e fazla yer vererek, sünnete daha az itibar ettikleri, hatta sünnete muhalefet ettikleri ön/yargısı bulunmaktadır. Bu durum İbn Ebî Ya'la'nın şu değerlendirmesinde açıkça görülmektedir:

"Reyciler, yoldan çıkmış bid'atçilerdir, onlar sünnet ve eser düşmanıdırlar. Hadisi iptal edip peygambere karşı gelerek Ebu Hanîfe'yi ve onun görüşünü benimseyenleri önder (imam) edinmişlerdir..."[4].

Bu ve benzeri suçlamalar, İbn Abdilberr'i, ehl-i hadisin, Ebu Hanife'yi zemmetme konusunda ifrata düştüklerini ve ölçüyü kaçırdıklarını söylemeye sevketmiştir[5].

Ebu Hanîfe iddia edildiği gibi gerçekten sünnete muhalefet etmiş midir?

Ebu Hanîfe'nin sünnete gerçekte muhalefet edip etmediği, onun fıkıh sisteminde sünnete hangi yer ve değeri verdiği ortaya konularak anlaşılabilir. Hatta bu hususun sağlıklı bir şekilde ortaya konulması, Ebu Hanîfe'nin mümeyyiz vasfı haline getirilen reyciliğin mahiyetine de ışık tutabilir.

Öyle görünüyor ki, Ebu Hanîfe'nin sünnete fazla itibar etmediği ve 'rey'e fazla yer verdiği kanısının gerisinde, bu tutumlardan birinin diğerinin alternatifi veya karşıtı olarak algılanmasının büyük rolü bulunmaktadır. O halde soruyu, "Ebu Hanîfe'nin fıkıh anlayışında rey, gerçekten, sünnetin alternatifi olmuş mudur?" biçimine dönüştürmek uygun olacaktır.

Ebu Hanîfe'nin sünnet anlayışı konusunda en sağlıklı bilgi onun deliller hiyerarşisine ilişkin sözlerinde bulunabilir. Onun için Ebu Hanîfe'nin deliller hiyerarşisine ve sünnetin değerine ilişkin bazı sözlerini buraya almakta yarar vardır[6].

1)Birisi Süfyan es-Sevrî'ye "Ebu Hanîfe'yi niçin eleştiriyorsun? diye sormuş, o da "Nesi var ki eleştirmeyeyim" demiş, bunun üzerine soran kişi Ebu Hanîfe'nin ağzından şunları duyduğunu söylemiş: "Ben Allah'ın kitabı ile amel ederim, orada bulamazsam Hz. Peygamberin sünneti ile, orada da bulamazsam, Hz. Peygamberin arkadaşlarının sözleriyle amel ederim, onlardan dilediğim kişinin sözünü alır, dilediğimi terkederim, ama asla onların sözlerinin dışına çıkmam. İş, İbrahim, Şa'bi, İbn Sirin ve Hasen, Ata ve Said b. Müseyyeb gibilere varınca, onlar içtihad etmiş kimselerdir, ben de onlar gibi içtihad edebilirim." Süfyan bu sözler üzerine uzunca bir müddet susmuş, daha sonra reyiyle öyle şeyler söylemiş ki mecliste bulunanların hepsi Süfyan'ın söylediklerini yazmışlar...[7].

Benzer bir ifadeyi Ebu Hanife'den Kadı en-Nu'man nakletmektedir: Allah'ın kitabıyla fetva veriyorum. Onda bulamadığımı Elçisinin Sünnetinde arıyorum. Bu ikisinde bulamadığımı ise, bu ikisinde bulduğuma kıyas ediyorum"[8].

2)"Hadis, bize peygamberden gelmişse alırız, onunla amel ederiz, sahabeden gelmişse seçip alırız, tabiinden gelmişse, aralarına karışır, biz de söyleriz"[9]. Ebu Hanîfe'nin bu ifadesinde 'hadis' tabiri, dar terim anlamından daha genel bir muhtevada ve genel olarak, 'söz' anlamında kullanılmıştır.

Ebu Hanife'nin sahabeden nakledilen görüşlerin dışına çıkmayacağını vurgulayan bir sözünü de Cessas nakletmektedir. "Sahabe bir şey üzerinde toplanırsa, tabi olmaktan başka yapacak bir şey yoktur, tabiun bir şey üzerinde toplanmışsa, biz de aralarına girip onlarla tartışırız"[10].

---

2 Sachau, "Zur aetesten Geschichtedes Muhammedanischen Rechts", Wien 1870, Cilt LXV'den Goldziher, Zahiriler (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982, s. 3.

3 Ebu Hanife'nin müslüman olup olmadığı tartışmasının, küfürden tövbe etmeye davet edildiği rivayetlerinin de yer aldığı bu eleştiriler için bk. İbn Abdilberr, el-İntika fi fedaili's-selaseti'l-eimmeti'fukaha, Beyrut tsz., 149-152).

4 İbn Ebu Ya'la, Tabakatu'l-Hanabile, neşr., M.H. Kıfî, Kahire 1952, I, 35.

5 İbn Abdilber, Camiu Beyani'l-ilm, Medine tsz., II, 148.

6 Ebu Hanîfe'nin sünnet karşısındaki tutumu için bk. Bk. İ.Hakkı Ünal, İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 66-72.

7 Ahmed Muhammed Nur Seyf, Yahya b. Main ve Kitabuhu't-tarih, Mekke 1979, II, 608; İbn Abdi'l-berr, el-İntikâ, Beyrut tsz., 143-144.

8 Kadı en-Nu'man, İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib, tah. M. Galib, Beyrut 1983, s. 158-159. Ebu Hanife'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşleri, daha sonra öğrencisi Muhammed Şeybani tarafından, "Fıkhın vecihleri 1) Kur'an'da olan, 2) Sünnetin getirdiği, 3) Sahabenin icma ettikleri ve ihtilaf ettikleri, 4) Müslümanların güzel gördüğüdür" şeklinde ifade edilmiştir (Cessâs, el-Fusûl, A. C. en-Neşemî, Kuveyt 1985, III, 271).

9 İbn Abdi'l-Berr, el-İntika, s. 144.

10 Cessâs, el-Fusûl, III, 273-274, 361.

3) "Resulullah'ın üzerinde konuştuğu her şey biz duyalım veya duymayalım, başımız gözümüz üstündedir. Buna inanmakta ve bunun peygamberin söylediği gibi olduğuna şahitlik etmekteyiz"[11].

4) Kufeli biri Ebu Hanîfe'nin meclisine hadis okunduğu sırada gelmiş ve hadis okunduğunu görünce "Şu hadisleri bizden uzak tutun" demiş, Ebu Hanîfe de onu azarlayarak "Şayet sünnet olmasaydı hiçbirimiz Kur'an'ı anlayamazdık" demiş[12]. Bu anekdotu aktaran Şa'rani, bu şekilde düşünen Ebu Hanîfe'ye, Allah'ın dini hususunda, Kitap ve sünnetin zahirinin şahitlik etmediği bir 'rey' ile görüş açıkladığı yönünde bir nisbetin anlamsız olacağını söyler[13].

5) "İş, Kur'an'ın getirdiği, Hz. Peygamberin davet ettiği ve gruplaşmaların başladığı zamana değin ashabın üzerinde olduğu şeydir. Gerisi sonradan çıkarılmış, ihdas edilmiş şeylerdir"[14].

6) "Fıkhın efdali, insanın Allah'a imanı, şerayi ve süneni, hadleri, ümmetin ittifak ve ihtilafını bilmesidir"[15].

7) "Öğrendiğiniz ve insanlara öğreteceğiniz şeylerin en üstünü sünnettir"[16]

Ebu Hanîfe'den nakledilen bu sözler, Ebu Hanîfe'nin sisteminde deliller hiyerarşisinin, genel olarak Kitab, Sünnet, sahabe icmaı ve sahabe ihtilafları olarak sıralandığını ve Ebu Hanîfe'nin en genel anlamıyla sünnete olan vurgusunu açıkça göstermektedir. Ebu Hanîfe'ye göre başvurulması, riayet edilmesi ve dışına çıkılmaması gereken kaynaklar, kitap, sünnet, sahabe ittifakı (icma), sahabe ihtilafıdır. Bunların dışında kalan tabiin sözlerini Ebu Hanîfe birer ictihad olarak değerlendirmekte, kendisini tabiin sözleriyle bağlı saymamakta ve onlar gibi kendisinin de ictihad edebileceğini açıkça belirtmektedir.

Kaynak anlayışı ve kaynaklara ilişkin bu tutumu, Ebu Hanîfe'nin, Hz. Peygamber tarafından anlaşılan ve sahabe tarafından uygulanıp devam ettirilen bir 'anlam'ın bulunduğu kanaatinde olduğunu, o anlamın korunmasına özel bir önem atfettiğini ve bu yönüyle objektif anlam peşinde olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Deliller/kaynaklar konusunda Ebu Hanîfe'ye yöneltilebilecek bir eleştiri yoktur, çünkü söz konusu sıralama neredeyse tamamen aynı olarak diğer müçtehid imamlar tarafından da benimsenmekte ve savunulmaktadır. Öyleyse Ebu Hanîfe'ye yöneltilen itiraz ve eleştirilerin kaynağını, kaynaklar konusunda değil, onun kaynaklara yaklaşımı konusunda aramak gerekmektedir. Burada da can alıcı soru Ebu Hanîfe'nin "Ben de onlar gibi içtihad ederim" derken neyi kastettiği, içtihadın içeriğini nasıl doldurduğudur.

Çağdaş yazarlardan birkısmı, genelde reycilerin, özelde Ebu Hanîfe'nin, bağımsız rey, aklî istidlal ve kişisel yorumu bilgi kaynağı olarak benimseyip kullandıklarını dile getirmektedirler[17].

Ebu Hanîfe'nin deliller hiyerarşisi konusundaki ve sünnet hakkındaki sözlerine bakıldığında bu değerlendirmeyi haklı kılacak bir ipucunun dahi bulunmadığı söylenebilir. Sanılanın ve iddia edilenin aksine Ebu Hanîfe muhafazakar bile sayılabilir. Deliller hiyerarşisi ve sünnet hakkındaki sözlerinin yanı sıra, sahabi sözlerinin dışına ilke olarak çıkmaması ve kıyas işleminde illetin sıhhatini tesbit hususunda "te'sîr" ve "salah"ı şart koşması da onun muhafazakarlığını ve mevcut anlam ve amacın korunması konusunda titizlik gösterdiğinin göstergeleri arasında sayılabilir. Hanefîlere göre te'sîr, illet olmaya uygun vasfın tür veya cinsinin hükümde muteber olduğunun nass veya icma ile sabit olmasıdır. Buna göre bir anlamın esas alınarak o eksende kıyas yapılabilmesi için, o anlamın bizzat kendisinin veya türünün veya cinsinin herhangi bir hükümde Şâri' tarafından dikkate alınmış olması gerekmektedir. Hanefî usulcü Debûsî, kıyas-te'sîr ilişkisini şu şekilde belirtmektedir: "Biz kıyası, sadece, tesiri şer'an sabit olmuş "müessir vasıflar" ile uygularız. Bir vasfın müessir olduğu ise, nasların anlamlarının ve naslara bağlı kalınmak suretiyle, Şâri'in (Sâhibu'ş-şer') talil (hükmü gerekçelendirme) hususundaki yolunun araştırılması ile bilinebilir"[18].

Deliller hiyerarşisi ve delillere yaklaşımı ve Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan ve sahabilerce sözlü ve uygulamalı olarak nakledilen "anlam"ı muhafazaya özel itina göstermesi itibariyle "gelenekçi" bile sayılması mümkün olan, Ebu Hanîfe'nin reyciliği neye tekabül etmektedir ve Ebu Hanîfe niçin ağır bir şekilde eleştirilmektedir?

Ebu Hanîfe'nin mezhebinin üstünlüğüne dair bir risale yazan Sıbt İbnu'l-Cevzi bazı hadisçilerin Ebu Hanîfe'ye yönelttikleri eleştirileri üç noktada toplamaktadır: 1)Hıfzının kötü olması, 2) Mürcii-cehmî olması ve 3) Bazı hadislere muhalefet edip kıyasa başvurması[19].

---

11 Ebu Hanîfe, el-Alim ve'l-Müteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, s. 25.

12 Şa'rani, el-Mizan, el-Matbaatu'l-Osmaniyye 1311, I, 46.

13 Şarani, I, 46, 50.

14 Ebu Hanîfe, "Risale ila Osman el-Betti", İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde, s. 80

15 Ebu Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ebsat, s. 36.

16 Risale ile Osman el-Betti, 84.

17 Msl. bk. Sönmez Kutlu, İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Ankara 2000, s. 59.

18 Debusi, Takvim, s. 181.

19 Sıbt İbnu'l-Cevzî, el-İntisar ve't-tercîh li'l-mezhebi's-sahîh, neşr. M.Z. el-Kevserî, Kahire tsz., s. 8

Sıbt İbnu'l-Cevzi, Ebu Hanîfenin bazı hadislere muhalefet iddiasıyla ilgili olarak, onun mahiyeti gereği çok kişi tarafından bilinmesi ve nakledilmesi gerektiği halde bir tek kişi tarafından nakledilen hadisi, teknik ifadesiyle umumu'l-belvada varid olmuş haber-i vahidi hüccet saymadığını ve imamların cerh ve tadil kriterleri arasındaki farklılığı dile getirir. Sıbt'a göre, cerh-tadil kriterlerindeki farklılık nedeniyle diğer müctehid imamlar da bazı sahih sünnetlere muhalefet ederek kıyasla amel etmişlerdir.

Maliki bilgin İbn Abdilberr de, Ebu Hanife'inin bazı haber-i vahidlerle amel etmediğini, ancak bunun uygun birtakım tevillere dayandığını ve aynı işin gerek kendinden önce gerekse kendinden sonra başkalarınca da yapılagelen bir şey olduğunu belirterek, sırf bu noktadan hareketle eleştirilmesini haksız bulmaktadır.

Sıbt İbni'l-Cevzi Ebu Hanîfe'nin çok eleştiri konusu olmasının nedenine ilişkin olarak şu anekdotu anlatır[20]:

"Bir keresinde hocamız Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'ye[21] bazı muhaddislerin Ebu Hanîfe hakkında ağır konuşmalarının nedenini sordum. Bana 'Çünkü Ebu Hanîfe kıyasla amel etmiştir' diye cevap verdi. Ben, 'iyi ama diğer müçtehid imamlar da kıyasa başvuruyorlardı' dedim. Bu defa, 'Doğru ama, Ebu Hanife onlardan daha fazla başvurmuştur' diye cevap verdi. Ben de, 'Madem öyle, onları da kıyasa başvurdukları oranda eleştirseler olmaz mıydı' deyince susup kaldı, bir cevap veremedi".

Bu anekdot, zahiren bakıldığında Ebu Hanîfe'ye yapılan eleştirilerin başlıca nedeninin kıyas olmadığını ima eder gibi gözüküyor. Çünkü eğer kıyasa başvurmak eleştirilme nedeni oluyorsa, kıyasa başvuran diğer imamların da hiç değilse kıyasa başvurdukları oranda eleştirilmeleri gerekirdi. İbnu'l-Cevzi, eleştiri nedenini kıyasa çok başvurma şeklinde kemmiyete bağlamakta ise de, eleştiri keyfiyete, yani kıyas anlayışına ve kıyasın mahiyetine ilişkin de olabilir. Bu bakımdan Ebu Hanîfe'nin çokça başvurduğu ifade edilen kıyasın mahiyeti üzerinde durmak yararlı olabilir.

Konu birbirine bağlı iki farklı boyutta değerlendirilebilir. Birincisi kıyasın, şer'î hükümlere ulaşmanın bir yolu olarak değeri, ikincisi, şer'î hükümlere ulaşmanın yolu olarak benimsenen kıyasın mahiyeti ve uygulanışı.

Nazzam'ın da içlerinde olduğu bazı Mutezililer, Zahiriler ve Şiîler, şer'î hükümlerin belirlenmesinde rey ve kıyasa başvurulmasına şiddetle karşı çıkmakta, buna mukabil, sünnî ekoller, aralarında anlayış ve mahiyete ilişkin farklar bulunmakla birlikte, rey ve kıyasa başvurulabileceğini kabul etmektedirler. Ancak sünnî mezhep imamları arasında Ebu Hanîfe ve Mâlik'in kıyası prensip olarak kabul etme noktasında rahat ve net oldukları, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ise bu konuda yeterince rahat ve net olmadıkları söylenebilir. Bu noktadan bakıldığında kıyas konusundaki yaklaşımların, "reycilik" nitelendirmesiyle ilişkili bulunduğu söylenebilir.

Reycilik nitelemesinde tek belirleyici, kıyas konusundaki yaklaşımlar olmayıp, bunun tamamlayıcısı olmak üzere, sünnet karşısındaki yaklaşım ve sünnetle amel kriterlerinin farklı olmasının da etkisi bulunmaktadır. Özelde Ebu Hanîfe'nin genelde rey ehlinin sünnete fazla itibar etmediği söylenir ve sünnete fazla itibar etmemek "reyciliğin" tamamlayıcı unsurlarından sayılır.

Ebu Hanîfe'nin sünnete ne ölçüde itibar ettiğini açıklığa kavuşturmak için öncelikle sünnet ile haber-i vahid arasındaki teknik bir fark bulunduğuna ve ikisini aynı kefeye koymanın doğru olmayacağına işaret etmek gerekir. Her ne kadar haber-i vahid tanım ve tasnif itibariyle sünnet kapsamında yer almakta ise de, Hz. Peygambere ulaşma yolunun nisbeten kuşkulu olması yönüyle ondan ayrılır. Bu farkın bir sonucu olarak usulcülerin çoğu haber-i vahidle amel etmenin gerekliliğini ispat hususunda Hz. Peygambere itaat etmeyi emreden ayetleri değil, haber-i vahidle amel hususunda sahabenin icmaını gerekçe yapmışlardır. Yine aynı gerekçeyle, haber-i vahid bir çok usulcü tarafından "nass" (Kitap ve Sünnet hitabının) kapsamının dışında değerlendirilmiştir. Bu bakımdan Ebu Hanîfe'nin haber-i vahidle amel etmeyi sıkı şartlara bağlamasının sünnete itibar etmemek, rey sebebiyle hadisi terk etmek olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Bu durumda kıyas ile haber-i vahidin çatışması durumunda Ebu Hanîfe'nin kıyası tercih ettiği yönündeki eleştiri de değerini yitirmiş olmaktadır. Sıbt İbnu'l-Cevzi, Ebu Hanîfe'nin bazı hadisleri terk edip kıyası aldığı yönündeki eleştiriyi cevaplarken iki noktanın altını çizmektedir. Birincisi Ebu Hanîfe'nin umumu'l-belvada varid olmuş haber-i vahidleri hüccet saymaması, ikincisi ise bunun cerh ve tadil anlayışından kaynaklanmış olmasıdır. Sıbt'a göre cerh ve tadil anlayışı kaynaklı olarak, diğer imamlar da kimi sünnetlere muhalefet etmiş ve kıyası almışlardır[22].

Ebu Hanîfe'nin/Hanefîlerin haber-i vahidle amel için getirdikleri bir diğer kriter ise Kitab'a ve maruf sünnete aykırı olmamasıdır. Bu hususun kimi eserlerde "usule aykırılık" başlığı altında zikredilmesi, Kitap ve sünnetle belirlenen ana doğrultuya, ki bu bazen *kıyasu'ş-şer'*

[20] el-İntisar ve't-tercîh, s. 8-9.

[21] İbnu'l-Cevzî, Hanbeli mezhebinin önemli simalarından olup, Sıbt İbnu'l-Cevzi'nin dedesidir. Zaten Sıbt İbnu'l-Cevzi ifadesi de bu akrabalık ilişkisini anlatmaktadır.

[22] İntisar, s. 8-9.

bazen de yalın olarak *kıyas* olarak adlandırılır, aykırı olan haber-i vahidlerle amel etmediğini ve Ebu Hanîfe'nin daha çok bu anlamdaki kıyas karşısında haber-i vahidi terkettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Belki hadisin sahih olmasından daha önemli veya öncelikli olan bir husus, o hadisin "kıyasu'ş-şer' (genel ilkeler) uyarınca nasıl bir anlam elbisesi giyeceğidir. Bu açıdan "Hadis sahihse benim mezhebim odur"[23] şeklinde Şâfiî'ye nisbet edilen ve fondamentalist koku taşıyan söylem Hanefîler arasında revaç bulmamış, bunun yerine, büyük Hanefî fakih Kerhî'nin ifade ettiği üzere, "İmamlarımızın kavline aykırı olan her ayet ya neshe, ya tercihe hamledilir; en uygunu, tevile hamledilmesidir" gibi, daha gerçekçi ve daha gelenekçi bir söylem oluşmuştur. Kimi Şâfiî bilginler, imam Şâfiî'nin zikredilen sözüne dayanarak el-Umm'da bazı tadilatlar yapma girişiminde bulunmuşlarsa da, sistematik ve tutarlı düşünen muhakkik bilginler bunun yersizliğini dile getirerek, mezhep kurgusunun ve sistematik bütünlüğünün bozulmasına yol açabilecek bu girişimden kaçınmak gerektiğini belirtmişlerdir.

Sonuç yerine

Rey'in, ilk başta nasslardan bağımsız olarak (ibtidaen) hüküm koymaya uygun olmadığı ve hiç kimse açısından ibtidaen rey yoluyla hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı bütün müslüman alimler tarafından ittifakla kabul edilmektedir. Bu genel kabule göre, Şer'in hükümleri konusunda hak, Allah'a aittir ve Allah'ın hakkı, kesin bilgiyi gerektiren bir şeyle sabit olabilir, rey ise kesin bilgi gerektirmez ve sadece nassın hükmünü, mansus olmayana, yani hükmü doğrudan belirtilmiş olmayana geçirmeye yarar[24]. O halde, rey'in mutlaka önceden verilmiş bir metne (nass) dayalı olması gerekecektir.

Ebu Hanîfe'nin fıkıh perspektifi ile ondan sonra teşekkül eden Hanefîlik arasında fark bulunup bulunmadığı, daha açık söylenirse, Ebu Hanîfe'nin istihsan ile özdeşleşen dinamik reyciliğinin sonraları statikleşip statikleşmediği sorusuna doyurucu bir cevap verme imkanına henüz sahip olunmadığı söylenebilir. Bununla birlikte delliler hiyerarşisine ilişkin sözleri ve hüküm çıkarımında izlediği yönteme dayanılarak Ebu Hanife'nin reyciliğinin mahiyetine ilişkin olarak şu tesbitler yapılabilir.

1)Reyciliğin, sünnet/hadis karşıtlığı olarak anlaşılması doğru değildir. Gelenekçilik ve reycilik zıt kavramlar değildir. Hakikaten Ehli sünnet mensupları, diğer fırkalardan, kendi zamanlarına kadarki geleneği dikkate almakla tebarüz etmişlerdir. Geleneği ve mevcut durumu korumanın siyasi alandaki bir yansıması da, Ehli sünnet düşüncesinde imama karşı ayaklanma anlayışının bulunmayışıdır.

2)Reycilik, anlamın dikkate alınması, sistematik ve mantıki tutarlılığın sağlanması endişesinden kaynaklanır ve naslardan bağımsız serbest düşünce anlamına gelmez. Reycilerin daha çok kendi kendilerine sordukları "Ereyte" (ne dersin, bu konudaki görüşün ne?) sorusu, oluşturdukları fıkıh sisteminin iç tutarlılığını test etme amacına yöneliktir.

Aynı şekilde, 'farazi fıkh'ın daha çok reyciler arasında görülmesi de, sözü edilen tutarlılığın korunması anlayışıyla ilgilidir. Bu bakımdan farazi fıkhın, sonrakilere kolaylık sağlamak için ileride ortaya çıkacak problemleri peşince çözüp hazırlamak veya zihni bir egzersiz olmaktan ziyade, rey ve kıyası bir metod olarak benimseyen grupların, kendi düşünce sistemlerinin iç tutarlılığını gösterme amacına yönelik olduğu rahatlıkla söylenebilir. Farazi fıkhın, Hicaz bölgesinde değil de, Irak çevresinde yaygın olması da bunu göstermektedir.

3) Ebu Hanîfe'nin istihsan dediği şeyin sonraki Hanefî usul eserlerinde tanımlanan istihsan ile aynı olup olmadığı konusu tam olarak açıklık kazanmış değildir. Sonraki Hanefî usul eserlerinden hareket edilecek olursa istihsanın serbest düşünce ile özdeşleştirilmesi doğru olmaz. Genel olarak söylemek gerekirse istihsan, sistematik tutarlılık ve bütünlüğün çeşitli nedenlerle sürdürülemeyerek, göz ardı edilmesi veya ikinci plana itilmesi durumlarını ifade etmektedir. İstihsanın uygulama alanının daha çok ibadet içerikli (taabbudî) konular olması, bu tür konuların iç tutarlılık gözetilmesine pek elverişli olmaması gerekçesiyle açıklanabilir. Bu açıdan bakıldığında istihsan ile akılcılık arasında doğrusal bir bağlantı olmadığı söylenebilir.

4) Ayrıca Hanefîler, şer'î hükümlere yaklaşımda ilkenin talîl değil taabbüd olduğunu savunmuşlardır. Bu durum, geç dönemlerde Hanefî bilginler arasından maslahat teorisini savunan fakih ve usulcülerin çıkmayışını da açıklamaktadır.

---

[23] "İza sahha'l-hadis fe hüve mezhebî". Bu söz kimi yazarlar tarafından Şafii dışındaki diğer müçtehid imamlara da nisbet edilmektedir. Bu nisbet, diğer mezhep imamlarının sisteminde hadisin kaynaklar hiyerarşisindeki yerini ve değerini göstermek açısından doğru olmakla birlikte, fıkıh sisteminin oluşumunda salt sahih hadis metninin ölçü alındığını ifade etmez.

[24] Serahsi, el-Usûl, tah. Ebu'l-Vefa el-Efğanî, Kahire 1372, II, 92

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 19, 2012, s. 45-67

EHL-İ RE'Y FIKIH EKOLÜNÜN TEMSİLCİSİ EBÛ HANÎFE (V. 150/767)

Yrd. Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK*

Fıkhı Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ekti, 'Alkame suladı, İbrâhim en-Neha'î hasat etti, Hammâd öğüttü, Ebû Hanîfe un yaptı, Ebû Yûsuf hamur yaptı, İmâm Muhammed ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar. *(Kefevî, Ketâib, vr. 71)*

Abū Hanīfa (d. 150/767): The Representative of Ahl al-Ra'y

In the age of the establishment of Islamic Law, for understanding and interpretation of religious texts two approaches have emerged. According to the first, rationale and objectives of these texts should be taken into account and should be interpreted in a manner consistent and can be applied. According to another, literal meaning of religious texts should be based rather than the internal consistent. The first is ahl al-Ra'y, the second is the ahl al-Hadīth.

Abū Hanīfa has the most important share of the formation of Islamic methodology of Iraq starting and thriving in Kūfa. Therefore ahl al-Ra'y represented by Abū Hanīfa for both your period and the next time. Ebū Hanîfe is not a person who invented the upstart method within tradition. He grew up in a school that was started by the Sahāba and Tābiīn; and he systematized the understanding of this fiqh. It could be done, because Abū Hanīfa had lived before the Islamic doctrine has not been completed yet.

His direct contribution of fiqh is that he systematized fiqh. His indirect contribution of fiqh is that he transferred fiqh the next in regular and systematic way. Besides all these, the talent of Abū Hanīfa such as the moral virtues, the ability to think from wide angle, the sharp intelligence that has been the occasion the leadership among their peers; and next is the location which is against a model for generations to come. This made him the model for the next generations

Key Words: Abū Hanīfa, ahl al-Ra'y, to systematize of fiqh, to transferred of fiqh, to preference of system.

Giriş

Fıkıh tarihinin kadim dönemi olan tâbiîn ve hemen ardından gelen fıkhî mezheplerin teşekkülü devrelerinde naslara yönelik yaklaşım temelde iki ana bölüme ayrılmıştır. Bunlar ehl-i re'y ve ehl-i hadis kavramlarıyla ifade edilen kişilerin temsil ettiği yaklaşımlardır.

* Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, muratsimsek76@hotmail.com.

Tarihi süreç içerisinde ümmetin bir kısmı tarafından dahi olsa kabul görmüş hiçbir mezhep (bilgi ve hüküm açısından) temel kaynak olarak Kur'an ve sünnetin delil oluşunu reddetmemiştir.[1] Burada temel sorun, bu iki kaynağın yanında akıl, re'y, örf vb. üçüncü bir kaynağın dâhil olup olamayacağı, daha da ötesi bunların Kur'an'a ve özellikle de sünnete alternatif bir hüküm kaynağı olarak ileri sürülmesinin mümkün olup olamayacağı tartışmasıdır. Esasen, İmâm Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (v. 150/767) başta olmak üzere -Mutezile dâhil- İslâm âlimlerinin tamamı ibtidâen hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğu konusunda ittifak halindedir.[2] Bu sebeple ehl-i re'yin, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin, re'yi naslara -özellikle sünnete- alternatif bir hüküm kaynağı olarak kurguladığını söylemek tarihi verilere aykırı bir değerlendirme olur.[3]

Hanefî mezhebinin de önderi olan İmâm Ebû Hanîfe, Kûfe'de ortaya çıkan ve sonradan ehl-i re'y adıyla temayüz eden Irak fıkhının sistemleştirilmesinde büyük paya sahiptir. Dolayısıyla ehl-i re'yin en önemli temsilcisi İmâm-ı Azam Ebû Hanife olmuştur. Bu sebeple sonraki dönemlerde bu ekol Ebû Hanîfe'ye nispetle *Hanefî mezhebi* olarak adlandırılmıştır.

Hicrî ikinci asrın başından dördüncü asrın başlarına kadar devam eden dönem, büyük müctehidlerin yetiştiği, ictihad metotlarının belirginleştiği ve fıkhın tedvin edildiği dönemdir. "Medine – Kûfe ekolleri" veya "Hicâzlılar – Iraklılar" şeklinde kendini gösteren bu fıkhî gruplaşmalar II. hicri asırdan itibaren ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak anılmaya başlanmıştır. Bu fıkhî ekolleşme tarih boyunca devam etmiştir.[4]

Gelenekte neredeyse sahâbe döneminde temayüz etmeye başlayan ve tâbiîn ve sonrasında daha da belirginleşen iki farklı yaklaşımın hangi gerekçelere dayandığı, böyle bir farklılığı doğuran sebeplerin neler olduğu, özellikle de bu farklılığın ne gibi fıkhî/hukukî sonuçlarının ortaya çıktığı son derece önem arz etmektedir. Bu hususların tespit ve değerlendirilmesi bu makalenin sınırlarını aşacağından, burada sadece genel hatlarıyla işaret edilerek geçilecektir. Ehl-i re'yi diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar arasında dinî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen (*ma'kûlü'l-ma'nâ*) hususlar olduğunu kabul etmeleri, illet ve gerekçeleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini savunmaları, bu minvalde hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmaları, naslardaki gayelerin tespit edilmesine önem vererek, dinî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gereğine inanmaları, nasları konularına bölümleme (*tefrî*, *mesâil*) metodunu benimsemeleri ve hukukun pratik yönünü öne

1 Devâlîbî, Muhammed Ma'ruf, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1385/1965, s. 259; Dönmez, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik Ayrılıkları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, s. 12, 262.

2 Mutezile'nin dahi, akla böyle bir yetki vermediği, sadece aklın rolünün ilahi hükümlerin bilinmesinden (*marifetü ahkâmiha bi'l-akl*) ibaret olduğu tespiti için bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 12.

3 Apaydın, H.Yunus, "Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XV/1-2, (s. 143-147), s. 143.

4 Öğüt, Salim, "Ehl-i Hadis", *DİA*, X, 508.

çıkarmaları sayılabilir. Ayrıca yöresel farklılık ile üstatlardaki çeşitliliğin etkisi burada zikredilebilir. Ancak ehl-i re'y ile diğerleri arasındaki farklılık, dinî metinlerin kaynak değeri konusunda değildir. İsimlendirmeden de anlaşıldığı üzere bu ayrım, kaynak değeri kabul edilen nasların (sübut ve delâlet yönünden) yorumlanmasındaki metot farklılığına dayanmaktadır. Zaten bir anlamda re'y, dinî metinleri metodik bilgiye dayalı anlama çabasıdır. Bu tespitlere, ilgili referanslarıyla birlikte aşağıda değinilecektir.

Ebû Hanîfe'nin ehl-i re'y içerisindeki konumunu tespit edebilmek için, öncelikle bu iki yaklaşımın tarihi süreçte kimler tarafından geliştirilip sürdürüldüğü ile ilgili bilgilere müracaat etmek uygun olur.

Fıkıh ve ilim tarihçileri bu iki yaklaşımdan neyin kastedildiği; imâmlar ile mezheplerin iki ekolden hangisine girdiği konusunda farklı tasnifler yapmışlardır. Mesela İbn Kuteybe (v. 276/889) tüm fıkıh mezheplerini ehl-i re'y, sadece hadisçileri ehli hadis saymaktadır. Diğer taraftan Makdisî'nin tekdüzelik içermeyen farklı yaklaşımları mevcuttur.[5] Bu konuda genel kabul gören ayrım ise Şehristânî ile İbn Haldûn'un tasnifleridir. Buna göre İmâm Mâlik (v. 179/795), İmâm Şâfiî (v. 204/820) ve İmâm Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ehl-i hadîs, İmâm Ebû Hanîfe ve arkadaşları ise ehl-i re'ydir.[6]

Şehristânî (v. 548/1153), re'y ve hadis taraftarlığını şu şekilde tasnif eder:

"Ümmetin imâmlarından müctehid olanlar iki grupla sınırlıdır, üçüncü bir grup yoktur. Bunlar Ashâb-ı hadîs ve ashâb-ı re'ydir.

Hadis taraftarları (*ashâbü'l-hadîs*) Hicâzlılar'dır. Onlar da Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd b. Ali b. Muhammed el-Isfahânî (v. 297/910) ve onların ashabıdır. Bunlara ashâb-ı hadîs denmesinin sebebi, temel hedeflerinin, hadisleri tahsil etmek, haberleri nakletmek ve hükümleri naslara dayandırmak olmasıdır. Onlar bir haber veya eser bulduklarında açık veya gizli kıyasa başvurmazlar…

Re'y taraftarlarına (*ashâb-ı re'y)* gelince onlar Iraklılardır ve Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in ashabıdır… Onlara re'y ashabı denmesinin nedeni, çoğunlukla hedeflerinin kıyas yöntemini kullanmak, ahkâmdan elde edilen manaları tahsil etmek ve de yeni meydana gelen olayları bunlara dayandırmak olmasıdır. Muhtemelen açık kıyası ara sıra âhad haberlere takdim etmişlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe

---

5 Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (thk.: M. J. De Goeje) Leiden: E. J. Bril, 1906, s. 37-42. Makdisî'nin bu kavramların değişken bir anlama sahip olduğunu ima eden yaklaşımı, bize iki şeyi ifade etmektedir: Birincisi hicri dördüncü yüzyıla gelindiğinde bu kavramlardaki anlam değişmesi ve kayması, diğeri ise hadis ve re'y taraftarlığının bu dönemde sabit ve kesin bir referansının olmadığıdır (bk. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004, s. 66).

6 Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, I-II, (tahk. Muhammed Seyyid Keylânî), Beyrut 1404, I, 206-207; Hacvî, Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Se'âlibî el-Fâsî (v. 1956), *el-Fikru's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Rabat 1345, II, 94-95; Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri*, (çev. Cihad Tunç), Ankara 1982, s. 3-5; Hasan Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş* (çev. Muharrem Tan), İstanbul 1994, s. 223-224; Apaydın, "Ebû Hanîfe", *İAD*, XV/1-2, s. 143; Kılıçer, M. Esat, "Ehl-i Re'y", *DİA*, (X, 520-524), X, 523.

şöyle demiştir: '*Biz bilmekteyiz ki bu bir re'ydir. Yapabildiğimiz en iyi re'y budur. Bundan başkasına gücü yetenin de re'yde bulunma hakkı vardır. Bizim de ulaştığımız re'yi alma hakkımız vardır.*'"[7]

İbn Haldûn (v. 808/1406) ise bu ayrımı benimsemekle birlikte Zâhirîleri de ayrı bir ekol olarak kabul etmektedir. O, *Mukaddime*'sinde bunu şöyle ifade etmektedir:

"Fıkıh iki ana kola ayrıldı: Birincisi, Iraklıların metodu olan re'y ve kıyas ehlinin yoludur. Diğeri ise Hicâzlıların metodu olan hadis ehlinin yoludur. Iraklılar arasında (Hicâz'a nazaran) hadis daha az nakledildiği için, onlar kıyasa ağırlık vermişler ve bu işte büyük bir maharet kazanmışlardır. Bu yüzden onlara "ehl-i re'y" denmiştir. Bu metotta şahsı ve arkadaşları üzerinde mezhebin karar kıldığı kişi, aynı zamanda bu ekolün öncüsü olan Ebû Hanîfe'dir. Hicâzlıların imâmı ise İmâm Mâlik b. Enes ve Şâfiî'dir. Bir süre sonra âlimlerden bir grup kıyası kabul etmeyip reddetti. Bunlar da Zâhirilerdir…"[8]

Yukarıdaki tasnifler nasları anlamada iki alternatif yaklaşımın varlığını göstermektedir. Bununla birlikte, İbn Haldûn'un izahında olduğu gibi yaklaşımları sadece coğrafi bölgelere göre tasnif etmek ayrımı hakkıyla yansıtmamaktadır.[9] Nitekim II. hicri asırda Irak'ta, Şu'be b. Haccâc (v. 160/776) ve A'meş (v. 148/765) gibi büyük muhaddislerden, Medine'de Rabî'atü'r-Re'y gibi bir fakihten söz etmek mümkündür.[10] İbn 'Abdilber (v.463/1071), hicri I. ve II. asırda Kûfeliler'in yanı sıra Medine, Basra, Mekke, Yemen, Dımaşk ve Bağdat gibi ilim merkezlerinin önde gelen fakih ve âlimlerinin nass bulamadıkları zaman re'y ile ictihad edip fetva verdiklerini söylemektedir.[11]

Modern dönemde bu kavramlar üzerinde değerlendirmelerde bulunanlardan biri I. Goldziher (ö. 1921) olmuştur. O, batıda kendisinden önce yapılan çalışmaların, bu konuda yeni şeyler yazmayı gereksiz kılacak kadar detay içerdiğini söylemektedir. Bu ifade, müsteşriklerin bu konuya olan ilgisini göstermesi bakımından manidardır.

Goldziher, Zâhirîleri ehl-i re'yin alternatifi olarak konumlandırdığı çalışmasında bu ayrışmaya şöyle değinmektedir:

"İslâm fıkıh ilminin en eski tarihindeki bu iki ayrılığın ilk safhaları V. Kremer ve Sachau tarafından öyle mufassal şekilde ele alınmıştır ki, İslâm'ın gelişme tarihinin bu bölümüne yeni görüşler getirmeyi istemek boşuna girişilmiş bir teşeb-

---

7 Şehristânî, *el-Milel*, I, 206-207.
وقد قال أبو حنيفة : علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى ولنا ما رأينا.

8 İbn Haldûn, Abdurrahman b.Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn I-II,* Beyrut 1984, I,446 (ayrıca bk. *Mukaddime*, (çev. Halil Kendir), Ankara 2004, II, 624).

9 Ehl-i Re'y ile ehl-i hadîs arasındaki yaklaşım farklılıklarının sebep ve sonuçları hakkında bir görüş için bk. İdris Cum'a Dirâr Beşîr, *er-Re'y ve eseruhû fi'l-fıkhi'l-İslâmî fî 'usûri mâ kable kıyâmi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kahire, ts., s. 517-535.

10 Bedir, *age.*, s. 63-64.

11 İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fadlih* I-II, *Dâru İbn Hazm*, 1424/2003, II, 131-132; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 522.

büs olacaktır. Sonuncu âlimin verdiği malumata göre, Ehlu'l-hadis ve Ehlu'r-re'y şeklindeki bu iki tesmiyenin, gerçekten de İslâm hukukuyla meşgul fakihlerin görüşleriyle alakalı olduğundan şüphe edilmez. Yani birinciler rivayete dayanan kaynakların tetkikiyle meşguldür, ötekiler ise hukukun amelî icraatıyla. Müteakiben bu iki tabir hukukî istidlal usûlleri arasındaki zıddiyeti belirtti; öyle bir zıddiyet ki, biz onu daha II. asırda pek sık şekilde tezahür ediyor görebiliyoruz."[12]

Hem Goldziher hem de İslâm hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan J. Schacht (ö. 1969), ehl-i re'y kavramının sonradan olumsuz bir anlam kazandığını söylemişlerdir.[13]

Özetle ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrışmasına ilişkin sınıflandırmalarda birçok farklılık bulunmasına rağmen bütün tasniflerde ortak olan nokta, Ebû Hanîfe ve ashabının ehl-i re'y mensubu olmasıdır.

Bütün bunlarla birlikte re'ye sahâbe ve tâbiîn döneminde yüklenen olumlu anlam[14] dikkate alındığında Ebû Hanîfe'nin sonraki dönemler için ehl-i re'yin temsilcisi olarak görülmesinde, iyi (*memdûh*) ile kötü (*mezmûm*) re'y arasındaki dengeyi, yani naslarla re'y arasındaki ilişkiyi en tutarlı şekilde kuran kişi olması etkili olmuş olmalıdır. Yine hadis fıkhının re'ye mesafeli duruşu sebebiyle çözüm üretmede yetersiz kaldığı Irak'ta, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin temsil ettiği re'y fıkhı, nasları makul bir yorumla geliştirip, dinî metinlerin re'yle ilişkisini dengeli bir şekilde kurması yanında serbest re'y hareketini muhafazakâr bir çizgiye çekmesi sebebiyle döneminde ilgi odağı olmuştur.[15]

Yukarıda bahsedildiği üzere iki yaklaşımın ne tür farklılıklar içerdiğini ehl-i re'y bakışıyla tahlil eden bir rivayet şöyledir: Büyük Hanefî fakih ve usûlcüsü Fahrülislâm el-Pezdevî (v. 482/1089), kardeşi Ebü'l-Yüsr'ün (v. 493/1100) yönlendirmesiyle İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085) ile Buhâra'da bir ilmi münazarada bulunmuştur. Görüşme sonunda Cüveynî, Pezdevî'ye cevap veremez hale gelmiş ve münazaranın ardından şunları söylemiş: "Nasların manaları (*el-me'âni/illet ve maksatları*) Ebû Hanîfe'nin ashabına kolay elde edilir olmuştur. Ancak onların hadisle mümareseleri yoktur." Bu haber kendisine ulaşan Fahrülislâm Pezdevî ise bu değerlendirmeyi reddetmiş ve şöyle demiştir: "Hanefîler hem hadis hem de mana ashabıdırlar. Âlimler hem geneliyle hem detayıyla nasları yorumlama görevini (*el-me'âni*) onlara bırakmışlardır. Bu işi, icmali olarak onlara tevdi ettiklerinin göstergesi onları *ashâb-ı re'y* diye isimlendirmeleridir. Bu isimlendirmenin sebebi ise, üstatlarımızın helal ve haram bilgilerinin sağlam olması, hüküm bina etmek üzere nasları yorumlayabilmeleri, dinî metinler konusunda dikkatli bir bakışa sahip olmaları ve nasları konularına bölümlemeleridir (*tefrî'*). İmâmlarımız

12 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 3.

13 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 9-10; Özellikle Schacht'ın bu ayrımı yapay bulduğu, ehl-i re'ye karşı olumsuz tavrın, sonraki dönemlerde hadisçilerin Ebû Hanîfe ve izleyenlerine karşı karalama amacıyla kullanmalarıyla ilişkilendirdiği bilgisi için bk. Bedir, *age.*, s. 71.

14 Goldziher, *Zâhirîler*, s. 6-11.

15 Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, (XVI, 1-21), XVI, 2.

zamanında yaşayan âlimlerin hepsi bu konularda aciz kalmışlar, bu sebeple kendilerini hadis ehline nispet etmişler, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarını ise re'ye nispet etmişlerdir."[16]

Özetle ehl-i re'y, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem verenleri; *ehl-i hadîs* ise nasların zahirine itibar edip, bunların iç tutarlılığına fazla önem vermeyenleri ifade etmektedir.[17]

Hiç şüphesiz Kûfe'de sahâbe devrinde başlayıp tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde gelişen Irak fıkhının daha sonraları Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin birçok sebebi bulunmaktadır.

I – Mevcut Bir Geleneğe Dayanması ve Mezhepler Sistemleşmesini Tamamlamadan Önce Yaşaması

Ehl-i re'y ekolünün oluşumunda en temel etkilerden biri ekolün dayanağı durumundaki Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'un nasların illetlerinin araştırıp yorumlayan ve re'y ile hüküm veren tavırlarıdır.[18] Bu tavrın Hz. Ömer'in emriyle kurulan ilk İslâm şehirlerinden Kûfe'de geliştiği ve ardından Irak bölgesine yayıldığı görülmektedir.

İslâm fetihleriyle birlikte tesis edilen şehirlerden biri olan Kûfe, 17/638 yılında Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından kuruldu. Ebû Hanîfe döneminde nüfusu 300.000 ila 350.000 arası bir sayıya ulaşan Kûfe, farklı kültür ve medeniyetlerle yakın temas içinde olan Arap, mevâlî, zimmî gibi birçok sosyal grubun bulunduğu, farklı siyasi ve fikrî hareketlerin yoğun olduğu bir merkez haline geldi.[19]

Kûfe'nin, ilim ve kültür merkezi hüviyeti kazanmasında, Abdullah b. Mes'ûd başta olmak üzere Sa'd b. Ebî Vakkâs, Huzeyfe b. Yemân, 'Ammâr b. Yâsir, Selmân-ı Fârisî ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi seçkin sahâbîler ile döneminde Kûfe'yi hilâfet merkezi yapan Hz. Ali'nin büyük payları vardır. Ayrıca Hz. Ömer'in Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'ye gönderirken "kendisine ihtiyacım olduğu halde Abdullah'ı size göndererek sizi kendime tercih ettim" sözü ile İbn Mes'ûd'un "herkes bir tarafa giderken Ömer başka bir yöne doğru gitse ben Ömer'in gittiği yöne giderim" ifadesi iki sahâbi arasındaki fikrî yakınlığa işaret etmektedir. Ayrıca döneminde ehl-i re'yin temsilcisi İbrâhim en-Neha'î (v. 96/714) de Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd arasındaki metot ve görüş birliğine dikkat çekmiş bu iki sahâbînin çok az konuda farklı düşündüklerini ifade etmiştir. Bütün bunlar, Hz. Ömer'in fıkhî düşüncesinin İbn Mes'ûd vasıtasıyla Kûfe'nin, neticede ehl-i re'yin ilmî gelişiminde rolü olduğunu göstermektedir.[20]

---

16 Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrislâm el-Pezdevî* (thk.: Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV, I, 29.

17 Apaydın, H.Yunus, "Kıyas", *DİA*, İstanbul 1997, (XXV 529-539), XXV, 530.

18 Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 522.

19 Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21, 95,-171; Furat, Ahmet Hamdi, *Kûfe Ekolü*, İstanbul 2009, s. 22; Avcı, Casim, "Kûfe", *DİA*, (XXVI, 339-342), XXVI, 339-340; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 522.

20 İdris Cum'a Dirâr Beşîr, *er*-Re'y, s. 506-507; Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 520-521; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi",

Tâbiîn döneminde Kûfe'de re'y metodunu benimseyen fakihler ise, İbrâhim en-Neha'î, Alkame b. Kays (v. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (v. 63/683), Amr b. Şurahbîl (v. 63/683), Abîde es-Selmânî (v. 72/691), Şureyh b. Hâris (v. 80/699), Süleymân b. Rabî'a, Hâris el-A'ver (v. 95/714) başta olmak üzere kırka yakın kişiden oluşmaktadır.[21] Hiç şüphesiz bu fakihlerin ilmi katkılarıyla Kûfe'de, canlı bir ilim ve re'y faaliyeti ortaya çıkmıştır. Tâbiîn fakihleri tarafından geliştirilen Irak fıkhı, II. hicri asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemleştirilmiştir.[22]

Ebû Hanîfe, Müslümanlar arasında kökleri mevcut bir geleneğin temsilcisidir. Onun fıkhı, tamamen kendisinin icat ettiği metotlar ve esaslar olmayıp, gerçekte fıkhın gelişim halkalarından bir halkadır. Nitekim onun selefleri olan sahâbe ve tabiîne ait görüşlere karşı yaklaşımı konusundaki bilgiler de bunu göstermektedir:

Sahâbenin görüş ve fetvalarının alınması (taklidi) konusunda Ebû Hanîfe'den üç rivayet gelmiştir:[23]

Birinci rivayet: "Hz. Peygamber'in '*Benden sonrakilerden Ebû Bekir ve Ömer'e uyun*' sözüne dayalı olarak sahâbeden kadı ve müftü olanları taklit ederim. Çünkü Ebû Bekir ve Ömer'de kadılık ve müftülük özellikleri toplanmıştır. Yine onlar mesabesinde olan Osman, Ali, üç Abdullah (Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Ömer),[24] Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel ve onların vasıflarında olan diğerlerini de taklit ederim. Onların hilafına re'y belirtmeyi caiz görmem. Ancak bir grup sahâbe bunların dışındadır. Ebû Umâme, Sehl b. Sa'd es-Sâ'idî, Ebû Humeyd es-Sâ'idî, el-Berâ' b. 'Âzib ve diğer bazı kişiler bunlardandır."

İkinci rivayet: "Üç kişi hariç, bütün sahâbeyi taklit ederim ve onların hilafına re'y belirtmeyi caiz görmem. O üç kişi, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve Semura b. Cündüb'dür." Bunun sebebi sorulunca şöyle cevap vermiştir: "Enes'e gelince, bana ulaştığına göre ahir ömründe aklı karışmıştır. O, (tâbii olan) 'Alkame'den fetva sorardı. Hâlbuki ben Alkame'yi taklit etmem, nasıl olur da Alkame'den fetva soranı taklit ederim. Ebû Hüreyre ise manasını düşünmeden ve nâsih-mensûhunu bilmeden kendine ulaşan ve işittiği her şeyi rivayet ederdi. Semura b. Cündüb'e gelince, ondan bana, beni üzen bir haber ulaşmıştır. Bana ulaştığına göre o, *hamr* (şarap) dışındaki sarhoş edici içecekler konusunda geniş davranıyordu. Bu gibi sahâbeleri fetvalarında taklit etmem."

Üçüncü rivayet: "Sahâbîden (her birinin) bana ulaşan fetvasını taklit ederim ve ona muhalefet etmeyi caiz görmem. Yani "tüm sahâbeyi taklit ederim". Mezhepte zahir rivayet budur. Böyledir, çünkü bu durumda üç ihtimal vardır: Onlar bu görüşü, ya rastgele, ya sema/rivayet yoluyla ya da kendi ictihadlarıyla söylemişlerdir. Onların bunu rastgele söyledikleri düşünülmez. Şayet sema/rivayet yoluyla

---

DİA, XVI, 1; Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 340.

21 Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521; Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 342.

22 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

23 Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddin Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze (v.536/1141), *Kitâbü Şerhi Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf I-IV*, (thk.: Muhyi Hilâl Serhan), Bağdat 1977/1397, I/183-186

24 Hanefîlere göre "üç Abdullah" zikredilenlerdir (bk. Küçük, Râşid, "Abâdile", *DİA*, I, 7).

söylemişlerse her birinde ona uymak gerekir. Eğer ictihad ederek söylemişlerse, onların ictihadı diğer kimselerin ictihadından evladır. Çünkü onlar başkalarının olamayacağı şekilde doğruya muvafık olmaya layıktırlar.

Ebû Hanîfe'ye atfedilen bu görüşlerin ayrıntısıyla tetkik edilme ihtiyacı açık olmakla birlikte, alıntı yapılan eserin mütekaddim döneme ait bir eser (Hassâf (v. 261/875), *Edebü'l-kâdî*) olduğu da dikkatten uzak tutulmamalıdır. Burada sadece mezhebin konuyla ilgili görüşünü yansıtan bir alıntının zikriyle iktifa edilecektir. Bu konuda mezhebin kabul gören kanaatlerinden biri Pezdevî'nin *Usûl*'ünde şu şekilde geçmektedir:[25]

"Sahâbeden fıkıh ve ictihadlarıyla şöhret bulmuş olanlar: Bunlar, başta dört halife (Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali), Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Mu'âz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Hz. Âişe olmak üzere fıkhî ve nazarî düşünce sahibi diğer sahâbîlerdir. Bunların rivayetleri kıyasa muvafakat etsin veya muhalefet etsin hüccettir. Eğer kıyasa muvafık düşerse onu teyit eder, şayet muhalif düşerse rivayetler esas alınır ve kıyas terkedilir.

Ancak Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik (r.ah) gibi fıkıhla meşhur olmayıp, adalet ve zapt yönünden sağlamlıklarıyla bilinen sahâbenin rivayetlerine gelince, kıyasa muvafık olurlarsa bunlarla amel edilir, şayet kıyasa muhalif olurlarsa bu muhalefet sadece zaruret durumunda ve re'y kapısının kapanmasına yol açtıklarında terkedilir. Bunun izahı şöyledir: Hz. Peygamber'in sözünü zapt etmek son derece önemli bir iştir. Onların da mana yoluyla rivayette bulundukları meşhurdur. Râvînin hadisin manasını kavraması kusurlu olunca naklinde manalardan bir şeyi kaçırıp kaçırmadığından emin olunamaz. Dolayısıyla kıyasta bulunmayan ilave bir şüphe bu habere dâhil olur. Bu gibi durumlarda ihtiyatla davranılır. Bu sözümüzle mukabele esnasında râvînin hadisin fıkhında hata etmesini kastetmekteyiz. Değilse -maazallah- hadisi küçük görme gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim İmâm Muhammed (v. 189/805) birçok yerde, Ebû Hanîfe'nin, Enes b. Mâlik'in görüşüyle (*mezheb*) delil getirip onu taklit ettiğini nakletmiştir.

Ebû Hüreyre hakkında ne olduğunu zannediyorsun. Ashabımıza göre bu gibi durumlarda mezhepte esas olan, bu ve emsalinin hadislerinin reddedilmemesidir. Ancak re'y ve kıyas kapısı kapanırsa reddedilir. Çünkü böyle bir durumda o hadis, kitabı ve meşhur sünneti neshedici ve icmaya muarız bir duruma gelmiş olur. Örneğin Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği '*musarrât* hadisi' böyledir…"

Tâbiîn âlimlerini taklit konusunda ise Ebû Hanîfe'den iki rivayet gelmiştir:[26]

Bir rivayete göre o şöyle demiştir: "Ben onları taklit etmem. Onlar ictihad eden ilim adamlarıdır; bizler de ictihad eden ilim adamlarıyız." Mezhepte fetvaya esas olan (*zâhir*) görüş budur.

---

25 Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-'Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr I-IV* ile birlikte, thk. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, II, 550-556.

26 Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, I, 186-188.

Nevâdir'de zikredilen ikinci rivayete göre ise Ebû Hanîfe şöyle demiştir:

"Tâbiîn imâmlarından olup sahâbe zamanında fetva veren ve fetva konusunda onlarla yarışan ve ictihad etmelerine müsaade edilen Şureyh, el-Hasan, Mesrûk b. el-Ecda' ve Alkame gibi kişilere gelince ben onları taklit ederim. Çünkü onlar, sahâbe devrinde fetva verme derecesine ulaşıp kendilerine ictihad etme ruhsatı verilince, görüşleri sahâbenin görüşleri gibi olmuştur."

Zâhiru'r-rivâye'de geçen görüşle ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin niçin tâbiînin görüşlerini kitaplarında zikrettiği sorusuna şöyle cevap verilmiştir: İmâm bunları, delil getirmek için zikretmemiş, bilakis, görüşünde başına buyruk davranmadığını, aksine başkalarının da ondan önce bunu söylediğini ve bu görüşü ilk defa dile getirenin kendisi olmadığını, kendinden öncekilerin yolunu takip ederek söylediğini beyan etmek için bunu yapmıştır.[27]

Bu rivayetler göstermektedir ki Ebû Hanîfe, sahâbe rivayet ve fetvalarına karşı kayıtsız kalmamış, mutlaka sahâbenin görüşünü almış, ancak, içlerinden kendi ictihad metoduna uygun gördüğü sahâbenin görüşünü tercih etmiştir. Tabiîn fakihlerine gelince onlar gibi kendisinin de ictihadda bulunacağını açıkça ifade etmekle birlikte, yine de ders aldığı hocaları ve bağlı olduğu ekol çerçevesinde kalmak suretiyle sistemini kurmuştur.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli noktalardan biri, Ebû Hanîfe'nin, mezhepler sistemleşmelerini tamamlamadan önce yaşamış olmasıdır. Ekmelüddin el-Bâbertî (v. 786/1384), Ebû Hanîfe'nin mezhebini tercih etmenin gerekçelerini ve fert, toplum ve yönetime sağladığı kolaylıkları ele aldığı risalesinde gayet isabetli bir şekilde, ilk olarak bu konuyu tartışmaya açmış ve şöyle demiştir:

"Bil ki bütün âlimlere göre, İslâm ümmeti bir meselede iki gruba ayrılıp bu konudaki köklü ayrılıkları karar kıldıktan sonra artık hiçbir kimseye üçüncü bir görüş ihdas etmek caiz olmaz. Ancak bu, meselenin karar kılışından önce olursa ittifakla caizdir. Ebû Hanîfe de mezheplerin karar kılmasından önce ictihadını işletmiş; bu ictihadı tam yerine tesadüf etmiş ve dolayısıyla hiçbir ihtilafa mahal kalmaksızın caiz olmuştur. Artık bundan sonra kim ictihada yeltenirse, mezhepler sistemleşip karar kıldıktan sonra ictihad ediyor demektir ki âlimlerin çoğuna göre caiz değildir. Hâsılı, ihtilafsız caiz olanı almak, ihtilaflı olanı almaktan üstündür. Buna karşı çıkan ise sabit fikirlidir."[28]

Bâbertî'nin bu cümlelerindeki kastını şu şekilde anlamak mümkündür. Onun 'ictihad' olarak ifade ettiği şey, bir sistem tercihi ya da H. Yunus Apaydın'ın ifadesiyle "ihtiyâr"[29] olarak okunduğu takdirde mesele net bir şekilde ortaya çıkmış

---

27 Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, I, 188.

28 Bâbertî, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed (v.786/1384), *en-Nüketü'z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe* (thk.: Bülle el-Hasan Ömer), Riyad 1418/1997, s. 36.

29 Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN'a göre "ihtiyar" kavramı ilk dönem klasik eserlerde yer almaktadır ve muahhar dönem kullanımlarda "mutlak ictihad/müctehid" veya "ictihad kapısı" olarak nitelenen kelimelerin aslıdır. O, bu görüşünü, kavramın ilk dönemlerdeki anlamını yansıtan "artık falandan sonra *ihtiyâr* yoktur", ya da "şu asırdan sonra *ihtiyâr* yoktur" gibi kullanımlara dayandırmaktadır (Haziran 2011 İslam Hukukçuları Toplantısı, Erzurum,

olacaktır. Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde temsil ettiği Irak fıkhının mezhep ve 'ekol sistematiği'ni[30] gerçekleştiren kişidir. Şayet mezhebin sistemleşmesinden sonra gelseydi, yine mutlaka sisteme yön verici bir katkısı olacağı tahmin edilebilmekle birlikte, yeni bir mezhep (*ihtiyâr*) ortaya koyması çok uzak bir ihtimal olurdu. Burada sistemleştirmeden kasıt yukarıda ifade edildiği gibi hiç var olmayan bir şeyi icat etmek olmayıp, var olan bir yaklaşım tarzını tutarlı ve dengeli bir şekilde düzenleme olmalıdır.

Netice, sahâbe ve tâbiîn döneminde başlayan Kur'an ve sünnete dayalı dinî bilginin re'y ve ictihadla zenginleştirilmesi gayreti, hicri II. asrın ortalarında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla sistemleşip ekolleşmiştir.[31] Burada en büyük pay ise hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'ye aittir.

II – Re'y Fıkhını Sistemleştirmesi

Ebû Hanîfe, bağlı bulunduğu Irak fıkhını sistemleştiren fakih olduğu için, ehl-i re'yin en önemli temsilcisi ve ekolün sonradan mezhep haline gelen devamının kendine nispet edildiği kurucu fakihi oldu.

Kendi döneminde Ebû Hanîfe'nin en mümeyyiz vasfı fıkhı sistemli bir şekilde hayatın tüm alanlarını kapsayacak tarzda bölümlere ayırması, re'yi yerinde kullanması ve kıyas ve istihsânı maharetle işletmesiydi. O, ehl-i re'y ekolü içesinde fıkhı kıyas temeline bağlı olarak sistemleştiren en önemli kişiydi. Kevserî'nin de dediği gibi, Ebû Hanîfe ve ekolünün ehl-i re'yi temsil etmesinin sebeplerinden biri, başta kendisi olmak üzere bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine nazaran daha sık kullanmış olmalarıydı.[32]

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fıkhî mesâilin sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülür.[33] Ebû Hanîfe, fıkıh ilmini bugün bulunduğu bap ve fasıl tertibine koyan fakihtir. Rivayete göre ferâiz ve şurût ilmini de ortaya koyan o olmuştur.[34] Saymerî'nin (v. 436/1045) nakline göre Ebû Süleyman el-Cûzecânî (v. 211/827) şöyle demiştir: "Basra kadısı Muhammed b. Abdullah 'Biz şürût ilminde Kûfelilerden daha iyiyiz' dedi. Ben de ona şöyle cevap verdim: 'Âlimlere karşı insaflı olmak en güzelidir. Bu ilmi Ebû Hanîfe koydu, siz bir kısım ilaveler yapıp, bir kısım şeyleri de çıkardınız, bir de lafızları güzel kullandınız. Ebû Hanîfe'den önceki şürûtunuz ile Kûfelilerin

Sözlü Müzakere-Söyleşi).

30 'Ekol sistematiği' terimi için bk. Apaydın, H. Yunus, "Fıkıh Usulünün Temel Kabulleri ve Tarihselcilik", (s.323-364), *Dinî Hükümlerin Kaymağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı 18-19 Aralık 2009*, *İSAM*, İstanbul 2010, s. 339-340.

31 Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA*, X, 521.

32 Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1952), *Fıkhu ehli'l-'Irâk ve hadîsühum* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 18.

33 Saymerî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Ali b. Muhammed (v. 436/1045), Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih, Beyrut 1405/1985, s. 2, 107; Hamidullah, Muhammed, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, İstanbul 2005, s. 48. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3.

34 İbn Hacer el-Heytemî, *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), İstanbul 2010, s. 116.

şürûtunu haydi getirin (mukayese edelim)'. O anda susup kaldı ve 'hakkı kabul etmek evladır' dedi."[35]

İslâm devletler hukuku (*siyer*) hakkında ilk defa telifte bulunanın Ebû Hanîfe olduğu menakıp eserlerinde rivayet edilmektedir.[36]

Bâbertî, Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünün teorik (aklî) gerekçelerini sayarken fıkıh ilmini tedvindeki önceliği ve ihtisası ile onu müşahhas hale getirmesini zikreder. Onun fıkhi meseleleri tasvir edip, onlara cevaplar verdiğini, onların sebep ve gerekçelerini (*illetler*) açıklayıp, bunlar üzerine fıkhı bina ettiğini söyler. Şu rivayet de onun bu özelliğini açıkça ifade etmektedir: Şâfiî fakihi İbn Süreyc'e (v. 306/918) [veya Müzenî'ye (v. 264/878)], bir kişinin Ebû Hanîfe aleyhinde konuştuğu bilgisi ulaşınca onu çağırdı ve şöyle dedi: "Ey filan! Ümmetin, ilmin dörtte üçünün ona verildiğini kabul edip de onun, ilmin dörtte birinin diğer insanlara verildiğini kabul etmediği kişi hakkında mı konuşuyorsun? Adam, "bu nasıl olur?" dedi. O da: İlim iki kısımdır; soru ve cevap. O (Ebû Hanîfe) meseleleri koydu/sistemleştirdi böylece ona ilmin yarısı verildi, sonra bunların cevaplarını verdi, bu yarımda da insanlar ona muvafık oldular; böylece diğer dörtte bir de ona verilmiş oldu (dolayısıyla insanlar fıkıh ilminin dörtte üçünü ondan aldılar). Kalan dörtte bir de ise insanlar ona muhalefet ettiler. O, bunu kabul etmedi. Neticede bu dörtte birlik kısım insanlar ile onun arasında tartışmalı olarak kaldı.[37]

Nitekim İmâm Şâfiî'nin "İnsanlar fıkıhta Ebû Hanîfe'nin 'ıyâlidir"[38] sözünün de fıkhın sistemleştirilmesi ve bölümlenmesini (*tebvîb*) ifade etme ihtimali büyüktür.[39]

Ebû Hanîfe'nin gerçekleştirdiği bu kapsamlı fıkıh tasnifini, kendi talebeleri başta olmak üzere Irak fıkhını takip eden tüm fukahâ, İmâm Mâlik,[40] bütün diğer bölge fakihleri, hatta hadisçiler (burada tasnif dönemi ve *ale'l-ebvâb* taksim kastedilmekte) benimsemiştir.[41]

Hanefî mezhebinin önemli ilkelerinden biri olan istihsânı da ilk defa sistemli şekilde kullananın Ebû Hanîfe olma ihtimali de göz ardı edilmemelidir.[42] Bu, kesin olarak ispatlanamıyorsa da, onun, fıkhî meseleleri çözümlerken istihsân metodunu büyük bir ustalıkla kullandığı ve bu konuda kimsenin onunla boy ölçüşemediği bilinmektedir.[43]

---

35 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 88.

36 Bk. Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 34, 141.

37 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 30. Bâbertî, *en-Nüket,* s. 32-33, 70.

38 Saymerî bu sözü İmâm Şâfiî'den "insanlar kıyas ve istihsânda Ebû Hanîfe'nin ıyalidir" şeklinde nakletmektedir (Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 26).

39 Bâbertî, *en-Nüket*, s. 34.

40 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 116 (Heytemî, İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı kitabındaki tertibinde Ebû Hanîfe'ye tabi olduğunu söylemektedir.

41 Gâvecî, Vehbi Süleyman, *Ebû Hanife en-Numan İmâmü'l-eimmeti'l-fukahâ'*, Dimaşk 1420/1999, s. 142-143.

42 Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (çev. Haluk Songur), İstanbul 1999, s. 174; Hasan Hanefi, *Giriş*, s. 226.

43 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 17. Teknik anlamda istihsân kullanımının Ebû Hanîfe ile başladığı tespiti ve ilgili tartışma için bk. Önder, Muharrem, "İstihsan Kavramının Ortaya Çıkışı", *İHAD*, sy. 7, Nisan 2006, (s. 181-

Nitekim talebesi İmâm Muhammed bunu şu şekilde ifade etmiştir: "Ashabı, kıyaslarını onunla tartışıyorlardı. Ancak o, "ben istihsân yapıyorum" deyince ona bu konuda hiç kimse erişemezdi. Kıyas mümkün oldukça kıyas yapar, bunu çirkin görmezdi, ancak kıyas uygun düşmeyince istihsân yapardı ve bu konuda insanların muamelelerini gözetirdi."[44]

Ebû Hanîfe'nin, mezhebin usul ve esaslarını tek başına belirleyip, onları öğrencilerine dikte eden bir hoca konumunda olmadığı, fıkhî meseleleri çeşitli sahalarda yetişkin ilim erbabından oluşan ictihad şûrâsında serbestçe tartıştığı[45] bilinmektedir. Ancak bu durumun, başkanı olduğu meclisindeki ve daha sonraki süreçte gelişen mezhep usul ve metodolojisindeki otoritesini gölgelediği zannedilmemelidir. Belki de ekolün kendi ismiyle yaygınlaşmasındaki en önemli sebeplerden biri, Ebû Hanîfe'nin kendisini doğrudan en-Neha'î (v. 96/714) veya Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738) gibi tek bir hocasına nispet etmezken, hem yakın talebelerinin (ashab) hem de düşüncesini benimseyen binlerce öğrencisinin kendilerini Ebû Hanîfe'nin fıkhî anlayışına bağlı olarak ifade etmeleridir.[46] Mezhebin *zâhiru'r-rivâye* kitaplarındaki Ebû Hanîfe'ye atıflar ile mesela Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı eserinde olduğu gibi müstakil eserler ile mezhebin temel kitaplarında bu durumu gözlemlemek mümkündür.

Ebû Hanîfe ve başkanlığında teşekkül eden fıkıh akademisi, Irak fıkhı çerçevesinde elde ettikleri metot ve yaklaşımları kullanmak suretiyle Kur'ân ve hadis bilgisi ile re'y ve ictihad yöntemini dikkatlice incelemişlerdir. Bunun neticesi olarak fıkhı, hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmişlerdir. Ayrıca fıkhı, hem birey, hem toplum hem de yönetim için ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmuştur. Ebû Hanîfe, yetiştiği çevre ve aldığı eğitim itibariyle Irak fıkhını yakından tanıma ve kavrama imkânı bulmuştu. Onun buradaki en büyük rolü, önceki nesillerden devraldığı bu zengin mirası yeniden değerlendirip sistemleştirmesi ve o gün için hayatın bütün yönlerine cevap verebilecek bir bütünlüğe kavuşturmasıdır.[47]

Kendinden önceki fakihler için olduğu gibi, Ebû Hanîfe için de re'yin, naslardan bağımsız bir şekilde hüküm koymak değil, mutlaka önceden konulmuş nassa (ya da o konulmuş metnin içinde var olan genel anlama/genel ilkelere-külli kaziyelere) dayalı olarak çözümler üretmek gibi bir fonksiyonu vardı.[48] Nitekim Ebû Hanîfe'nin şu sözleri de bu tezi desteklemektedir: "İnsanlara şaşıyorum, benim, re'yime göre görüş belirttiğimi söylüyorlar, hâlbuki ben rivâyete dayalı olarak fetva

---

208), s. 194-195.

44 Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe hayatuhû ve 'asruhû – ârâuhû ve fikhuhû*, *Dâru'l-Fikri'l-'Arabî*, ts., s. 387. Ebû Hanîfe'nin istihsânı hangi anlamda kullandığı ve örnekleri için bk. Önder, "İstihsan", s. 198-201.

45 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3.

46 Mesela bu konu hakkında bk. Behnam Sadeghi, "The Authenticity of Two 2nd/ 8th Century Ḥanafī Legal Texts: the Kitāb al-āthār and al-Muwatta' of Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaybānī", *Islamic Law and Society* 17 (2010) 291-319, Leiden, 2010.

47 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

48 Apaydın, "Ebû Hanîfe", *İAD*, XV/1-2, s. 147.

vermekteyim."[49] Kendisini Allah'ın dininde kıyas yapmakla tenkit edenlere "benim söylediklerim (sizin dediğiniz anlamda) kıyas değildir. Bütün bunlar Kur'an'dandır (ona dayalıdır). Nitekim Allah Teâlâ '*biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*'[50] buyurmaktadır. Bizim söylediklerimiz mahzâ kıyas değildir. Bu ancak kendisine Kur'an anlayışı verilmeyene göre kıyas zannedilebilir."[51] Bir diğer rivayette ise, "biz bir meseleyi diğerine, Kitap ve sünnete ya da ümmetin ittifakında mevcut bir asla dayandırarak kıyas ediyoruz ve ictihadımızı da mevcut esaslara tabi olmaya önem vererek yapıyoruz"[52] şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmâm Muhammed'in şu sözü de bu düşüncenin formüle edilmiş bir şeklini yansıtmaktadır: "Re'y olmadan hadis asla doğru/müstakim anlaşılamayacağı gibi, re'y de hadis olmadan asla müstakim olmaz."[53]

Ayrıca Ebû Hanîfe, fıkıh düşüncesi alanında re'y ve kıyasa nasların elverdiği çerçevede nihai noktasına kadar yer verirken, itikâdî alanda selef düşüncesine yakın muhafazakâr bir yol takip etmesi[54] de onun yaşadığı dönemde kabul görmesini kolaylaştırıcı bir etki göstermiş olmalıdır.

III- Re'y Fıkıh Geleneğini Sonraki Nesillere Aktarması

Ebû Hanîfe'nin re'y düşüncesine doğrudan fıkhın özüne ilişkin katkıları yanında bir de dolaylı yönden katkıları olmuştur. Geleneği sonraki nesillere aktaracak araçları hazırlamış, yaygınlaştırılmasına etki eden faktörleri itina ile kullanmıştır. Mesela son derece etkin bir eğitim metodu takip etmiş, ilim halkasını istişare meclisine dönüştürmüş, fıkhın sistemli bir şekilde yazıya geçirilmesini sağlamıştır.

Ebû Hanîfe kendisinden önce sahâbe ve tabiîn tarafından sürdürülen re'y fıkhını iyi bir şekilde kavramış ve bunu sistemli bir şekle getirerek sonraki nesillere ulaştırmıştır. Onun hocalarının sayısının 4000 civarında olduğu zikredilir.[55] Ayrıca talebeleri Ebû Yûsuf ve özellikle İmâm Muhammed eş-Şeybânî, mezhebin temel görüşlerini yazarken bilgilerini rivayet halkasının son kişisi olan Ebû Hanîfe'ye nispet etmişlerdir. Bunun neticesinde İmâm-ı Azam sonraki nesillerde mezhebin kurucusu olarak algılanmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki onun halkasında, ehl-i re'y anlayışı en üst seviyesine ulaşmıştır.[56] Bir başka anlatımla Ebû Hanîfe, akranları ve öğrencileri arasında üstat kabul edilmesi ve görüşlerinin Irak fıkıh doktrini içerisinde kemiyet ve keyfiyet bakımından ağırlık taşıması sebebiyle öne çıkmıştır.[57]

49 Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 30.
50 En'âm (6), 38.
51 Şârânî, *Kitâbü'l-Mîzân I-III* (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, I, 114-115.
52 Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife I-II*, Beyrut 1981, I, 74 (Önder, "İstihsan", s. 196).
53 Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr I-IV* ile birlikte), I, 31-32
وَقَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى فِي كِتَابِ أَدَبِ الْقَاضِي: لَا يَسْتَقِيمُ الْحَدِيثُ إلَّا بِالرَّأْيِ وَلَا يَسْتَقِيمُ الرَّأْيُ إلَّا بِالْحَدِيثِ
54 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2.
55 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 99.
56 Hasan Hanefî, *Giriş*, 224-226.
57 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

Ebû Hanîfe'nin meclisinde bulunup, asılların tedvininde rol alan âlimlerin sayısının 40 olduğu rivayet edilmektedir. O'nun, kararlarını istişare ile aldığına şu rivayet örnek verilebilir: Ebû Hanîfe talebelerinden Âfiye b. Yezîd el-Kâdî gelmediğinde, "Âfiye gelinceye kadar meseleyi gündemden kaldırmayın" derdi. Âfiye gelip onlara muvafakat ederse Ebû Hanîfe "meseleyi yazın", aksi halde "meseleyi yazmayın" derdi.[58]

el-Muvaffak el-Mekkî, Ebû Hanîfe'nin ashabından önde gelenleri zikrettikten sonra şunları söylemiştir: "Ebû Hanîfe'nin metodu, aralarında istişare ile idi. Meclisinde bulunanları göz ardı edip kendini baskın yapmazdı. Bunu kendinin bir ictihad metodu olarak ve Allah'a, Rasûlü'ne ve müminlere karşı samimiyetindeki titizliği sebebiyle yapardı. Meseleleri tek tek zikreder; ashabında olan bilgileri dinler, kendi bildiğini söyler ve onlarla bir ay veya daha fazla konu üzerinde tartışır, ta ki o konuda görüşlerden biri üzerinde karar kılınırdı. Daha sonra Ebû Yûsuf bunu asıllara yazardı. Tüm usuller bu şekilde yazılmıştır. Bu metot, tek başına mezhebini ortaya koyup, kendi görüşlerini ona dayandıran kişinin metoduna göre daha sağlam ve daha doğru bir metottur."[59]

Önceki fakihler tarafından kısmen yazılmaya başlanan fıkhi malumatın sistemli ve kapsamlı bir şekilde Ebû Hanîfe döneminde tedvin edildiği görülmektedir. Özellikle de bu fıkhî meselelerin, kırk kişilik meclis tarafından tartışılıp belirli bir olgunluğa getirildikten sonra on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilmektedir.[60] Netice, bu mezhebin temel özelliği, meselelerin tedvininde şûrâ ve uzun münazara metoduna dayanmasıdır.[61]

İmâm Ebû Hanîfe'nin bir kısmı akranlarından oluşan ve 'ashabı' olarak zikredilen öğrencilerinin sayısı belirli ve sınırlı ilim ehlini ifade etse de, onun meclisine katılıp ondan ders alan, onun sohbetlerine katılan ve en önemlisi kendisini Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği ekole bağlı hissedenlerin sayısının ise birkaç bine ulaşması tabiidir.[62] Ebû Hanîfe'nin, etrafında yer alan öğrencilerinden 28 inin kadılık yapacak, altısının ise fetva verebilecek derecede olduğunu söylediği nakledilir.[63]

Hocası Hammâd'ın vefatından sonra onun ders halkasının başına geçmesi yönündeki teklifi, o halkada yer alan 10 kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla kabul etmesi, Ebû Hanîfe'nin, hem devam edegelen ilmi geleneği koruma, hem de bu meclisi, ictihad şûrâsı şeklinde düzenleme arzusuna işaret etmektedir.[64] Ayrıca yaşının birçok arkadaşından küçük olması sebebiyle kendisini genç bularak bir kısım ilim ehlinin meclise devam etmemesi suretiyle bu meclisin dağılması endişesini taşıdığı için bu şartı ileri sürdüğü düşünülebilir.[65]

58 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 56.
59 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 56.
60 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 2, 107; Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 48. Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3.
61 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 57.
62 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2-3.
63 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 152; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 4.
64 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2.
65 Hamidullah, *İslam'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 47.

IV - Ebû Hanîfe'yi Öne Çıkaran Şahsi Bazı Meziyetleri

Ebû Hanîfe'nin, kendinde topladığı şahsi meziyetleri de onun akranları arasında öne çıkmasına, sonraki nesiller için ise model bir fakih konumuna yükselmesine vesile olmuştur. Bu meziyetler arasında öncelikle sahip olduğu fıkıh melekesi, zekiliği, meselelere geniş açıdan bakabilme yeteneği yanında yaşadığı toplumda sâlih bir insan oluşu, fiziki görümünün sağladığı olumlu enerjiyi, giyim kuşam ve yiyeceğine itina göstererek koruması ve de hocalarına saygısı, öğrencilerine şefkati ve yardımseverliği ile çevresinde bıraktığı olumlu izlenim sayılabilir.

A – Fıkıh Melekesi ve Zekâsı

Konuya geçmeden önce fıkıh melekesine sahip olmanın önemini gösteren bir anekdotu burada zikretmek uygun olur. Nitekim tarih kitaplarında nakledilen şu olay, hadisi fıkıh melekesiyle yorumlamanın önemini göstermesi bakımından manidardır. Rivayete göre cenaze yıkamayı meslek edinmiş bir kadın içlerinde büyük muhaddislerden Yahyâ b. Ma'în (v. 233/848), Ebû Heyseme ve Halef b. Sâlim'in de bulunduğu bir topluluğun birbirine hadis rivayet ettiklerini görünce bir müşkilini soracak birilerini bulduğuna kanaat getirdi. Hayızlı kadının mevtayı gasletmesinin caiz olup olmadığını sordu. Bu soru karşısında hazır olanlar birbirlerine bakmaya başladılar. Bu esnada meclise iştirak etmek için gelen Ebû Sevr göründü. "İşte ona sor" diyerek kadını ona yolladılar. Ebû Sevr bu suale "evet yıkayabilir" şeklinde cevap verdikten sonra şu hadisleri delil olarak getirdi: Rasûlüllâh (a.s.) Hz. Âişe'ye "*hayızın elinde değildir*" buyurdular. Ayrıca Hz. Âişe hayızlı iken Rasûlüllâh'ın saçını tarardı. Daha sonra ise "hayızlı kişi, sağ birinin başını yıkayıp tarayabiliyorsa meyyitinkini evleviyetle yapabilir" dedi. Oradaki muhaddisler bu cevabı işitince "evet bu hadisleri filan da rivayet etmişti, bize filan haber verdi…" şeklinde çeşitli tariklerle nakletmeye başladılar. Bunları dinleyen kadın bir müddet sonra "peki anladık, ama deminden beri siz neredeydiniz?" diyerek oradan ayrıldı.[66]

Tarihte Ebû Hanîfe'nin zekası ve fıkıh melekesi konusunda ihtilaf edilmemiştir.[67] Kendi döneminde dahî çoğu âlim onun, zamanının en fakih kişisi olduğunu itiraf etmiştir.[68]

İmâm Ebû Hanîfe'nin büyük bir muhaddisle yaşadığı şu diyalog meseleleri fıkhî bakış açısıyla değerlendirmenin önemini göstermektedir: Büyük muhaddislerden A'meş'e (v. 148/765) bir mesele soruldu. Etrafına baktı, Ebû Hanîfe'yi gördü

---

66 Sübkî, *Tabakât*, Mısır 1964, II, 76-77 (Baktır, Mustafa, *Fıkıh Usûlünün Ortaya Çıkışı ve Günümüzdeki Önemi*, Erzurum 2011, s. 60-61).

67 Ancak aşırı taassup sahibi bazı kişilerin onun hakkında alaycı veya itham edici ifadelerini (bk. Goldziher, *Zâhirîler*, s. 11-17) önyargıya dayalı düşmanlık olarak nitelemek mümkündür. Makalede yapılan alıntılarda görüldüğü üzere, Goldziher'in taassup sahibi kişilerin sözlerine dayanarak "gerçekten de Ebû Hanîfe'nin ilmî faaliyeti muâsırları nezdinde pek değersiz görülmüştü" (*Zâhirîler*, s. 13) şeklindeki ifadesini ise meseleyi tek açıdan ele alma sonucu oluşmuş bir kanaat olarak görmek mümkündür. Nitekim kendisine birçok defa kadılık görevinin teklif edilmesi, hatta kabul etmediği için cezalandırılması bile onun kendi dönemindeki itibarını göstermesi bakımından önemlidir. Goldziher'in görüşünün, ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrışmasında hadis ehlinin Ebû Hanîfe'ye haksız eleştirilerine dayalı bir yorum olma ihtimali büyüktür.

68 Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 54.

ve ona “Ey Nu‘mân, meseleyi sen cevapla!” dedi. O da “Bu konudaki görüş şöyle şöyledir” dedi. Bunun üzerine A‘meş “bu görüşü nereden çıkardın” deyince Ebû Hanîfe “senin bize rivâyet ettiğin hadisten” cevabını verdi. Bunu duyan A‘meş, “bizler eczacılarız, sizler ise doktorlarsınız” dedi.[69]

Rivayete göre, Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ (v. 148/765) bir gün mescidinin kapısındayken bir kişinin diğerine “iki zinâkârın çocuğu!” dediğini işitti. Bunun üzerine o kişinin tutuklanmasını emretti ve yakalanıp mescide sokuldu. Bu sözü söyleyene, diğerinin anne ve babasına iftirada bulunduğu için ayrı ayrı 80’er sopa had uygulattı. Bu haber Ebû Hanîfe’ye ulaşınca, o şöyle dedi: “Şu beldemizin kadısı ne şaşılacak adam! Bir meselede beş yönden hata yapmış. İftiraya uğrayanın davası olmadan (re’sen) had cezası uyguladı; kişi bin defa dahi iftirada bulunsa sadece bir defa had cezası uygulanması gerekirken iki ayrı had uyguladı; iki had arasını bir veya daha fazla gün ayırması gerekirken iki haddi peş peşe yaptı; Hz. Peygamber (a.s.) “*…hadlerinizi uygulamayı mescitlerinizden uzak tutunuz*” buyurmuşken o kişiye mescitte had uyguladı; ayrıca davalaşmanın anne babanın kendisine veya oğullarına karşı olabilmesi için iftiraya uğrayanların hayatta mı yoksa ölü mü olduklarını araştırması gerekirdi. Bunu da yapmadı. Ancak bir kişide iftira, zina, hırsızlık ve içki içme gibi ayrı ayrı suçlar toplanırsa bu suçların cezalarının her biri ona uygulanır. Yine bu durumda ölmesinden korkulacağı için ceza peş peşe uygulanmayıp, kişinin önceki cezanın tesirinden kurtulması beklenmelidir.”[70]

Bir diğer örnek ise şudur: Bir gün bir adam Ebû Hanîfe’ye müracaat ederek şu meselenin fetvasını istedi: Ben karıma, “önce sen konuşmazsan bu gece seninle kesinlikle konuşmayacağım. Eğer konuşmazsan, sen benden boşsun” dedim. Karım da bu duruma kızarak, “vallahi ben de seninle konuşmayacağım” dedi. Bu olayda Ebû Hanîfe kadının kocasından boş olmadığı fetvasını verir. Koca, sonra İbn Sîrîn’e (v. 110/729) gitti. Hadiseyi ve Ebû Hanîfe’nin fetvasını anlattı. İbn Sîrîn kocayı alıp Ebû Hanîfe’ye geldi ve dedi ki: “Allah’tan kork ey Ebû Hanîfe! Bu kadının bu kocaya helal olduğunu (boş olmadığını) nasıl söyleyebilirsin?” Ebû Hanîfe, kocaya meseleyi yeniden anlatmasını söyledi. Koca meseleyi aynı şekilde tekrar etti. Ebû Hanîfe de fetvasını tekrar etti: “Evet, karısı boş değildir. Çünkü koca “konuşmak” diyor. Konuşmayı belirgin bir vasıfla belirlemiyor. Kadın da yeminle konuşmayacağını bildirirken konuşmuş oluyor ve kocanın sözü hükmünü kaybediyor, boşama vuku bulmamış oluyor” dedi. İbn Sîrîn, Ebû Hanîfe’den özür diledi, “ben bunu düşünememiştim, haklısın” dedi ve Ebû Hanîfe’nin fetvasının doğruluğunu kabul etti. Bu örnek, meselelere çok geniş ve farklı açılardan bakmanın önemini göstermesi yanında Ebû Hanîfe’nin bu konudaki üstünlüğünü ve zekâsını da ortaya koymaktadır.[71]

---

69 İbn Abdilber, *Câmi‘u beyâni’l-‘ilm*, II, 131.

70 Kefevî, *Ketâibü’l-a‘lâmi’l-ahyâr min fukahâi mezhebi’n-Nu‘mân’il-muhtâr*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 1881, vr. ٦٤[illegible]-65[a].

71 Hamidullah, *İslam’ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 46-47.

Ebû Hanîfe'nin keskin zekâsını göstermesi bakımından şu örnek de anılmaya değerdir: Abdullah b. Mübârek'ten (v. 181/797) şöyle rivayet edilmiştir: "Ben, Ebû Hanîfe'ye, birinde iki dirhem, diğerinde bir dirhem bulunan iki şahsın dirhemlerinin birbirine karışıp, daha sonra o karışan dirhemlerden iki dirhemin kaybolması durumunu sordum. Ebû Hanîfe, 'elde kalan bir dirhem üçlü birli paylaşılır' dedi. Ardından İbn Şübrüme (v. 144/761) ile karşılaştım ve bu cevabı ona arz ettim. O, 'Ebû Hanîfe hata etmiş, bilakis kalan dirhem aralarında yarı yarıyadır, çünkü biz kaybolan iki dirhemden birinin, iki dirhem sahibine ait olduğunu kesin bir şekilde biliyoruz' dedi. Bu cevabı beğendim. Ancak (biliyordum ki) Ebû Hanîfe'nin aklı, yeryüzünde yaşayanların yarısının aklı karşısında bir kefeye konulsa daha ağır gelirdi. Bu cevabı tekrar Ebû Hanîfe'ye arz ettiğimde şöyle dedi: 'Bunlar karışınca üçlü birli ortaklık vacip olmuştur. Zayi olan malumdur. Kalan ise ortaklığa göre taksim edilir.'"[72]

Kendi döneminde Ebû Hanîfe hakkında birçok övücü söz söylenmiştir.[73] Bütün bunlar, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde saygın kişiliğini, sâlih bir insan olduğunu, ilimde son derece yetkin, zeki ve kavrayışı çok yüksek bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca bütün bu rivayetler, Ebû Hanîfe'nin hem şahsî, hem ilmî açıdan kendine güvenen, ilmin vakarına yakışır davranan ve muhataplarının fikrine saygılı bir insan olduğunu ifade etmektedir. Bu yönlerinden bir kaçını gösteren birkaç sözü zikretmek uygun olur.

Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) şöyle demiştir: "Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmek isteyen kimsenin, ondan değer itibariyle daha üstün, ilim yönünden daha bilgili olması gerekir ki böyle bir şahıs bu zamanlarda bulunmaz"[74]

Saymerî'nin (v. 436/1045) nakline göre Abdullah b. Mübârek, kendi zamanı için şöyle demiştir: "Rivâyetler bilinmekteydi; ancak re'ye (yoruma) ihtiyaç duyulmaktaydı. Mâlik, Süfyân ve Ebû Hanîfe re'y ortaya koydular. Bunlar içerisinde zekâ bakımından en üstün ve en dakik olanı, fıkıhta en derin olanı ve de bu üçünün en fakihi Ebû Hanîfe idi."[75]

B - Saygın Kişiliği

Biyografi kaynakları Ebû Hanîfe'nin şahsi meziyetlerinin güzelliği, ahlaki olgunluğu ve ibadet hayatının çokluğu konusunda ittifak halindedirler.

Fiziki görünüm olarak Ebû Hanîfe, hafif esmer tenli, orta boylu ve çok ibadeti sebebiyle oldukça zayıf idi. Çehresi güzel, görünümü heybetli, sakalı uzun, vakarlı, elbisesine, sarığına ve ayakkabılarına itina gösteren, güzel konuşan, daima güzel

72 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 32. Kefevî, *Ketâib*, vr. 70b.
73 Saymeri, 41-92; Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe ve sâhibeyhi*, (thk.: Kevseri, M. Zâhid- Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1419, s. 29-32; Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 117-123.
74 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 119.
75 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 84.

koku kullanan bir kimse idi.[76] Varlıklı bir kimse olduğu, giyim kuşamından belli olurdu. Kendisi değerli elbiseler giymekle birlikte ilim tahsil edenlere temiz ve şık giyinmelerini, ancak bunu ilim adamı vakarıyla yapmalarını tavsiye ederdi.[77] Kendisinde topladığı bu meziyetleri, Ebû Hanîfe'nin, yaşadığı dönemde çevresi tarafından kabul görmesine katkı sağlamıştır.

İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin engin gönlünü, hoca ve talebelerine karşı olan hüsnüniyetini gösteren bir sözü şöyledir: "Ben, hocam Hammâd öldüğünden beri, kıldığım her namazın ardından annem-babam ile birlikte hep kendisine dua eder, Yüce Allah'tan onu bağışlamasını dilerim. Aslında ben, sadece bana ilim öğretenlere değil, kendilerine ilim öğrettiklerime de dua eder, mağfiret dilerim."[78]

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine yakın ilgisini gösteren bir örnek de şöyledir: Rivayete göre Ebû Hanîfe bir ara hasta olan Ebû Yûsuf için "bu çocuk ölürse kendisine halef olacak kimse yoktur" dedi. Bunu duyan Ebû Yûsuf, kendini beğenerek fıkıh ilminde ders vermeye başladı. Etrafına da bir hayli insan toplandı. Bunu haber alan Ebû Hanîfe birine, Ebû Yûsuf'un ilim meclisine gidip ona şu soruyu sormasını söyledi: "İki dirhem ücret karşılığında temizletmek üzere elbiseyi temizlikçiye teslim eden kimse elbiseyi geri istediğinde temizlikçi önce elbiseyi aldığını inkâr edip, aradan birkaç gün geçtikten sonra tekrar istediğinde temizlenmiş olarak elbiseyi verse ücrete hakkı var mıdır?" Ardından da "cevap olarak ne söylerse hata ettiğini söyle!" dedi. O kimse meseleyi Ebû Yûsuf'a sorunca "evet hakkı vardır" dedi. Soruyu soran "bu yanlış" deyince biraz düşünüp "hayır yoktur" dedi. "Bu da yanlış" denilince Ebû Yûsuf sorunun nereden geldiğini anladı, hemen kalkıp Ebû Hanîfe'nin huzuruna vardı. İmâm- ı Azam onu görür görmez "seni buraya temizlikçi meselesi getirdi değil mi? dedi. Büyük bir mahcubiyetle "evet efendim" cevabını verince Ebû Hanîfe, "Sübhânallâh! Daha böyle ücret meselelerinde cevap vermekten aciz kalan kimse Allah'ın dininden bahsedip, fıkıh ilminde ders vermeye nasıl cesaret eder. Ayrı ayrı verdiğin cevapların ikisi de hatalıdır. Çünkü bu durum, açıklama istenmesi gereken bir durumdur. Eğer elbiseyi aldığını inkâr edip gasp ettikten sonra temizlemişse temizlikçinin ücreti istemeye hakkı yoktur. Zira ücret anlaşması geçersiz olduğu için, kendi elbisesini temizlemiş olur. Şayet inkâr etmeden önce temizlemiş olduğunu ispat ederse o durumda ücret istemeye hakkı olur" dedi.[79]

Bu örnek barındırdığı birçok ibret yanında Ebu Hanîfe'nin fıkhî meseleleri çok geniş bir çerçeveden düşündüğünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Öğrencilerinin, vefatından sonra ona olan hüsnüniyetlerini gösteren şu olay zikre değerdir. Rivayete göre Mücâlid isimli şahıs şöyle demiştir: Hârun Reşîd'in yanında idim. Ebû Yûsuf geldi. Hârun Reşîd ona: "Bana Ebû Hanîfe'nin ahlakını

76 Gâvecî, *Ebû Hanife*, s. 79.
77 Saymeri, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 16; Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 16.
78 Aras, Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri*, İstanbul 1996, s. 93 (bk. Pekcan, Ali, *Fıkhın Bedene Bürünüşü İmam-ı Azam Ebû Hanîfe*, İstanbul 2010, s. 58).
79 Heytemî, *İmâm-ı Azam* (çev. Manastırlı İsmail Hakkı), s. 145-146.

anlat" dedi. O da şunları söyledi: "Vallahi, Allah'ın haramlarını son derece savunurdu (onlardan sakındırırdı), dünya ehlinden uzaktı, çoğunluk hali suskundu, devamlı düşünürdü, düşünmeden konuşan ve geveze biri değildi, bir şey sorulduğunda biliyorsa orada cevap verirdi. Ey Müminlerin Emîri! Onun adına bildiğim ancak nefsini ve dinini koruduğu, insanları sadece hayırla andığıdır." Bunun üzerine Hârun Reşîd, "bunlar, sâlih kişilerin ahlakıdır" dedi.[80]

Ebû Hanîfe'nin zâhidliği, âbidliği, yardımseverliği ve cömertliği konularında da birçok rivayet bulunmaktadır.[81] Bunlardan bazıları şöyledir: Hafs b. Abdurrahman şöyle demiştir: Ben 30 yıl boyunca Ebû Hanîfe'nin iş ortağıydım. O, üç günde Kur'ân'ı hatmeder ve her gün sadaka verirdi.[82]

Kays b. er-Rabî'den rivayete göre Ebû Hanîfe ticaret mallarını Bağdat'a gönderir, oradan mallar alır ve Kûfe'ye naklederdi. Seneden seneye kârları toplar ve öncelikle iki ticarethanede çalışanların, azık, giyecek vb. tüm ihtiyaçlarını alır, sonra da kalan dinarları ve karları da onlara verir ve onlara şöyle derdi: "İhtiyaçlarınız için harcayın. Sadece Allah'a hamdedin. Çünkü ben size kendi malımdan vermiyorum. Bu, Allah'ın size bir lütfudur. Bunlar sizin ticaret mallarınızın kârıdır, bu sadece Allah'ın benim vesilemle size ulaştırdığı şeydir. Allah'ın rızkında, ondan başkasının hakkı yoktur."[83]

Kendisine yapılan bütün baskılara rağmen resmi görev almayı kabul etmeyip sivil bir şekilde ilmi faaliyetlerini yürütmesi, döneminde yaşanan bazı siyasi ve idari olumsuzluklar karşısında cesaretle konuşmasını sağlamış, hatalı gördüğü hususları meşrulaştırıcı bir pozisyona düşmekten onu korumuştur. Hassâf'ın (v. 261/875) rivayetine göre Ebû Hanîfe, üç defa kadı olmaya davet edilmiş ama hiç birini kabul etmemiştir. Hatta her birinde 30 kırbaç cezaya çarptırılmıştır. Üçüncü defasında "müsaade edin, arkadaşlarımla istişare edeyim" diyerek Ebû Yûsuf'la istişare etmiş, o da "bu görevi kabul etseniz, insanlara faydalı olursunuz" deyince, ona kızgın bir şekilde bakarak: "Ne dersin, denizi yüzerek geçmem emredilse, bunu yapabilir miyim" demiştir.[84]

V - Onun Görüşünün Tercih Edilmesini Sağlayan İç Etkenler

Fıkıh tarihinde özellikle ilk dönemlerde hükümlerin delillerini bilip de onlara tabi olan âlimler çoğunluktaydı. Ancak mezhepler sistemleştikten sonra mezhep âlimleri kendi imâm veya mezheplerinin tercih sebeplerini izah eden çalışmalar yaptılar. Bu edebi tür, aynı zamanda hilaf ve münazaranın da bir benzeri olarak görülebilir. Ancak bu, kendi imâm veya mezhebinin üstünlüğü ortaya koyma veya tercih sebeplerini beyan etme sınırında kalmalı, taassuba vardırılmamalıdır.[85]

---

80 Zehebî, *Menâkıbu'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 16-17; Gâvecî, *Ebû Hanife*, s. 82.

81 Bk. Pekcan, *Ebû Hanîfe*, s. 22-30.

82 Gâvecî, *Ebû Hanife*, s. 83.

83 Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızoğlu (v.654/1256), *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebis-sahîh*, (tah.: M. Zâhid el-Kevserî, *Mecmû'âtü Kütübi'l-Kevserî* içinde), 1360, s. 10.

84 Sadrüşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*, I, **133.**

85 Kevserî, M. Zâhid, Sıbt İbni'l-Cevzî'nin *el-İntisâr*, adlı eserine yazdığı önsöz (*Mecmû'âtü Kütübi'l-Kevserî* içinde), s. 3.

Ebû Hanîfe hakkında da bu tür çalışmalar yapılmıştır. Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemlerden geriye doğru bir okuma imkânı veren bu çalışmalar onun, dönemi ve sonrasında eh-i re'yin en önemli temsilcisi olarak algılanmasının gerekçelerinin ipuçlarını da vermektedir. Belki de her mezhep imâmı için benzer şekilde onların da kabul görme gerekçelerine ulaşılabilecektir. Ancak Ebû Hanîfe söz konusu olduğunda bu tür bir değerlendirmeyle ulaşılabilecek en önemli sonuçlardan biri, onun, adıyla ve fıkhıyla ehl-i re'yin temsilcisi olarak algılanmasının gerekçelerini ortaya koyması olacaktır.

Bir hilâf edebiyatı türü olan mezhep ve imâmların görüşlerini tercih etmenin gerekçelerini, sağladığı fayda ve kolaylıkları açıklamak üzere kaleme alınan eserlerden biri sayılan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (v. 654/1256) çalışmasından örnekler vermek istiyoruz:[86]

Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebine uymanın devlet başkanı için ihtiyata daha uygun ve ümmet için ise zorluğu kaldırıcı olduğunu ifade ederek örneklerle açıklamıştır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü almanın devlet yönetimine yönelik sağladığı kolaylık konusunu dokuz örnekle açıklamıştır:

1- Ebû Hanîfe, elinde haraç arazisi bulunup, onu ekemeyen ve haraç vergisini de ödeyemeyen kişi hakkında, devlet başkanının o araziyi kiralama ve haracı da elde edilen ücretten alma yetkisi olduğu söylemiştir. Ona göre, devlet başkanı şayet kiraya verecek birini bulmazsa sahibi razı olsun olmasın araziyi satıp parasından haraç vergisini alabilir. Ebû Hanîfe dışındakilere göre bunu yapamaz.

2- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanının, savaş yoluyla bir küfür diyarını fethettiğinde, bu toprakları, razı olsunlar veya olmasınlar ganimet bekleyen askerlere dağıtmayarak sahiplerine verip mülkiyetlerini ikrar ederek onlara cizye vergisi koyması caizdir. Bu konuda Ebû Hanîfe'ye muhalif olanlar, ancak askerlerin izni halinde bunu yapabileceğini, aksi takdirde onlar arasında taksim etmesi gerektiğini söylemişlerdir.

3- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanı, "*Savaşta düşmanı öldüren, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*"[87] demedikçe, düşmanını öldüren hiçbir kimsenin bunu yapma hakkı yoktur. Diğerleri, bunu devlet başkanının izni olmaksızın yapabileceğini söylemişlerdir.

4- Bir suç işleyen kişi hakkında devlet başkanı *ta'zîr* cezasına hükmetse ve o kişi bu cezadan dolayı ölse, Ebû Hanîfe'ye göre tazmin etmez. Başkaları, tazmin gerekir demiştir.

5- Ebû Hanîfe'ye göre devlet başkanının izni olmaksızın mevât araziyi ihya eden ona sahip olamaz. Diğerlerine göre devlet başkanının iznine gerek olmaksızın sahip olur.

86 Sıbt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr ve't-tercîh li'l-mezhebis-sahîh*, s. 17-18.
87 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, "Cihad", 18; Buhârî, "Humus", 18; "Mağâzî", 54; Müslim, "Cihad", 42; Tirmizî, "Siyer", 13.

6- Ebû Hanîfe'ye göre bir kişinin kölesi zina etse, şarap içse veya hırsızlık yapsa bu suç sabit olduğunda devlet başkanının bu köleye had cezası uygulama yetkisi vardır. Ancak efendisinin had cezası uygulama yetkisi yoktur. Ona muhalif olanlar, devlet başkanının iznine ihtiyaç olmaksızın efendisinin had cezası uygulama yetkisi olduğunu söylemişlerdir.

7- Ebû Hanîfe'ye göre *sâime* hayvanların zekâtını (devlet başkanının izni olmaksızın) sahibi bir fakire verse, devlet başkanının ondan ikinci defa zekâtı alma hakkı vardır. Diğerlerine göre, ikinci defa alma hakkı yoktur.

8- Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi buluntu çocuğu kasten öldürse devlet başkanının kısas yapma yetkisi vardır. Diğerlerine göre yoktur.

9- Ebû Hanîfe'ye göre bir cenazede, cenazenin velisi ve devlet başkanı bulunurlarsa cenaze namazını sultanın kıldırması evladır. Diğerlerine göre velinin kıldırması evladır.

Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebini tercih etmenin ümmete sağladığı kolaylık hakkında ise taharet ve alışveriş konularında bazı örnekler vermiştir. Bunlar arasında, niyet olmaksızın abdest ve guslü sahih sayması; hamamlara girmeyi caiz görmesi; balçıktan yapılmış çömleklerden su içmeyi ve abdest almayı helal sayması; pişirmede ve ekmek yapımında tezek kullanılmasını caiz görmesi; iftitâh tekbirinin niyete mukarin olması hususundaki zorluğu kaldırması; alışveriş konusunda ise teati yoluyla alışverişi, çocuğun yaptığı alım-satımı, Müslümanların nadiren uzak kalabilecekleri ceviz, karpuz, nar, salatalık, acur, mantar vb. şeylerin henüz olmadan (*gâib*) satımını caiz görmesi ve de yıkanmadan buğdayı temiz kabul etmesi gibi insanların kaçınması mümkün olmayan, yapmalarında büyük zorluk bulunacak şeylere kolaylık prensibine dayalı olarak hüküm vermesi sayılabilir.[88]

Bu örnekler Ebû Hanîfe'nin fetvalarında fıkhın işlerliğine, ferdi ve ictimai hayata uygunluğuna, yönetim açısından uygulanabilirliğine gösterdiği özeni açıkça ortaya koymaktadır. Bu da sonraki dönemlerde onun mezhebinin benimsenmesinde olumlu etkiler yapmıştır.

Görüşüne esas aldığı kriterlerin gerçekçi ve insan hayatının realitelerine uygun oluşu yine onun döneminde ve sonrasında kabul görmesinde etkili olmuştur. Nitekim Muhammed Yûsuf Mûsâ, Ebû Hanîfe'nin fıkhının, ibadet ve muamelatta kolaylık, fakir ve zayıf tarafı gözetme, kişinin hukuki işlemlerini imkan dâhilinde geçerli sayma, fertlerin hürriyetini ve kişiliğini gözetme, devlet otoritesinin devlet başkanınca temsili olmak üzere beş esasa dayandığını belirtmiştir.[89]

SONUÇ

Fıkhın teşekkül devrinde nasları anlama ve yorumlamaya yönelik iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlkine göre naslardaki illet ve maksatlar dikkate alınıp, bu metin-

88 Sıbt İbni'l-Cevzî, *el-İntisâr*, s. 18-30.
89 Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 18 (M. Yûsuf Mûsâ, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî I-III*, Kahire 1966, III, 89-90).

ler tutarlı ve uygulanabilir bir şekilde yorumlanmalı; diğerine göre ise iç tutarlılıktan ziyade nasların zâhiri esas alınmalıdır. Bunlardan birincisi ehl-i re'y, ikincisi ise ehl-i hadistir. Her iki yaklaşım da kaynak ve delil olarak dinî verileri esas almakla beraber, bunları yorumlamada farklı metot ve sistem geliştirmişlerdir. Dönemi ve sonrasında ehl-i re'yin en önemli temsilcisi ve sistemleştiricisi kabul edilen Ebû Hanîfe de temel kaynak olarak nasları referans almış, bununla birlikte re'yi nasların yorumlanmasında sistemli bir şekilde kullanmıştır. Aksi takdirde onun, re'yi, naslar yanında müstakil veya onlara alternatif bir kaynak olarak kabul ettiğini söylemek gerçeklere aykırı bir iddia olur.

Ebû Hanîfe, Kûfe'de başlayarak gelişen ve ehl-i re'y olarak temayüz eden Irak fıkhının metodolojisinin oluşmasında en önemli paya sahip fakihtir. Dolayısıyla hem kendi dönemi hem sonraki zamanlar için eh-i re'yi Ebû Hanîfe temsil etmektedir. Nitekim Irak fıkhının sonraki dönemlerde devamı olan fıkhî anlayış onun ismine nispetle Hanefî mezhebi olarak adlandırılmaktadır. Esasında bunun birçok sebebi vardır.

Öncelikle Ebû Hanîfe, gelenek içerisinde türedi bir metot ve anlayış getiren bir kişi değildir. O, sahâbe ve tabiîn tarafından başlatılmış bulunan bir ekol içinde yetişmiş ve o fıkhî anlayışı sistemli hale getirmiştir. Fıkıh düşüncesine olan doğrudan katkısı sayılabilecek bu sistemleştirme çerçevesinde o, kendi zamanında ucu açık bir anlayışa doğru gitmekte olan re'y düşüncesini dengeli ve muteber bir zemine oturtmuş; Irak gibi çok karmaşık bir sosyal ortamda sorunlara çözüm üretebilecek bir fıkıh anlayışı geliştirmiş; fıkhı bölüm ve konularına ayırarak tertip etmiş; kıyası düzenli bir şekilde kullanmış, özellikle kıyas ve nassın uyuşmadığı durumlarda istihsânı geliştirerek fıkhî düşünceye yeni bir yön vermiştir.

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönem itibariyle de ehl-i re'y ekolünün belirli bir aşama kaydedip, mezheplerin henüz teşekkül etmediği bir devirde sistemleştirme ve tercih yaptığı için, meşruiyet açısından en münasip zamanı temsil etmektedir. Nitekim ona İmâm-ı Azam denmesinin sebepleri arasında diğer mezhep imâmlarından yaşça büyük olması yanında, fıkhı sistemleştirmesi, kıyas ve istihsânı düzene koyması, bir metot tercihinin yapılabileceği bir zamanda yaşayarak bunu da hakkıyla gerçekleştirmesi olmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin fıkha yaptığı dolaylı katkı ise temsil ettiği re'y fıkhını düzenli ve sistemli bir şekilde sonraki nesillere ulaştıracak araçları hazırlamasıdır. Bunlar arasında fıkıh eğitimini şura esasına göre gerçekleştirmesi, meseleleri yazdırması, çok sayıda öğrenci yetiştirmesi sayılabilir. Mesela otuz yıl devam eden ictihad şûrâsı faaliyetleri ve karşılıklı tartışmalarla zenginleştirilmiş bulunan eğitim metodu hem fıkhî düşüncenin sistemleştirilmesinde tesirli olmuş, hem de ictihadların sağlamasını yapma imkânı vermiştir. Bununla birlikte bu metot, hem şûrâ başkanı olmanın verdiği güvene hem de güçlü mukayese melekesine bağlı olarak akranları ve öğrencileri nezdinde Ebû Hanîfe'nin otoritesinin güçlenmesinde etkili olmuş-

tur. Artık ondan sonra gelen bütün talebeleri kendilerini Ebû Hanîfe'ye nispet etmeye başlamışlardır.

Bütün bunların yanında Ebû Hanîfe'nin, şahsında topladığı ahlaki faziletler, sahip olduğu fıkıh melekesi, mukayese ve üstün tahlil gücü, keskin zekâsı ve meselelere geniş açıdan bakabilme yeteneği gibi meziyetler onun akranları arasında öne çıkmasına vesile olmuş; sonraki nesiller için ise model bir fakih konumuna yükselmesini sağlamıştır. Ayrıca yaşadığı çevreye karşı duyarlı olması, sâlih bir insan oluşu, fiziki görünümüne özen göstermesi ve insanlara karşı iyi niyet taşıması gibi özelliklerinden kaynaklanan saygın kişiliğinin de Ebû Hanîfe'nin kabul görmesinde etkisi olmuştur. O, maddi bağımsızlığı ve siyasi duruşu itibariyle de saygı duyulan biri olmuştur.

Ebû Hanîfe, bütün bu özellikleri sebebiyle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki zamanlarda daima hayranlıkla karşılanmıştır. Bütün bu meziyetleri, onun ehl-i re'yin temsilcisi kabul görmesinde etkili oluştur.

Fıkıh tarihinin ileriki dönemlerinde gelişen hilaf edebiyatının bir türü sayılabilecek olan, bağlı olunan mezhebin imâm ve görüşlerini tercih etmenin sağladığı fayda ve kolaylıkları inceleyen, biraz da kendi mezhebinin diğer mezheplere üstünlüğünü ispatlamayı önceleyen "tercih" türü eserlerde de Ebû Hanîfe ve mezhebini tercih etmenin gerek idare, gerekse fert ve toplum için sağladığı kolaylıklara dikkat çekilmiştir. Bu tür eserler Ebû Hanîfe'nin, kendi dönemi ve sonrasında eh-i re'yin en önemli temsilcisi olarak algılanma gerekçelerinin ipuçlarını da vermektedir.

İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013): 65-97

Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar

Murteza Bedir*

Some Critical Remarks on the Difference between the Methods of Theologians and Jurists in *Usūl al-fiqh*

This article aims at developing a critical look at the well-known differentiation between two methods of *usūl al-fiqh*, namely the method of the theologians (*tarīqah al-mutakallimīn*) and the method of the jurists (*tarīqah al-fuqahā*). The author argues that in the modern period there was a radical break in the perception of the nature and function of the discipline of *usūl al-fiqh* and that this shift of perception occurred as a result of assigning a highly different meaning and role to the concept of ijtihad.

Key words: new *usūl*, *ijtihād*, the nature and the function of *usūl al-fiqh*.

Bu makalede "yeni fıkıh usulü eserleri" ifadesiyle, XX. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak günümüze kadar özellikle üniversitelerde ve akademilerde yazılmış bir tür eserler kastedilmektedir. Buradaki "yeni" ifadesi ise modern zamanlarda hemen her alanda olduğu gibi eğitim ve ilim alanında da Batı etkisiyle ortaya çıkan ve İslâm'ın klasik mirasına dayansa da belirli bir farklılığın yoğunlaştığı döneme işaret etmektedir. Her ne kadar farklı bir araştırmayı gerektirse de[1] bu yeni dönemin yazıları için "yeni" tabirini kullanmamızı haklı kılan önemli göstergeler mevcuttur. En azından fıkıh usulü eserlerinde, aşağıda değinileceği üzere, mezhebî karakter neredeyse tamamen kaybolmuş ve mezhepler-üstü bir dil ve söylem geliştirilmiştir. Bu makale söz konusu yeni usul eserlerinin tam da bu mezhep olgusuyla irtibatlı bir boyutunu incelemektedir. Bilindiği gibi yeni fıkıh usulü eserlerinin girişlerinde artık neredeyse klişe halinde tekrarlanan bir kabule göre fıkıh usulü ilminde esas

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1 Bu kapsamda yapılan bir çalışma için bk. Sami Erdem, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar" (doktora tezi, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003).

olarak iki yöntem vardır: Fukaha ve mütekellimîn yöntemleri; bir de bu ikisini birleştiren memzûc ya da eklektik yöntemden söz edilmektedir.[2] Bu tür bir ayrımın kökleri, klasik döneme kadar gitse de, aslında bu ayrımın standart bir söyleme dönüşmesi XX. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. Fıkıh usulü alanında yeni bir dönemi işaret eden bu devri Mısır ve İstanbul'da yazılan yeni tür fıkıh usulü eserleriyle başlatmak mümkündür. Bu dönemin ilk eseri diyebileceğimiz eser, Hudarî Bey'in, önce Gordon Paşa Koleji'nde Sudan Şer'iyye Mahkemeleri'nde görev alacak olan öğrencilere ve daha sonra Mısır Medresetü'l-Kada' eş-Şer'iyye'de Mısır Şer'iyye Mahkemeleri'nde görev yapacak olan öğrencilere fıkıh usulü dersleri verirken tasarladığı ve ilk baskısı 1329 (1911) yılında yapılan *Usûlü'l-fıkh* adlı çalışmasıdır. Benzer şekilde sonradan adliye vekili olacak olan Mehmed Seyyid Bey'in Mekteb-i Hukuk'ta verdiği derslerin kitaplaştırılmasından oluşan *Usul-i Fıkıh Dersleri I* ve *Usul-i Fıkıh Dersleri II*[3] ile bunların geliştirilmiş hali olan *Medhal* çalışması da 1910'lu yıllarda basılmıştır.[4]

Yeni Usullerde Fıkıhçı ve Kelâmcı Usul Ayrımının Ele Alınış Biçimi

Hudarî Bey'in ve Seyyid Bey'in çalışmalarının fıkıh usulünün tarihsel serüvenine değindikleri kısımlarda usul-i fıkhın farklı yöntemlerine işaret edilmiştir. Hudarî Bey'le başlamak gerekirse o, bu iki yöntemi şu şekilde okuyucuya tanıtmaktadır:

> Ancak bu ilimde söz söyleyen araştırmacılar bu ilimde mevcut mânaları ifade eden terimlerde ve araştırmalarında izledikleri yollarda bölgeleri farklı olduğundan ya da herkes telifte kendince bir yol tuttuğundan

2 A. Cüneyt Köksal – İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 201-10.

3 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh Dersleri I* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1328-29); *Usul-i Fıkıh Dersleri II* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330), haz. Selçuk Camcı - Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011).

4 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh: Medhal* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), haz. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011). Bu iki eserden önce de kuşkusuz yeni bir tarz deneme girişimleri mevcuttur. Örneğin Ali Haydar Efendi'nin ve Mahmud Esad'ın fıkıh usulü dersleri kitaplaştırılmıştır. *Mecâmî* ve *Menâr* gibi ders kitaplarının çevirileri de Türkçe'de fıkıh usulü konularını ele alan bazı erken çalışmalardır. Ancak bu önceki eserler klasik eserlerin terminolojisini, tertibini ve konu bütünlüğünü büyük ölçüde devam ettirirken gerek Hudarî Bey'in eseri gerekse Seyyid Bey'in eseri yeni bir tarz oluşturmuşlardır. Buna "yeni fıkıh usulü" adı verilebilir. Bu eserlerin "yeni"liği en azından Arap dünyasında model olan Hudarî Bey'in örneğinde, içeriğin basitleştirilmesi, gereksiz kabul edilen dil, mantık ve nazarî öğelerin çıkarılması ve en önemlisi de gerek fıkıh mezhepleri gerekse de fıkıh usulündeki akımların üzerinde bir perspektiften konuları sunmalarıdır.

> veyahut her birinin hedeflediği amaç başka olduğundan anlaşamamışlardır. Dolayısıyla bütün bunların arkasında telif tarzı açısından iki yol ya da iki gelenek mevcuttur: Birincisi mütekellimûn (kelâmcılar) yolu, ikincisi ise Hanefiyye yolu. Kelâmcıların fikirleri ilm-i kelâm yolu üzere olup herhangi bir fürû mezhebine uyup uymadığına bakmaksızın asılları (usulü) vazetmek şeklindedir. Bunlar farklı mezheplere mensup kişilerdi; bir kısmı Mûtezile'ye diğer bir kısmı Ehl-i sünnet'in Şâfiî ya da Mâlikî mezheplerine bağlıydılar. Akılların, temel delillerin onayladığını [usul] olarak vazetmekteydiler; bunlara aykırı olanı ise reddetmekteydiler. Mezhebin fürûu ile [meseleyi arz dışında] nadiren meşgul olmaktaydılar. Hanefîlerin yolunda dikkat edilen yöntem ise mezhebin fürûunu bu kurallara uygulamak şeklindedir. Hatta onlar kurallarını mezhep imamlarından aktarılan nakledilene göre tespit etmekteydiler. Eğer bir [usulî] kural mezhepteki bir fıkhî fer'î meseleye aykırı ise onunla uyumlu olacak şekilde o [kuralı] biçimlendirmekteydiler. Sanki onlar mezhep imamlarının meseleleri tefri'de ve hükmü ortaya koymada izlediklerini zannettikleri asılları (usulü) sadece tedvin etmekteydiler. Bu bazen onları garip şekillerde kurallar tespit etmeye itmekteydi. Bu sebeple biz Hanefî usulünü bir sürü fer'î meseleyle dolu görürüz; çünkü onlar gerçekte o kurallar için yazılmıştır.[5]

Görüldüğü gibi Hudarî Bey'in değerlendirmesinde öne çıkan noktalar şunlardır: **1.** Mütekellimîn yöntemi, ilm-i kelâm yöntemini izlemekte; Hanefiyye yöntemi ise Hanefî mezhebi fürû-ı fıkıh hükümlerinden kural üretmektedir. **2.** Mütekellimîn yöntemi herhangi bir mezhebe bağlı değildir; bu sebeple farklı mezheplerden mensupları vardır. Hanefiyye yöntemi ise Hanefî mezhebine bağlıdır. **3.** Mütekellimîn yöntemi aklî önermeleri ve temel prensipleri esas almakta ve onların gereğini yapmaktadır. Hanefiyye yöntemi ise, belirtildiği gibi, mezhep fürû hükümlerini esas almaktadır. Hudarî Bey'in bu tespitleri daha sonraki, İbrâhim Bey, Hallâf, Ebû Zehre ve Ali Hasebullah gibi yazarların yeni tarz usul eserlerinde aşağı yukarı tekrar edilmiştir. İlâve olarak bu iki yöntemi karakterize etmek için mantık ilmindeki iki yönteme atıfta bulunulmuştur: Mütekellimîn yöntemi tümdengelimci iken, Hanefiyye yöntemi tümevarımcıdır. Bununla kastedilen aslında yukarıdaki ifadelerde gördüğümüz mütekellimîn yönteminin önce prensip ve usulü aklî olarak vazettiği ve daha sonra bundan hükümleri (fürû-ı fıkhı) çıkardığı, buna karşılık Hanefiyye yönteminde ise Hanefî fürû-ı fıkıh kurallarının taranması yoluyla genel ilkelerin (usullerin) çıkarıldığıdır.

Seyyid Bey'in bu iki yöntemi tavsifi, Hudarî Bey ve onun izinden gidenlerden

5 Hudarî, *Usûlü'l-fıkh,* 6. bs. (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389/1969), s. 8.

oldukça farklı ve bu ayrıma klasik kaynaklarda yüklenen mânaya daha yakın durmaktadır. Nitekim o, büyük ölçüde İbn Haldûn'un anlatısından etkilenmiş görünmektedir; ilâve olarak aşağıda İbn Haldûn'da da kısmen göreceğimiz bir noktayı yani bu iki fıkıh usulü yöntemi içinde fukaha yönteminin ya da kendi ifadesiyle fukaha mesleğinin fıkıh ilmi açısından daha başarılı olduğunu daha belirgin hale getirmiştir. Seyyid Bey, fıkıh usulünün tarihî gelişimine, Şâfiî'nin ve diğer ilk usul yazarlarının rollerine ve özellikle klasik Hanefî usul yazarlarının eserlerine değindikten sonra, şöyle demektedir:

> İlm-i usulün, hususiyle bazı mesâil-i usuliyenin ilm-i kelâm (ilm-i itikad) ile münasebeti bulunduğundan, mütekellimîn (ilm-i itikad ulemâsı) da usul-i fıkha pek ziyade rağbet ve itina ederek büyük küçük müteaddit kitaplar vücuda getirmişlerdir. Lâkin bunlar, mesâil-i usuliyenin tetkikatında istidlâlat-i akliye cihetine ziyadece meyledip tatbikat-ı fıkhiye cihetine itina etmemişlerdir. Bunun neticesi olarak kavâid ve mesâil-i usuliyenin tanzim ve tedvininde iki meslek husule gelmiştir: meslek-i fukaha ve meslek-i mütekellimîn.
>
> Meslek-i fukaha, fıkha emess ve evfaktir; çünkü fukaha kavâid-i usuliyeyi nüket-i fıkhiye üzerine bina etmiştir. Meslek-i fukaha üzere yazılan ümmühât-ı kütüb-i usulde her kāide-i usûliye için birçok emsile ve şevâhid-i fıkhiye irad olunmuştur. Fukaha mâhir bir dalgıç gibi fıkhın âmak-ı ruhuna dalarak mütenevvi ebvâb-ı fıkhiyeye ait mesâil-i muhtelifeyi tahlil ve tetkik ile birleştikleri esasları bulup çıkarır, kāide-i asliye olmak üzere vazeder. O mesâil-i muhtelifenin de bu kāide üzerine cihet-i tatbikini birer birer gösterir. Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin usulü mütâlaa olunursa ifademizin sıdkı tebeyyün eder.
>
> Mütekellimîne gelince, bunlar fukaha-i Hanefiyye kadar fıkıhta maharet ve nüfuz-i nazara mâlik olmadıklarından daima kavâid-i usuliyeyi şevâhid-i fıkhiyeden tecrid ile tefriat ve tatbikata iltifat etmezler. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahası meslek-i mütekellimîni iltizam ederek müellefât-i usuliyelerini o yolda yazmışlardır. Meslek-i mütekellimîn üzere en çok kitap yazan ulemâ-i Şâfiiyye olduğu için, meslek-i mütekellimîne usûl-i Şâfiiyye ve meslek-i fukahaya da usûl-i Hanefiyye ıtlak olunur. Meslek-i mütekellimîn fukaha meslekinden daha kolay, daha sıkıntısız olduğundan mütekellimîn mesleki, fukaha-i Hanefiyye meslekinden ziyade mazhâr-ı rağbet olmuş, ekser-i kütüb-i usuliye bu meslek üzere telif edilmiştir. İşte bu sebebe mebnidir ki bir kimse meslek-i mütekellimîn üzere yazılan müellefât-i usuliyenin kâffesini okumuş olsa dahi, fukaha mesleği üzere telif olunan bir kitabı meselâ İmam Fahrü'l-İslâm Pezdevî'nin Usul'ünü okumadıkça usul-i fıkhın mezayasını, ahkâm-ı fıkhiyenin hakaikını

> anlamış olmaz. Fakat ümmühât-ı usûl-i Hanefiyye'yi hakkıyla anlamak ve zevkine varmak için de evvel emirde oldukça ahkâm-ı fıkhiyyeye aşina olmak şarttır.[6]

Seyyid Bey'in dikkat çektiği noktalar içinde fıkıh ilminin inceliklerine vukufiyet öne çıkmaktadır. O, mütekellimîn yönteminin fıkıh açısından soyut kaldığını vurgulamakta; buna karşılık fukaha yönteminin, fıkhın içinden gelmesi sebebiyle, usul ilkeleri ile fıkıh ahkâmı arasındaki uygulama ve tahlilleri odağına aldığını belirtmektedir.

Şimdi yukarıda zikrettiğimiz Hudarî Bey'in başlattığı yeni fıkıh usulü eserlerinde geliştirilen bakış açısına tekrar dönüp fıkıh usulü eserlerine dair yapılan bu ayrımın modern dönemde nasıl tanımlandığına daha yakından bakalım. Aslında bu dönemde medresenin yerini alan mektebin farklı ve yeni bir eğitim tarzı ve bilgi anlayışını Müslüman dünyanın gündemine soktuğunu hatırlamamız gerekir. Türkiye'de resmen kapatıldığı için medresî bilgi anlayışının kaybolması doğaldı; ama aslında İslâm dünyasının tamamında XX. yüzyılın ilk yarısında medresî bilgi yerini mekteple gelen yeni bilgi anlayışına terk etti. Başta Mısır olmak üzere Suriye ve Irak gibi Arap ülkelerinde ve İran'da yeni okullar ve üniversiteler açıldı ve buralarda fıkıh ve fıkıh usulü yeni bir tarzla ele alınmaya başlandı. Özellikle Mısır Ezher Medresesi, yapılan reformlarla üniversiteye dönüştürüldü ve ilâve olarak Kahire Üniversitesi'nde Darü'l-ulûm kuruldu ve buralarda İslâmî ilimler yeni bir yaklaşımla yazılmaya ve okutulmaya başlandı. 1930'lu yıllar ve sonrasında bu yeni kurumlarda sözünü ettiğimiz yeni fıkıh tasavvurunun oluşmasına katkıda bulunan, etkisi günümüze kadar devam etmiş birçok ders kitabı ve araştırma metni üretildi. Burada özellikle İbrâhim Bey, Ebû Zehre, Hallâf ve Ali Hasebullah'ın fıkıh usulü eserlerini saymak gerekir. Devâlibî, Zekiyyüddin Şa'bân, Abdülkerîm Zeydân, Vehbe ez-Zühaylî gibi bir sonraki nesilden olup eserleri yaygınlık kazanmış bazı isimleri de bu listeye eklemek gerekir. Bu kişilerin eserleri günümüz standart fıkıh usulü tasavvurunun oluşumunda çok etkili olmuş ve hâlâ da olmaya devam etmektedir.

"Yeni fıkıh usulü eserleri" adını verebileceğimiz bu yazın türünde, fıkıh usulü tarihine dair bir mukaddime yazmak ve burada genellikle fıkıh usulü mesleklerinden söz etmek âdet olmuştur. Konumuz olan fukaha–mütekellimîn yöntemleri arasındaki fark açısından bu eserlere baktığımızda, kronolojik olarak Hudarî Bey'den sonra bu yeni tarz usullerin ilki olan Ahmed İbrâhim Bey'in eserinde bu konuya değinilmediğini görüyoruz.[7] 1942 yılında yayımlanan

6 Seyyid Bey, *Usul-i Fıkıh*, s. 49-50.

7 Ahmed İbrâhim Bek, *İlmü usûli'l-fıkh* (Kahire: Dâru'l-ensâr, 1357/1939), s. 2.

Abdülvehhâb Hallâf'ın (1888-1956) *İlmü usûli'l-fıkh*'ında ise kelâmcıların ve Hanefîlerin yöntemi aşağı yukarı Hudarî Bey'de olduğu gibi tarif edilmektedir:

> Kelâm âlimlerine gelince, onların yolu şu özelliklerle temayüz ediyor: Onlar bu ilmin kurallarını ve konularını mantıkî ve nazarî bir şekilde ortaya koymuşlar, burhanın teyid ettiğini ispat etmişlerdir; bakış açılarını bu kuralların müçtehit imamların istinbat ettikleri ahkâma uyumuyla sınırlamamışlar ve bu kuralların o fürû ahkâmına bağlanmasıyla uğraşmamışlardır. Aklın teyit ettiğini, burhanın ortaya koyduğunu şer'î asıl yapmışlardır; bunun mezhebî fürû hükümlerine muvafık olup olmamasına bakmamışlardır. Bunlar Şâfiî ve Mâlikî usulcülerin çoğunluğunu oluşturur... Hanefî âlimlere gelince, onların yolu şu özelliklerle ayrılır: onlar imamlarının içtihatlarını üzerine bina ettiklerini düşündükleri usulî kuralları ve konuları vazetmişlerdir; imamlarının hükümlerinin kaynağı olmayan hiçbir amelî kuralı geçerli saymamışlardır. İmamlarının kendilerine binaen hükümleri istinbat ettikleri bu kuralları belirlemede onları yönlendiren şey, mücerret nazarî burhan değildir. Bu sebeple onlar kitaplarında fürû meselelerin zikrini çokça yapmışlardır. Onların hareket noktaları, imamlarının fürû hükümleri kendilerinden elde ettikleri usûl-i fıkhı çıkarmaktı. Onlar bazen usulî kuralları bu fürûa uydurmak yoluna gitmişlerdir… Âlimlerden bir kısmı bu ilimdeki teliflerinde yukarıda geçen iki yolu birleştiren bir başka yol tuttular: Usulî kuralların ortaya konulması ve onların burhanlarla desteklenmesine itina gösterildi; aynı zamanda bu kuralların fürû-ı fıkhiyyeye uygulanmasına ve onlarla ilişkilendirilmesine özen gösterdiler…[8]

XX. yüzyılın ortalarında fıkıh usulü eseri yazan çok etkili bir diğer müellif de Muhammed Ebû Zehre'dir (1898-1974). Ebû Zehre Şâfiî'den sonra fıkıh usulünün gelişiminde fukahanın iki yönteme yöneldiğini şu şekilde açıklamaktadır:

> Mezheplerin yerleşmesinden sonra fukaha usul-i fıkıh çalışmalarında iki farklı yola ayrıldı: Birincisi nazarîdir, yani herhangi bir mezhebin fürûundan etkilenmez, dolayısıyla ölçüleri herhangi bir mezhebi teyit ettiğine veya ona muhalif olduğuna bakmaksızın vazeder. İkincisi ise fürûdan etkilenen bir yönelimdir; o fürûa hizmeti hedefler ve fürûdaki içtihadın sağlıklı olmasını esas alır. Yani mezhebin mensupları, mezhebin mütekaddimîn ashabının ulaştığı fıkhî ahkâmın sağlıklı olması

8 Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkh*, 8. bs. (Kahire: Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, t.y.), s. 18 (Eserin Türkçesi: *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay [Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, 1973, 1985]).

> konusunda mezhep lehine içtihat ederler ve mezheplerini teyit eden kuralları zikrederler. Meselâ Hanefîler, ammın delâletinin kati olduğu kuralını kabul ederlerken, bununla ona muhalif olan ahad haberleri zannî oldukları gerekçesiyle zayıf kabul etmeyi hedeflerler. Bu yönelimi başından itibaren en çok kullananlar Hanefî fukahasıdır; ama her mezhepte bu yönelime sahip fakihler de vardır. İlk yol Şâfiiyye usulü olarak adlandırılmıştır; çünkü Şâfiî bu ilmin mücerret nazarî bir tarzda çalışılması yönünde yöntemleri ilk beyan eden kişiydi. Bu yol aynı zamanda mütekellimîn yolu olarak da adlandırılır; çünkü pek çok kelâm âliminin bu nazarî yönteme göre kaleme alınmış usul eseri vardır.[9]

Bu kısa tanımdan sonra Ebû Zehre bu iki yöntemi daha geniş olarak açıklamaya girişmektedir. Onun tasvir ettiği şekliyle mütekellimîn ya da Şâfiiyye yolunun temel özellikleri şunlardır:

1. Bu yönelim tam mânasıyla nazarîdir; nazarîden Ebû Zehre'nin anladığı, usul kuralları ve ilkelerinin herhangi bir mezhep taassubu olmaksızın salt aklî bir yöntemle tartışılmasıdır. O, bu özelliği bir örnekle de açıklamaktadır: Şâfiî'nin kendisi sükûtî icmâı kabul etmediği halde, bir Şâfiî usulcü olan Âmidî salt aklî-nazarî istidlâle dayalı olarak sükûtî icmâı delil olarak kabul etmektedir. Burada ona göre Âmidî herhangi bir mezhep taassubuna düşmeden imamına aykırı bir görüş beyan edebildiğine göre, bu yöntem sahipleri tamamen nazarî bir akıl yürütmeye kendilerini bağlı kılmaktadırlar.

2. Bu yönelime, kelâm âlimleri çokça dahil olmuşlar ve bu sebeple bu tarz yazımda kelâmî meseleler üzerinde durmak yaygınlaşmıştır. Bundan dolayı nazarî varsayımlar, felsefî ve mantıkî perspektifler bu yönteme çokça sirayet etmiştir. Meselâ dilin kökeni, hüsün ve kubuh meselesi, şükrü'l-mün'im gibi herhangi bir amel terettüp etmeyen veya istinbata temel teşkil etmeyen meseleleri bu ilim içinde işlemişlerdir. Hatta bazıları, peygamberlerin ismeti meselesi gibi tamamıyla kelâm ilminin ana mevzuları arasında yer alan bir konuyu fıkıh usulü içinde işlemekte bir beis görmemiştir.[10]

Ebû Zehre bu yöntemin faydasından söz ettiği bir bağlamda, onun özellikle ilk özelliği yani mezhep taassubuna düşmeden bağımsız (mutlak) içtihadı öngören yönüne dikkat çekmekte ve şöyle demektedir:

> Mezhepçi ulemânın çoğu kendilerine içtihat kapısını kapamışlar ve ilimlerinde fıkıh usulünün bu ilmî yönteminden yararlanmamışlardır.

9 Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1377/1958), s. 14-15 (Eserin Türkçe'si: *İslam Hukuk Metodolojisi: Fıkıh Usûlü*, çev. Abdülkadir Şener [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973, 1979; Ankara: Fecr Yayınları, 1986]).

10 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 15.

> İçtihat kapısı herkese açıldığında, bu fıkıh usulü yöntemini ortaya koyan ulemânın yazdıklarıyla içtihat yöntemi apaçık olacaktır.[11]

Görüldüğü gibi Ebû Zehre için fıkıh usulünde taassuptan uzak bir fıkıh usulü yönteminin kendi dönemindeki içtihat tartışmaları açısından çok büyük bir mânası vardır. Hatta o, mütekellimîn yöntemini ideal, diğer yöntemi ise daha az tercih edilir gördüğüne işaret eden ifadeler kullanmıştır. Ebû Zehre başka mezheplerde de Hanefî yöntemine göre yazanlar olduğunu belirtmenin insaf ve dürüstlük gereği olduğunu söylerken, sanki mütekellimîn yöntemine göre yazmış diğer mezhep mensupları arasında fukaha yöntemini kullananların olduğunu söylemeyi istenmeyen bir şeyi itiraf etmek gibi sunmaktadır.[12]

Bir başka etkili metin Abdülkerîm Zeydân'ın Bağdat Hukuk Fakültesi'nde ders notu olarak kaleme aldığı, ilk baskısı 1964'te yayımlanan ve daha sonra defalarca basılan *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* adlı çalışmasıdır. Zeydân yukarıdaki ifadelere genel olarak katılmakta; ama ilâve olarak Seyyid Bey gibi, fukaha yönteminin "amelî (pratik) ve hukukî uygulamaya daha elverişli olma" özelliğine İbn Haldûn'a referansla değinmektedir.[13] Diğer değerlendirmelerde özellikle Mısır'ın önde gelen müelliflerinden Hallâf ve Ebû Zehre'de gördüğümüz, fukaha yöntemini mezhep taassubuyla ilişkilendirme eğilimi Zeydân için de söz konusudur; ama o Bağdatlı bir Hanefî olarak bu yöntemin mütekkellimîn yöntemine kıyasla üstün bir yönünü, yani hukukî uygulamaya daha yatkın olma özelliğini vurgulamaya özen göstermiştir.

Diğer bir etkili fıkıh usulü metni yazarı, Zekiyyüddin Şa'bân'dır. Onun ilk baskısı 1957-58'de yayımlanan, Aynü'ş-şems Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencilerine ders kitabı olarak hazırladığı *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* adlı çalışmasında hemen hemen aynı minvalde iki özelliğe, yani mezhep taassubu meselesi ile kelâmî/teorik meselelere yer verip vermeme açısından bu iki yöntem ayrışmasına gidildiği belirtilmektedir. İlâve olarak Zekiyyüddin Şa'bân biri olumlu biri olumsuz iki örnekle Hanefîlerin fürûdan usul kuralları çıkarma yöntemini ayrıntılı bir biçimde örneklendirmektedir. Olumlu olan ilk örnekte Hanefî fürû-ı fıkhında yani mezhepte mevcut birçok hükmün ışığında vaktin namazın sebebi olmasıyla ilgili teorik bir çıkarımın nasıl yapıldığı gösterilmektedir. Şa'bân, cumhur adı verilen mütekellimîn usulcülerinin herhangi bir namazın vaktinin ilk anını sebep olarak gördüklerini ve bunu da namaz vakitleriyle ilgili genel bir ilke oluşturduğunu düşündükleri İsrâ sûresi 87. âyete

11 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 16.

12 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 23-24.

13 Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü Kurtuba, 1987), s. 17 (Eserin Türkçe'si: *Fıkıh Usulü: İslâm Hukuku*, çev. Ruhi Özcan [Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1979; İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 1993]).

dayandırdıklarını ileri sürmektedir. Buna karşılık fukaha/Hanefî usulcülerinin mezhepte yerleşik birtakım fetvalara dayanarak namazın vücûb sebebini kişinin namazı kılmaya giriştiği vaktin (eda vakti) ilk anı olarak gördüklerini ve vaktin sebebinin vakit çıkıncaya kadar bu şekilde taayyün ettiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Namaz vaktinin tamamında namaz kılmamış olan kimse içinse sebebin vaktin tümü olduğunu, bu sebeple Hanefî mezhebinde namazın vücûb sebebi eksik olmayan (kerahet dışı) bir vakit olduğundan ikindi namazının kazâsının kerahet vaktinde yapılamayacağı fetvasının verildiğini söylemektedir. Burada usul kuralının fetvayı değil, sanki fetvanın usul kuralını vazetmesi durumu mevcuttur; hatta Şaʿbân Hanefîlerin bu konuda Kitab'a yahut Sünnet'e değil, imamlarının fetvalarına dayandıklarını iddia etmektedir.[14] Şaʿbân'ın olumsuz olarak değerlendirdiği anlaşılan diğer örnekte ise yine fürû-ı fıkıh meselelerinde mezhepçe kabul edilmiş hükümlerden hareketle bir usul kuralı vazedildiği; ama bu kuralın mezhepte bilinen bir başka hükümle çelişmesi sebebiyle usul kuralında bir değişikliğe gidilmek zorunda kalındığına işaret edilerek fürûdan usul çıkarmanın usulcüyü usul kurallarını ilkesiz bir biçimde değiştirmeye ittiğinin altı çizilmektedir. Buna göre meselâ Hanefîler önce şu şekilde bir usul kuralı kabul etmişlerdir: "Müşterek lafız umum içermez." Meselâ hem âzatlı köle hem de efendi mânasına gelen Mevlâ kelimesinden hem âzatlı köle hem de efendi aynı anda kastedilemez. Ancak mezhepte yerleşik olan bir hükme göre "Mevlânla konuşmayacağıma Allah'a yemin ederim" diyen kimse ister o kişinin efendisi isterse de âzatlı kölesi ile konuşsun yemini bozulur. Bu çelişkiyi gidermek için bazı Hanefî usulcüleri kuralı şu şekilde değiştirmişlerdir: "Müşterek umum içermez ama, olumsuzluk bağlamında olursa içerir".[15] Şaʿbân'a göre bu örnek şunu göstermektedir: Hanefîler için, usul kuralları fürû kurallarının esası değildir; aksine usul kuralları fürû kuralları için vardır.[16] Aslında Şaʿbân'ın ve diğerlerinin bu tespiti, sadece fukaha yöntemine göre değil, mütekellimîn yöntemine göre yazılmış tüm klasik usul eserleri için de doğru bir tespittir. Şaʿbân'ın verdiği bu örnekleri ve onlarla ilgili değerlendirmelerini aşağıda tartışacağız.

XX. yüzyıl boyunca yazılan usul-i fıkıh eserlerinde yaptığımız bu taramaya başka eserleri de katmak mümkündür; ancak konumuz olan fıkıh usulü mesleklerine dair gözlemlerin aşağı yukarı aynı olduğu anlaşıldığından, örnekleri arttırmaya gerek yoktur. Bu gözlemlerde genel olarak söz konusu yöntem farkının iki husustan kaynaklandığına dair bir nevi konsensüs oluştuğu

14 Zekiyyüddin Şaʿbân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî,* 2. bs. (Beyrut: Dârü'l-kütüb, 1971), s. 20 (Eserin Türkçe'si: *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usulü'l-fıkh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez [Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ilk bs. 1990]).

15 Şaʿbân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 22-23.

16 Şaʿbân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 23.

görülüyor. Bu iki özellik mütekellimîn yönteminde usul kurallarının nazarî (soyut) fukaha yönteminde ise amelî (uygulamalı) karakterine indirgenebilir. Buna göre nazarî/soyut mütekellimîn yöntemi önceden edinilmiş kabullere değil de "objektif delil ve burhana" dayalı ve mezhep taassubu taşımayan bir niteliktedir. Bu özelliğiyle mütekellimîn yöntemi XX. yüzyıl usulcülerine çok cazip gelmiştir; zira XX. yüzyıl fıkhının temel problemi şeriatın Batılı normatif hukuk ve ahlâkla karşılaşması neticesinde içine girdiği kriz halinden fıkıh usulü yardımıyla çıkabileceğine dair naif iddiayı barındırmasıdır. Mezhep taassubu ve taklitçiliğin fıkhı çıkmaza soktuğunu kabul eden bu yaklaşım, bir içtihat ilmi olan fıkıh usulünün ilkelerine dönüşle bu krizin aşılabileceğini savunmaktadır. Nesnel, herhangi bir mezhep taklitçiliğinden ve taassubundan uzak bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilen mütekellimîn yöntemi işte bu sebeple XX. yüzyıl fakihlerinin içtihat kapısını açma girişimlerinde çok hayatî bir rol oynayabilirdi. Ancak mütekellimîn yönteminin bu özelliği ile XX. yüzyıl fıkhının söylemi arasındaki bu ilişkilendirmenin sağlıklı olduğu tartışmalıdır. Aşağıda göreceğimiz üzere burada fürû-ı fıkıh ile fıkıh usulü arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir yanılsama söz konusudur. Mütekellimîn yönteminin diğer özelliği konusunda ise XX. yüzyıl fakihleri ikircikli bir tavır içindedirler. Mütekellimîn tarzının nazarî/soyut yaklaşımının, bu yönteme göre yazan müelliflerin kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde uzman olmalarından kaynaklandığına haklı olarak işaret edilmekte ve bir nevi ilk özellikteki burhanın ve delilin dayattığı bir kuralı esas kabul etmenin bundan kaynaklandığı dile getirilmektedir. Bu karakter, yani mantıkî ve felsefî akıl yürütme niteliği, XX. yüzyıl bilimselciliği açısından bakıldığında çok muteber bir özelliktir. Ama diğer yandan kelâm, mantık ve felsefe konularının fıkıh usulü içerisinde yer alması, yani fıkıh usulü ilmine hiçbir şekilde konu olmayan ya da uzaktan ilişkili olan bazı mevzulara bu yönteme mensup müelliflerin eserlerinde bolca yer verilmesi ve bunların genellikle felsefî/soyut tartışmalar mâhiyetinde olması, XX. yüzyıl fakihlerinin hoş görmediği bir tutum olmuştur. Meselâ fıkıh usulündeki dil/lafız meselelerine giriş mâhiyetinde dilin kökeni ve lafızların mânalara vaz'ı ile ilgili teorik tartışmaların uzun uzun ele alınması yahut teklif ilmi olan fıkıh usulünde teklifin aklî yahut şer'î kökenine dair tahsin ve takbih-i aklî meselesine uzunca yer verilmesi pek hoş karşılanmamıştır. Gerçi XX. yüzyılın başında akıl–vahiy tartışmalarında akıl lehine bir eğilimin belirdiğini de biliyoruz. Meselâ yukarıda adı geçen Seyyid Bey'in *Medhal*'inin oldukça geniş bir bölümü hüsün ve kubuh meselesine ayrılmıştır. Ancak bu tavır, izleyen yıllarda popüler hale gelen yeni fıkıh usulü eserlerinde pek fazla rağbet görmemiştir. Bu sebeple yeni fıkıh usulü eserleri felsefî/soyut içerikli karmaşık meseleleri genellikle içermemektedir; kısaca "ahkâm istinbatı ilmi" olarak gördükleri fıkıh usulünde, hüküm istinbatına

doğrudan katkısı olmayan "faydasız" mantık, kelâm ve felsefe tartışmaları bu ilme dair yazılarda büyük ölçüde ayıklanmıştır. Bu noktada bahsi geçen eserler fukaha yöntemini daha az nazarî bulduklarından, yani bu yöntemi fıkıh ilminin meseleleriyle daha iç içe ve örneklerin bolca fıkıhtan seçildiği uygulamalı bir fıkıh usulü yaklaşımı olarak gördüklerinden, bu kez fukaha yöntemini övmüşlerdir.

Şimdi XX. yüzyıl fıkıh usulü eserlerinin farklı usul mesleklerine ilişkin bakış açılarının genel değerlendirmesini sona bırakarak klasik dönemde bu konunun nasıl ele alındığına bakacağız.

Yeni Usul Öncesi Dönemde Mütekellimîn–Fukaha Yöntemleri Algısı

Bu iki yöntem arasındaki farkı anlamak için klasik dönem fıkıh usulcülerinin bu ayrıma yükledikleri mânayı kavramak faydalı olacaktır. Fıkıh usulü yazım yöntem ya da tekniklerine usûl-i fıkıh tarihinde ilk dikkat çekenler Sem'ânî, Gazzâlî ve Alâeddin es-Semerkandî'dir. Ama bu tarzları iki farklı yazım tekniği olarak tanımlayarak sonraki standart anlatıya yol veren İbn Haldûn'dur. Şimdi sırasıyla bunların tasvirine göz atıp ardından bu betimlemenin yeni usûl-i fıkıh eserlerinde klişe haline gelmiş bazı tanımlamalarla ne kadar uyumlu olduğunu inceleyelim.

Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) yaklaşımının büyük ölçüde eski mezhebi olan Hanefîlikten ve özellikle Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sinden etkilendiğini mukaddimede yazdıklarından anlıyoruz.

> Ben uzun günler boyunca ashabımızın ve başkalarının bu konuda yazdıklarını mütalaa ettim ve gördüm ki, çoğu sözün zâhiriyle ve güzel bir ifadede bulunmakla yetinmiş, fıkhın mânalarına uygun bir biçimde asılların hakikatine nüfuz edememiştir. Diğer bir kısmının ise derinlere daldığını, çözümlemeler yaptığını ve konulara nüfuz ettiğini gördüm, ama onlar birçok meselede fukaha akıl yürütmesinden (mahaccetü'l-fukaha) ayrılmış ve fıkha yabancı olan mütekellimîn yolunu (tarîku'l-mütekellimîn) tutmuşlardır. Halbuki, onlar bu konuda (fıkıh mânalarında) doğruyu yanlıştan ayıracak durumda değillerdir, buna yetecek bilgileri de azdır… Bu sebeple Allah'tan hayırlısını diledim (istihare yaptım) ve fıkıh usulünde bir muhtasar derlemeye azmettim. Bu konuda sadece fukaha yolunu izledim, asla ondan sapmadım, başkasına meyletmedim.[17]

---

17 Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille fî usûli'l-fıkh*, haz. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, I-V (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1419/1998), I, 6-7.

Ayrıca Sem'ânî'nin kelâm ilmine mesafeli bir yaklaşım içinde olduğu da görülmektedir. Fıkıh ve kelâm ilimlerini karşılaştırdığı bir bağlamda kelâmın çok değerli ve temel bir ilim olmasına rağmen, Allah'ın emrettiği sınırlı sayıda inanç esaslarına dair bilgilerin bilinmesiyle elde edilebileceğini, fıkhın ise sınırsız bir derya olduğunu vurgulamaktadır.[18] Bundan anlaşıldığına göre o, itikat meselelerinin Eş'ariyye-Mûtezile tarzında kelâm ilmi vasıtasıyla ele alınmasına ve felsefî/teorik tartışmalarla detaylandırılmasına karşıdır. Yukarıdaki sözlerini biraz da bu tavrın bir uzantısı olarak görmek gerekir.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ise *el-Müstasfâ*'nın mukaddimesinde fıkıh usulünün temel konularına girmeden önce müelliflerin üzerinde durduğu bazı bahislerin temel konularla ilişkisini kurma bağlamında farklı usûl-i fıkıh yazın türlerine değinmiş ve her bir tarzın bir açıdan aşırılık taşıdığını ve kendisinin de mensubu olduğu mütekellimîn tarzının da kelâm ilminin konularını fıkıh usulüne dahil etmede aşırı gittiğini belirtmiştir.

> Bil ki, fıkıh usulünün tanımı [nihayetinde] hükümlerin delillerini bilmeye iniyorsa, tanım üç lafız içeriyor demektir: bilgi (mârifet), delil ve hüküm. Bu sebeple hükmü bilmek kaçınılmaz ise –çünkü o [bu ilimde] bilinmesi gereken dört kutuptan biridir– delili ve bir de bilme olgusunun kendisini, yani ilmi (bilgiyi) bilmek de kaçınılmazdır. Sonra matlub olan ilim ancak nazar (düşünsel eylem) ile bilinebilir; o halde nazarı da bilmek gerekir. Bu yüzden [önceki usulcüler, seleflerim] ilim, delil ve hüküm terimlerini tanımlamakla işe başladılar ve bu şeylerin sadece suretlerini tanımlamakla da yetinmediler. Aksine [giriştikleri bu iş] onları bilginin gerçekliğini inkâr eden sofistlere karşı bilginin gerçekliğini ispat eden delilleri ortaya koymaya, aynı şekilde nazarın gerçekliğini inkâr edenlere karşı da nazarın gerçekliğini ispat eden delilleri ve bilginin bölümlerini ve delillerin kısımlarını incelemeye itti. Bu aslında bu ilmin [fıkıh usulü ilminin] sınırını aşan ve onu kelâm ilmiyle karıştıran bir şeydir. Kelâmcı usulcülerin bunu çok yoğun şekilde yapmalarının sebebi kelâmın karakterlerine baskın çıkması ve bu mesleğe olan sevgilerinin onu diğer meslekle karıştırmaya itmesidir. Tıpkı, lügat ve nahiv sevgisinin bazı usulcüleri usul ilmiyle nahiv ilmini karıştırmaya sevketmiş olması gibi; onlar özel olarak nahiv ilminin konusu olan harflerin mânalarını, cümlelerin i'rabıyla ilgili konuları burada işlediler. Yine tıpkı fıkıh sevgisi Mâverâünnehir fukahasından bir grubu, meselâ Ebû Zeyd ve onun takipçilerini, fıkhın pek çok ayrıntı meselesini usulle karıştırmaya sevkettiği gibi; onlar bunları her ne kadar örnek ve bir aslın fer'lerinde nasıl işlendiğini gösterme sadedinde zikretmiş olsalar da, bu konuda aşırıya kaçmışlardır… Onların bu

18 Sem'ânî, *Kavâtıu'l-edille*, I, 4.

> husustа aşırıya kaçmalarını sana bildirmemize rağmen, biz bu derlemede onlardan hiçbirinden vazgeçecek değiliz. Çünkü alışılmış şeyden ayrılmak zordur; nefisler alışmamış olana karşı isteksizdir. Ama biz bu konuda genel anlamda bütün ilimler için faydası açık olan şu konularla iktifa edeceğiz…[19]

Gazzâlî'ye göre kelâmcı usulcüleri diğerlerinden ayıran temel vasıf kelâm konularını fıkıh usulü içinde işlemede aşırıya kaçmalarıdır. Zaten kendisi de bu usulcülerin yolunu izleyeceğini ama kelâmı fıkıh usulüne karıştırma noktasında aşırıya kaçmayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla aşağıda İbn Haldûn'dan yapılan alıntıda görüleceği gibi, kelâmcı usul geleneğinin dört temel eserinden biri *el-Müstasfâ* olacaktır. Gazzâlî'den önce yine bir Şâfiî olan ama Eş'arî olmayan Sem'ânî'nin değerlendirmesi de kelâmcı usul anlayışına dönük bir eleştiridir. Zira Eş'arî ve onu takip edenler fukahanın ve ehl-i ilmin (ki bu hadisçileri de içine alan bir tabirdir) alışık olmadığı birtakım mülâhazalardan hareketle fıkıh terimlerinde tasarrufta bulunmaktadırlar. Dolayısıyla kelâmcı usulcülerin yaptıkları sadece fıkıh usulü eserlerini kelâm örnekleriyle doldurmaktan ibaret olmayıp aynı zamanda fıkıh usulünün kelâmın bir fer'î ya da ona tâbi, ilkelerini ondan alan bir ilim olduğuna dair saptamada bulunmalarıdır. Gazzâlî'de bu açıktır, o kelâmın felsefî ilimler hiyerarşisindeki felsefe-i ûlâya tekabül ettiğini ve şer'î ilimlerin, temel ilkelerini, kelâmın ortaya koyduğu metafizik kabullerden aldığını belirtir.[20]

Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) ise yukarıda gördüğümüz Sem'ânî gibi Debûsî'ye karşıdır ama gerekçesi farklıdır. Zira Semerkandî kelâmî öncüllere dayanmayan bir fıkıh usulü yaklaşımının yetersiz olduğu fikrine sahiptir ve Hanefîler arasında kelâmî öncüller ve kabullerin dikkate alınmadan fıkıh usulü telif etme tarzının yaygınlaşmasından sorumlu gördüğü Debûsî'ye karşıdır. Başka bir ifadeyle Semerkandî, Debûsî ve onun takipçilerince terviç edilen fıkıh usulü yaklaşımına karşı Mûtezile-Eş'ariyye tarzında, kelâm ilmine önem veren bir Mâtürîdî kelâmcısı olarak temayüz etmektedir. Ona göre usûl-i fıkıh yazarlarını fürûcular ve usulcüler olarak (sırasıyla, fukaha ve mütekellimîn yollarına karşılık geliyor) iki grupta toplamak mümkündür.

> Kuşkusuz fıkıh ve ahkâm usulü ilmi, kelâm usulü ilminin bir alt dalıdır. Dal kökten türeyene denir; belirli bir kökten gelmeyen dal, o (kökün)

---

19 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, haz. Hamza b. Züheyr Hâfız, I-IV (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medîneti'l-münevvere li't-tıbâa ve'n-neşr, 1413/1993), I, 26-29.

20 Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15 (2006): 11-15.

> soyundan değildir. O halde bu sahada ortaya konulan bir telif ve tasnif çalışmasının, kitabın müellifinin itikadıyla uyumlu olması bir zarurettir. Fıkıh usulü sahasında yapılan telif çalışmalarının çoğunluğu ilkelerde (el-usul) bize muhalif olan Mûtezile ile ayrıntılarda (el-fürû) bizden farklı düşünen ehl-i hadîse aittir. Bu iki grubun yazılarına dayanmak bizi ya ilkede hata etmeye ya da ayrıntıda yanlışa düşmeye itecektir. Her ikisinden de kaçınmak akıl ve şeriat açısından bir yükümlülüktür (vâcib).
>
> Bizim üstatlarımızın (ashabımızın, yani Hanefî mezhebi) –Allah onlara rahmet etsin– bu sahadaki çalışmaları iki tarzda olmuştur. Bir tarz eserler, ayrıntıları ve ilkeleri (el-fürû ve'l-usûl) kuşatan ve şeriat ve akıl ilimlerinde (ulûmü'l-meşrû ve'l-ma'kul) engin bir deniz gibi olan kişilerin eseri oldukları için son derece sağlam ve düzgündürler. Bu tarza örnek Şeyh İmam Zâhid ve Ehl-i sünnet reisi Ebû Mansur el-Mâtürîdî es-Semerkandî'nin *Meâhizü'ş-şer'* ve *el-Cedel* diye adlandırılan kitapları ve benzeri yine onun üstatları ve öğrencileri tarafından yapılan çalışmalardır. [Bizim üstatlarımızın telif ettiği] diğer tür eserler ise, nakledilen bilgilerden [hükümlerin] ayrıntılarını çıkarma hususunda deneyimli olan kişilerin eserleri oldukları için tahkik, mânalar ve konuların düzenlenmesi bakımından son derece güzel ve sağlamdırlar. Ancak bu kişiler aklî meselelerdeki genel prensiplerin inceliklerinde yeterince maharet kazanamadıkları için kişisel yaklaşımları onları bazı konularda muhaliflerle aynı konuma düşürmektedir. Bu iki yaklaşımdan ilki, lafızlara ve onların anlamlarına yabancılaşmanın artması ya da gayret eksikliği ve tembellikten ötürü zamanla terk edildi ve diğer tarz, hukukçuların sadece hukuka olan eğilimlerinden dolayı yaygınlaştı; öyle ki bazen çelişkiye ve yanlışa düştüler. Bunun kasıtlı ve inanarak yapılan bir şey olmadığı açıktır, bu gibi üstatlar hakkında kötü zan beslemek günah ve inatçılıktır. Ancak kök sağlam olmadan dalın düzgün olması ve kayıp düşmemesi aklın kanunları dışındadır.[21]

Sem'ânî fukaha yolunun usûl-i fıkıhta doğru yol olduğunu savunurken Semerkandî fıkıhçıların usule (ki, burada o usul derken kelâmî ve nazarî temelleri/ilkeleri kastediyor) yeterince itina göstermemelerinin fıkıh usulünü yanlış temellere oturtmaya sevk edeceğini söyleyerek fukaha yolunu eleştirmektedir.

---

21 Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukūl*, haz. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, I-II (Bağdad: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-şuûni'd-dîniyye, 1407/1987), I, 1-4. Bu alıntının daha geniş bir tahlili için bk. Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı,* ed. İlyas Çelebi (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2012), s. 412-20.

Bu yazarların söz konusu yöntemleri tavsifinden anlaşılan, fıkıh usulündeki bu iki yazım türü bir açıdan itikadî meselelerde Mûtezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye tarzı kelâmî yaklaşımı benimseyip benimsememekten kaynaklanmaktadır. Kelâmî yaklaşımı benimsediğinizde, kelâmî yöntemin yine kelâm ilmi gibi nazarî bir ilim olan fıkıh usulüne ilişkin imalar içermesi kaçınılmaz olacaktır. Bu yaklaşımı benimsemeyen biri olarak Sem'ânî Şâfiîler arasında Eş'arî kelâmının yaygınlaşmasına tepki göstermekte ve fıkıh usulünü bu tür bir yaklaşımın imalarından arındırmaya çalışmaktadır. Bu açıdan o, herhalde eserlerinden haberdar olduğu anlaşılan çağdaşı Ebû İshak eş-Şîrâzî'yi (ö. 476/1083) izlemektedir. Şîrâzî V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında yaşamış çok önemli ve etkili bir Şâfiî fakihidir ve çağdaşları Cüveynî ve daha sonra gelen Gazzâlî'den farklı olarak kelâm ilmine itikat düzeyinin ötesinde ilgi duymamıştır. Hatta fıkıh usulünü Hanefî Saymerî'nin (ö. 436/1045) *Mesâilü'l-hilâf*ı tarzında ele aldığı *et-Tebsıra*'sında ve diğer bir usul eseri olan *el-Lüma'* ve şerhinde kelâmî meselelere genellikle yer vermemiş ve birçok meselede fakihler tarafında yer alarak Mûtezile ve Eş'ariyye'yi isim vererek eleştirmiştir. Ancak Sem'ânî-Şîrâzî çizgisi zamanla Cüveynî-Gazzâlî çizgisinin başarılı olmasıyla zayıflayacak ve Şâfiîler arasında kelâmcı yaklaşım hemen hemen hâkim olacaktır. Buna karşılık Semerkandî, Hanefîler arasında yaygın olan, kelâma mesafeli duran fukaha yöntemine karşı mücadele etmekle Mûtezile-Eş'ariyye tarzı usul yazımını Hanefîler arasında savunan bir çizgiyi temsil etmektedir; ancak Hanefîler arasında onun Mâtürîdî/kelâmcı (mütekellimîn) tarzı değil de kendisinin de hocası olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî vasıtasıyla fukaha tarzı baskın olmuştur.[22] Gerçi Semerkandî'nin ve onun gibi düşünen daha azınlık bir grubun mütekellimîn yöntemini Hanefîlerin gündemine sokmada, kısa vadede değilse bile, uzun vadede belirli bir başarı elde ettikleri söylenebilir. Aşağıda değineceğimiz "memzuc" (eklektik) yöntemi bu girişimin bir parçası olarak okumak mümkündür; ama yine de bu üçüncü yolu tamamıyla o girişime indirgemek doğru değildir.

İbn Haldûn'a gelince o, yukarıdaki tarzların kısmen oturduğu ve fıkıh usulündeki farklı yazın türlerinde klasiklerinin ortaya çıktığı, bir anlamda geleneklerin olgunlaştığı bir dönemde yani klasik-sonrası dönemde yaşayan bir âlimdir. O, *Mukaddime*'sinin İslâm kültür ve medeniyetinde ilimleri ele aldığı bölümünde, bu ilimler içinde önemli bir yeri olan fıkıh usulü ilmini karakterize eden özellikleri tanımlamaya giriştiği bir bağlamda, fıkıh usulü yöntemlerinden ilk kez sistematik bir biçimde söz etmiştir. Onun bu iki yöntemi tanımlama amacı ilgili bölümdeki genel amaçlarına uygun olarak fıkıh

22 Bk. Murteza Bedir, *Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory)* (doktora tezi, Manchester University, 1999), özellikle 1. Bölüm.

usulü ilminin tarihine ve edebiyatına dair kuşbakışı bir gözlemde bulunmaktır. Başka bir ifadeyle her ne kadar kendisi de bir fakih ve hatta kadı olsa da, İbn Haldûn burada fıkıh usulü ilminin literatürüne dışarıdan bir gözle baktığında gördüğü olguları tasvirî bir biçimde dile getirmektedir.

> Asr-ı selef inkıraz edince bu ilmin kurallarını yazmaya gerek duyuldu, ilk kez Şâfiî bunları yazdı. O meşhur er-Risâle'sinde emirleri, nehiyleri [emir-nehiy konusu *er-Risâle*'de yoktur!], beyanı, haberi, neshi, kıyasta mansus illetin hükmünü yazdı. Sonra Hanefî fakihleri bu konuda yazdılar, bu kuralları hakkıyla ortaya koydular, bu konuda çok geniş sözler söylediler. Kelâmcılar da bu konuda yazdı. Ancak fakihlerin yazımı, örnekler ve şahitlerin bolluğu ve meseleleri fıkhî nüktelere bina etmeleri sebebiyle daha fıkha dokunan ve fürû-ı fıkha daha uygun iken, kelâmcılar bu meseleleri fıkıhtan tecrit ettiler ve mümkün olduğunca aklî istidlâle yöneldiler. Çünkü bu, onların ilmî disiplinlerinin baskın karakteri, yöntemlerinin bir sonucuydu. Bu konuda Hanefî fakihleri, fıkıh nüktelerine dalmada ve bu kanunları fıkıh meselelerinden inşa etmede yed-i tula sahibiydiler. İmamlarından Ebû Zeyd ed-Debûsî geldi ve kıyas konusunda hepsinden daha geniş yazdı, [kıyas] konularını ve ihtiyaç duyulan şartları tamamladı, böylece fıkıh usulü olgunlaştı, meseleleri netleşti ve kaideleri yerleşti.
>
> İnsanlar kelamcıların yöntemine de ilgi gösterdiler. Kelâmcıların yazdıklarının en iyisi İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'sı –ki bu ikisi Eş'arîlerdendir–, Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Ahd* (*el-Amed*) ve nihayet sonuncusu bu sonuncusunun üzerine Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin şerhidir –ki bu ikisi de Mûtezile'dendir. Sonra bu dört kitabı müteahhir kelâmcılardan iki yiğit özetledi: İmam Fahreddin İbnü'l-Hatîb *el-Mahsûl*'ünde ve Seyfeddin el-Âmidî *el-İhkâm*'ında. Bu ikisinin yöntemi tahkik ve huccetlendirme açısından farklıdır. İbnü'l-Hatîb delilleri çoğaltmaya eğilimlidir; Âmidî ise mezhebi tahkik ve meseleleri dallandırmaya eğilimlidir. *el-Mahsûl*'ü İmam'ın öğrencisi Sirâceddin el-Urmevî *et-Tahsîl*'de ve Tâceddin el-Urmevî de *el-Hâsıl*'da özetledi. Şehâbeddin el-Karâfî *et-Tenkīhât* adlı küçük eserinde bu ikisinden mukaddimeler ve kurallar derledi. Aynı şeyi Beyzâvî de *el-Minhâc*'da yaptı. Mübtedîler bu iki kitaba ilgi gösterdiler; pek çokları onları şerh etti. Âmidî'nin *el-İhkâm*'ını –ki o meseleleri tahkike daha çok önem vermekteydi– Ebû Ömer İbnü'l-Hâcib *el-Muhtasarü'l-kebîr* diye bilinen kitabında özetledi. Sonra başka bir kitapta da bunu özetledi. İlim talebeleri bu muhtasarı dolaşıma soktular, maşrık ve mağrib ehli ona mütalaa, şerh yoluyla ilgi gösterdi. Mütekellimîn yolunun özü bu muhtasarlarda vücut buldu.

> Hanefî yoluna gelince, bu konuda onlar çokça yazdılar; mütekaddimînden bu yolda en iyi yazılan Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eseridir. Müteahhirînden de en iyi eser imamlarından Seyfülislâm el-Pezdevî'nin telifidir. Bu kapsayıcıdır. Ardından Hanefî fukahasından İbnü's-Sââtî geldi ve bu iki yolun eserleri olan *el-İhkâm*'ı ve Pezdevî'nin kitabını cemetti. Kitabına *el-Bedâi*' [*el-Bedî*' olacak] adını verdi ve en güzel ve en yaratıcı bir biçimde onu düzenledi. Âlimlerin imamları bu zamana kadar bu kitabı okuma ve araştırma bakımından elden ele dolaştırmaktadırlar. Acem âlimlerinden pek çoğu bunu şerh etmeye kendilerini adamıştır.[23]

İbn Haldûn'a göre kelâmcı usul yolu, Eş'arî Cüveynî ve Gazzâlî ile Mûtezilî Kādî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserleriyle en iyi temsil edilmiştir. Buna karşılık fukaha yolunun klasik eserleri Ebû Zeyd ve Pezdevî'nin usulleridir. Bu yolların hususiyetlerine de değinen İbn Haldûn, fukaha yolunun fıkhın içinden gelen ve bu sebeple fıkha daha yakın olan bir yöntem olduğunu, mütekellimîn yolunun ise fıkıhtan soyutlanmış aklî argümanı (istidlâl) esas alan bir yönteme sahip olduğunu belirtmektedir. İbn Haldûn, Gazzâlî gibi, bu iki yöntem arasındaki farkın farklı uzmanlıklara sahip müelliflerden kaynaklanan bir fark olduğunun altını çizmektedir. Mütekellimîn tarzını benimseyen müelliflerin kelâm disiplini içinde inşa edilmiş zihinlerinin aklî istidlâl yoluyla fıkıh usulü meselelerini işlediklerini, fukahanın ise fıkıh mesleği içinde uzmanlaşmaktan kaynaklanan bir üslûpla meseleleri arz ettiklerini belirtmektedir. Buna ilâve olarak fukaha/Hanefî yöntemine mensup müelliflerin, fıkıh usulündeki temel ilkeleri (kavânin) fıkıh meselelerinden çıkarmada ve fıkhın inceliklerini kavramada başarılı olduklarına dikkat çekmektedir. İbn Haldûn her ne kadar gözlem ve tasvir yapıyor olsa da, kelâmcı yöntemin fıkha yabancı ve soyut kaldığını, buna karşılık fıkıhçı yöntemin fıkıh ilminin derinliklerine inmede daha başarılı olduğunu söylerken, fukaha yöntemine meylediyor gibidir. Yaşadığı dönemde (VIII./XIV. yüzyıl) mütekellimîn yönteminin Şâfiîler ve Mâlikîler arasında hemen hemen tam bir hâkimiyet kurduğu ve hatta Hanefîlerin de mütekellimîn yöntemi eserlerini dikkate alarak yeni bir yol ve yöntem başlattıkları düşünülürse (memzuc yöntem ki, İbn Haldûn buna İbnü's-Sââtî'nin eserine işaret ederken değiniyor), İbn Haldûn'un fukaha yöntemine meyletmesini anlamak güçleşmektedir. Ama Mâlikîler arasında kelâma mesafeli duran ve fıkhı mesaisinin merkezine alan güçlü bir eğilimin her zaman varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Ayrıca İbn Haldûn eserinin kelâm ilmine ayırdığı bölümünde kelâm ilminin işlevini tamamladığını iddia etmiş ve artık bu ilme ihtiyaç kalmadığını bile söylemiştir.[24] Kendisi de

23 İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1421/2001), s. 576-77.
24 İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 591.

Râzî'nin *el-Muhassal*'ını özetleyen kelâma dair bir eser kaleme almış olmasına rağmen, öyle anlaşılıyor ki kelâm ilminin meselelerinin fıkıh usulüne dahil edilmesi onun gibi pratik eğilimli bir yazarın ilgisini daha az çekmiştir. Bu sebeple kelâmî meselelerin uzantılarının fıkıh usulünde uzun uzun konu edilmesinden sanki hoşnut değildir. Nihayetinde fıkıh usulü, fıkıh ilminin nazariyesidir; dolayısıyla fıkıh usulü mesâilinin fıkıhla iç içe olmasından daha doğal bir şey olamayacağını düşünmüş olabilir.

Fukaha ve mütekellimîn yollarına ilişkin Sem'ânî'den İbn Haldûn'a bütün bu değerlendirmelerden şu geçici sonuca varabiliriz: Mütekellimîn yöntemi kelâmın dil, üslûp ve söylemlerini esas alır ve bu sebeple daha fıkıhtan soyut bir nitelik taşırken fukaha yöntemi fıkhın dil, üslûp ve söylemlerini kullandığından daha fıkhın içinde bir söyleme sahiptir. Bu farklı niteliklerin bir uzantısı olmak üzere mütekellimîn yöntemi kelâmî öncüllere tâbi gördüğü fıkıh usulünde, bu ilmin meselelerine bir ön hazırlık olmak üzere kelâmî konulara yoğun yer vermektedir. Buna karşılık fukaha yöntemi fıkhî inceliklere eğilip konuyu bir nevi fıkıh çerçevesinde bir teorik düşünüş olarak tutmaya gayret etmekte, fıkıh usulünün kelâm ilminin bir alt kolu olup olmaması meselesini –eğer öyle tasavvur ediyorsa bile– önemsememektedir.

Mukayese

İbn Haldûn kendi zamanında olgunlaşmış olan geleneklerin iki büyük yola ayrıldıkları gözlemini yaparken çok haklıdır. Gerçekten de XIV. yüzyıla geldiğimizde bir fıkıh usulü öğrencisi ya Ebü'l-Hüseyin el-Basrî–Cüveynî–Râzî–Âmidî–Urmevî–Karâfî–Beyzâvî–İbnü'l-Hâcib–Sübkî gibi birbirlerini takip eden ve birbirlerine referans veren belirli bir geleneğe dayanmak durumundaydı ya da Debûsî–Serahsî–Pezdevî–Ahsikesî–Nesefî–Sığnâkî–Abdülaziz el-Buhârî gibi isimlerin öncülüğünü yaptığı diğer gelenek üzerinden bu ilme nüfuz edebilirdi. Burada dikkat çeken nokta ilk çizginin en eski ismi olan Mûtezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî dışındaki (eserini V./XI. yüzyılın ilk yarısında yazmış olmalıdır) bütün yazarların itikatta Eş'arî, amelde ise ağırlıkla Şâfiî ve kısmen Mâlikî olması, diğer çizginin ise tamamıyla Hanefîlerden oluşmasıdır. Belki de İbn Haldûn dönemi için ilk geleneğe Eş'arî gelenek demek daha doğrudur. Diğer yandan fukaha yöntemi için Hanefiyye yöntemi adını İbn Haldûn zaten kullanmaktadır; bu gelenek içindeki yazarların tamamı Hanefî olduğu için bu doğru bir tanımlamadır. Dikkat edilirse İbn Haldûn ne Şâfiî'nin ne de Sem'ânî ve Şîrâzî'nin bu iki gelenek içindeki yerinden söz etmektedir. Bu isimlerin ikisinin Eş'arî-Şâfiî geleneği benimsemediğini zaten söylemiştik; Şâfiî'nin adının bu geleneklerle ilişkilendirilmesi ise tamamıyla

son dönemlerde ortaya çıkan bir değerlendirme olup esasen bir anakronizm içermektedir. Ayrıca İbn Haldûn, mütekellimîn yöntemini Şâfiiyye yöntemi olarak da adlandırmamıştır; görece daha yeni olan bu adlandırmanın en azından o gelenek içinde etkili olan yazarların çoğunluğunun Şâfiî olması sebebiyle kısmen haklılık payı olabilir. Ama yine o gelenek içinde çok etkili olan Mâlikî İbnü'l-Hâcib ile Karâfî'yi ve onlardan önce de Bâkıllânî'yi hatırlamak gerekir. Bir başka dikkat çeken nokta da İbn Haldûn'un anlatısında Hanbelî fıkıh usulü yazarlarının bu geleneklerden hangisinde yer aldığından da söz edilmemesidir. Muhtemelen İbn Haldûn zamanında Hanbelîlik dört mezhep içinde çok etkinliği olan bir hareket olmadığı için bunların usulcülerini dikkate almamış olabilir. Halbuki yeni fıkıh usulü literatüründe Hanefîler bir tarafa konulurken onların dışındakiler cumhur adıyla (hatta bizzat Şâfiî'nin kendisi de) mütekellimîn yöntemi içinde gösterilirler.[25] Bu ifade tek tek fıkıh usulcülerini ele aldığımızda çok doğru değildir. Sem'ânî-Şîrâzî çizgisinin karakteri, Şâfiîler içinde azınlık bile olsa, mütekellimîn yönteminin kelâmî öncüllerle fıkıh usulünü inşa etme özelliğiyle uyuşmamaktadır. Mâlikî Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin, yahut Hanbelî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın ve İbn Akīl'in hatta Hanefî el-Cessas'ın ve Zâhirî İbn Hazm'ın eserleri hem mütekellimîn hem de fukaha yöntemlerinin aşağıda değineceğimiz bazı özelliklerini göstermekte, ama bir yandan da kelâmî meselelere çok fazla yer vermemeleri açısından o gelenekten ayrılmaktadır. Bu sebeple İbn Haldûn'un yaptığı ve daha sonra yeni fıkıh usulü eserlerinde popülarize edilen bu yöntem farklılaşmasını yeniden anlamlandırmak gerekmektedir. Bu farkın İbn Haldûn açısından en azından bir yazın geleneği farkı olduğu her iki gelenekte etkin olan isimlerden anlaşılmaktadır.

"Usulden Fürûa–Fürûdan Usule": Mezhep Taassubu Argümanı. Birçok yeni usul eseri ve usul yöntemlerine dair monografi yazan bazı çağdaş müellifler, Hanefîler dışındaki bütün usul eserlerini kelâmcı usul eserleri kapsamında saymakta ve kelâmcı usul yöntemini yukarıda sözünü ettiğimiz usulden fürûa doğru bir yol izleyen yöntem olarak tanımlamaktadır. Diğer bazıları ise kelâmcı yöntemi bu kadar kapsayıcı olarak görmemekte ve fukaha yönteminin de Hanefîlere has olduğunu kabul etmemektedir. Meselâ Ebû Zehre bir yandan kelâmcı usul geleneği içinde sayılan Karâfî'nin *et-Tenkīh*'inin[26] Hanefî yöntemi gibi Mâlikî usulü ile fürûunun ilişkisine odaklandığından söz etmekte ve yine el-İsnevî'nin *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*'ünü fürû-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh ilişkisine odaklanan bir eser olarak göstermektedir.[27] Bu tür değerlendirmeler, aslında

---

25 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 18.

26 Bk. yukarıda İbn Haldûn'dan yapılan alıntı.

27 Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, s. 24.

konunun en baştan yanlış vazedilmesinden kaynaklanmıştır. Zira bir kez fıkıh usulünü fürûun temelinde ve onu ortaya çıkaran bir metodoloji yani fürû-ı fıkıh hükümlerini içtihatla üretmemizi sağlayan bir yöntem-bilim olarak tasavvur ettiğimizde, bu iki farklı geleneği bu çerçevede bir yere oturtmaya girişmek kaçınılmaz olmakta ve böylece tutarsız pek çok değerlendirme peş peşe sıralanmaktadır. Her şeyden önce prensip olarak şunu belirtmek gerekir ki, klasik fıkıh usulü söylemi ve argümanlarının niteliği incelendiğinde bunların fürû-ı fıkıh dediğimiz mezhep kurallarını ortaya çıkarmak üzere tasarlanmış bir yöntem-bilim olduğu iddiası fazla sağlıklı görünmemektedir. Yani fıkıh usulü, kendisine başvurularak fıkıh ahkâmının üretildiği bir mekanizma/araç değildir. Fakat fıkıh usulünün ne olmadığını söylemek, ne olduğunu söylemekten daha kolaydır. Bu meseleye çalışmanın sonunda döneceğiz.

Herhangi bir klasik müellifin, mezhebine ters bir fıkıh usulü kuralını onaylayacağını kabul etmek aslında klasik mezhep algısından habersiz olmak demektir. Zira hiçbir müellif ameldeki mezhebine sistematik olarak ters düşemez; düştüğü anda zaten o mezhebin mensubu kabul edilmez. O halde yeni usul eserlerinde mütekellimîn yönteminin herhangi bir mezhep taassubuna düşmeden usul kurallarını inşa ettiği gözlemi sorunlu bir iddiadır. Râzî gibi fürû-ı fıkıhla çok fazla meşgul olmamış ve bu yüzden Şâfiî mezhep doktrininde çok önemli bir yeri olmayan, dolayısıyla ağırlıklı ilgi alanı nazarî ilimler olan bir müellif bile kitabında prensip olarak Şâfiî mezhebiyle uyumlu bir usul ortaya koymaya çabalamıştır.[28] Fürû-ı fıkıh eseri üreten ve hatta mezhep doktrininde otorite

28 Hatta Şâfiî hakkında yazdığı menakıbın polemik içeren bir metin olduğunu girişinden ve konu başlıklarından anlamak mümkündür. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâm eş-Şâfiî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986). Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünde nâdiren karşılaştığımız şu fürû örnekleri, fürû-ı fıkıh söz konusu olduğunda Şâfiî mezhebi mensubiyetinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir: Mendub bir fiile fürûun o fiili kişiye vâcib kılıp kılmayacağı meselesi bilindiği gibi Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki bilinen farklardan biridir ve Râzî bu tartışmada Şâfiî yaklaşımın haklılığını bir usul meselesiyle irtibatlandırarak teyit eder (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, haz. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, I-VI [Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1992], II, 210-11). Kazâ-i hacet sırasında kıbleye önünü ve arkasını dönmeyi yasaklayan nebevî hükümle ilgili Şâfiî'nin yorumu yine bir usul meselesiyle irtibatlandırılır: Nebevî bir fiil nebevî bir nehyi tahsis edebilir (*el-Mahsûl*, III, 259-61). Bu ve benzeri örnekler aslında Şâfiî'nin usulünü tam olarak beyan etmediği meselelerde Râzî'nin veya sonraki Şâfiîlerin fürû meselelerden çıkarımla elde ettikleri usul kaideleridir. Ayrıca Râzî'nin, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de sarâhaten zikrettiği usul kurallarını benimsediğini gösteren bol örnekler de mevcuttur. Örneğin: Meçhulün rivayetinin makbul olmaması konusunda Şâfiî ile aynı düşünür (*el-Mahsûl*, IV, 402); yine mürsel haberin hüccet olmadığı konusunda da Şâfiî ile aynı görüşü paylaşır (*el-Mahsûl*, IV, 454-55). Bu ve benzeri örnekleri çoğaltmak mümkündür. Râzî'nin ve diğer Şâfiî mütekellimîn usulcülerinin Şâfiî ile ters düştükleri meseleler de yok değildir; ancak bunlar ya zaten mezhep içinde hareket alanının geniş olduğu meselelerdir ya da mezhebin fürû doktrinini doğrudan etkilemeyen usulî/nazarî/mücerret

kabul edilen Şîrâzî ve Gazzâlî gibi fakih Şâfiîler ise buna çok daha fazla dikkat etmişlerdir. Zaten aksi de varit değildir. Yeni usul eserlerinde mütekellimîn usulcülerin mezhep taassubu taşımadıklarına örnek olarak Âmidî'nin sükûtî icmâ konusunda Şâfiî'den farklı düşünmesi verilmektedir. Ne gariptir ki, bu ve benzeri bazı örneklerin fürû-ı fıkıh öğretisiyle alâkalı olmadığı kimsenin aklına gelmemekte ve hemen hemen tüm yeni usulcüler bunu tekrar etmektedir. Sükûtî icmâın kabul edilip edilmemesi zaten bir usul tartışmasıdır; onu kabul etmek ya da etmemek Şâfiî mezhebinin fürû-ı fıkıh öğretisinde herhangi bir fark yaratmamaktadır. Kaldı ki, Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul edip etmediği meselesi de tartışmalıdır. Esasen mütekellimîn geleneği içinde Âmidî'den önce sükûtî icmâın delil olup olmayacağıyla ilgili bir tartışma mevcut olup Âmidî burada o görüşlerden birini tercih etmektedir;[29] yoksa o, Şâfiî fürû-ı fıkıh öğretisinde bir değişiklik sonucu doğuracak bir iddia içinde değildir. Ayrıca, zaten fıkıh mezhebi dediğimiz şey tek bir insanın görüşlerinin değişmez bir biçimde otorite kabul edildiği bir olgu olmayıp süreç içerisinde değişen ve dönüşen dinamik bir yapıdır. Bunun örneklerini hemen her mezhepte olduğu gibi Hanefî mezhebinde de görmek mümkündür. Hanefî mezhebinin "zâhirü'r-rivâye"si temelde üç kişinin görüşlerine dayanır ve "nâdirü'r-rivâye" de buna eklendiğinde görüşler arası tercih alanı oldukça genişler. Hatta "vâkıât" görüşlerin mezhep kurucularının görüşlerini değiştirmesi de hayli olağan bir durumdur.[30] Bu durumda eğer mezhep taassubundan söz edilecekse, bu fürû-ı fıkıhta bile kabul edilebilir bir iddia değildir.

Mezhep temelli yaklaşımın hâkim olduğu *Mecelle* öncesi dönemde, mezhep öğretileri yani mezhebin doktrin kabul ettiği şer'î ahkâm esas, fıkıh usulünün odağında yer alan delil ise tâli bir konumdadır. Başka bir ifadeyle, mezhebin doktrini esas, onun delillerle temellendirilmesi ise daha esnek ve değişebilir bir olgudur; dolayısıyla bir hükmün birden çok temellendirmeye tâbi olması mümkündür. Bunun sebebi bizim şer'î yahut naklî ilim alanında olmamızdır; bu alanda kitap –mütevâtir sünnet– icmâ ile sabit şeriat adı verilen temel ortak kabuller vardır ve bu kabullerin değiştirilmesi mümkün değildir. Meselâ İslâm'da Allah'ın birliği fikrine aykırı bir delillendirme kabul edilmez ama, tevhid fikrini temellendirmek için birden fazla yol ve yöntem olabilir.

---

kurallardır. Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilemeyeceği meselesi böyle bir meseledir. Şâfiî-mütekellimîn usulcüler çoğunlukla Şâfiî'den farklı düşünürler; ama bu usulî fark, mezhep doktrininde herhangi bir değişimi iktiza etmez.

29 Bk. Bedreddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhit*, haz. Ömer Süleyman el-Eşkar (Küveyt:Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1992), IV, 494-98.

30 Bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında 10.-13. yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Edam Akademik Kitaplığı, 2010), özellikle 2. Bölüm.

Burada tevhid bir şer'î hüküm olarak esas, onun temellendirilmesi ise tâli bir husustur. Aynı şekilde namazın beş vakit olması bir şer'î-kati hüküm olup delillerin her hâlükârda bu sonucu üretmesi beklenir. Bu sonuca hangi yol ve yöntemle, yani delille ulaştığınız tâli bir meseledir. Burada mezhep doktrini derken fıkıh usulünün beslendiği üç alan, yani dilbilim, kelâm ve fürû-ı fıkıh mezheplerinin tümü kastedilmektedir. Bir mütekellimîn usul eserinin müellifi, mensubu olduğu dil, kelâm ve fıkıh mezheplerindeki kabullerine dayalı olarak usulü inşa etmektedir. Hiçbir nazariye sadece delil ve burhana dayalı olarak inşa edilebilir bir şey değildir. Nitekim Râzî hüsün ve kubuh meselesine dair Mûtezile ile tartışma yaparken tartışmanın bir yerinde muhalifin argümanının ulûhiyyet fikriyle çelişen bir ima içerdiği için reddedilmesi gerektiğini söyler.[31] Yani muhalifin ileri sürdüğü burhan güçlüdür ama, ulûhiyyeti reddedecek bir varsayım içerdiği için reddedilmelidir, zira bir Müslüman için ulûhiyyet fikri şeriatın bir ön kabulüdür. Bu sebeple yukarıda yeni usulcülerin iddia ettiği "mütekellimîn usulünün burhan ve delilin gerektirdiği prensiplere göre hareket ettiği" iddiası naif bir iddiadır; bunun, fıkıh alanı bir yana, kelâm alanında bile ileri sürülmesi mümkün değildir. Kaldı ki, mütekellimîn usul nazariyeleri, mensubu oldukları dil, kelâm ve fıkıh ekollerinin öğretileriyle uyumlu olmak kaygısındadırlar. Meselâ Eş'arî anlayışıyla temelden çelişen bir usul nazariyesini ne Gazzâlî ne de Râzî sistematik olarak ileri sürebilirdi. O halde mütekellimîn usulünün usulden fürûa ve fukaha yönteminin ise fürûdan usule doğru bir yol izlediği iddiası, yeni usul eserlerinde zannedildiği gibi bir olgu değildir. Aksine eserlerdeki bu tür farklılaşmayı, hayatı boyunca fürû meselelerle iştigal eden bir usulcünün usûl-i fıkıhta meseleleri vazederken bu birikimine dayanması olarak görmek ya da temel uğraşısı nazarî ilimler, mantık ve felsefe olan usulcünün de meseleleri bir kelâm ve mantık meselesi olarak formüle etmesi ve örneklerini de buralardan seçmesi olarak anlamak daha doğrudur. Örnek vermek gerekirse, emrin vücûb ifade edip etmediği teorik tartışmasının fıkıh pratiği açısından hiçbir önemi bulunmadığı için Eş'arî gelenek içinde ortaya çıkan "Emir vücûb ifade eder" ya da "Mutlak emrin ne ifade ettiği konusunda tevakkuf edilir", yahut "Mutlak emir talep (nedb veya vücûb anlamı) ifade eder" gibi üç farklı yaklaşımın fürû-ı fıkıh açısından hiçbir somut farkı yoktur. Nitekim mütekellimîn usulünün en büyüklerinden Cüveynî ve Râzî ile fukaha yönteminin onun çağdaşı olan en önemli isimlerinden Pezdevî "Mutlak emir vücûb ifade eder" prensibinde birleşmektedirler.[32] Bu usulcüleri aynı kanaate

31 Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, hazırlayanın dipnotu, s. 127.

32 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, haz. Abdülazîm ed-Dîb (Devha: Câmiatü Katar, 1978), I, 221-22; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, II, 44-45; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-fıkh* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, 1308), I, 106-22.

sevkeden, dilbilim ve fıkıh birikimidir; yoksa bağlı oldukları fıkıh mezhepleri değil. Kaldı ki iki gelenek arasındaki farkın, usulden fürûa ya da fürûdan usule yönelmekten kaynaklandığı şeklindeki bir değerlendirme tamamıyla yeni olup modern öncesi herhangi bir usulcü ya da âlim tarafından ileri sürüldüğünü bilmiyoruz. Bu, daha çok, yeni fıkıh usulünün bir tanımlama ihtiyacını tatmin için ürettiği; ama yeterince tahkik etmeden ileri sürdüğü bir iddia gibi durmaktadır.

Felsefî, Nazarî, Soyut Argümanların Bu Yöntemleri Ayırdığı İddiası. Yukarıda da belirtildiği gibi, mütekellimîn yöntemine mensup olanların temel ilgileri bir dönem kelâm ilmi ve daha sonraki müteahhirîn döneminde de mantık, felsefe ve kelâm olmuştur. Bunlardan Gazzâlî ve Cüveynî gibi bir kısmı hem fürû-ı fıkıhta hem de bu nazarî ilimlerde mütebahhir olsa da, Kādî Abdülcebbâr, Bâkıllânî, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Râzî ve Âmidî esas olarak fürû-ı fıkıhta çok etkili eserler bırakmamıştır ve bu sebeple de önemli bir yere sahip değildirler. Buna karşılık Hanefî usulcülerin tamamı fürû-ı fıkıhta otorite olup mezhep içi doktrin inşasında önemli role sahiptirler. Bu sebeple dil ve üslûbun birinciler için nazarî ilimlerle örülmüş, ikinciler içinse fıkhın ayrıntılarından mülhem olması kaçınılmaz bir durumdur. Bununla birlikte Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinin soyut aklî argüman açısından son derece zengin olduğunu unutmamak gerekir. Yukarıda İbn Haldûn'a atıfla bahsedilen, soyut aklî argümanın mütekellimîn yönteminin karakteristiği olduğuna dair gözleme de bu yüzden kuşkuyla yaklaşmak gerekir. Zira İbn Haldûn'un, usul eserlerine dair yaptığı gözlemlerin yüzeysel olması kaçınılmaz bir durumdur; çünkü o *Mukaddime*'de döneminin tüm bilimsel birikimini tasvire kalkışmakta ve zaman zaman da birden fazla disiplinde kendi görüşlerini dile getirmektedir. O sebeple onun bu gözlemlerinin bazen olanı tam yansıtmadığı söylenebilir. Meselâ Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eserinin fukaha geleneğinin klasiği olduğu ve bu kişinin fukaha yönteminin teşkilinde çok önemli bir yere sahip olduğu gözlemlerini yapan İbn Haldûn, aklî-soyut argümantasyon söz konusu olduğunda onun eserinin kelâmcı usul müelliflerinden çok da farklı olmadığına dikkat etmemiş olabilir. Zira Debûsî hem kitabının girişinde aklî ve şer'î argümantasyonun zeminini vazeden bir mukaddime kaleme almış hem de kitap boyunca argümanları genel olarak soyut-aklî istidlâller şeklinde tasarlamıştır. Doğrusu Debûsî'nin, kitabında örnekleri ağırlıkla ve hatta Gazzâlî'nin dediği gibi aşırı bir biçimde fıkhın fürûatından seçmiş olması onun aklî-soyut argümantasyon tekniğini kullanmadığı anlamına gelmez. Debûsî'nin kitabına yakından bakıldığında onun temel usul ilkelerini aklî-soyut istidlâle dayandırdığı ve buna ilâve olarak, tâli bazı usul kurallarının tespitinde mezhebin fürû ahkâmına başvurduğu görülebilir. Hatta Debûsî, kitabının sonuna eklediği bir başlık

altında akıl–vahiy ilişkisini müstakil olarak ele almakla, bir kısmı başka usul kitaplarının değişik bölümlerinde dağınık olarak işlenen, bir kısmı ise hiçbir usul eserinde işlenmeyen akıl–vahiy meselelerini bu şekilde ele alan usul tarihindeki tek müellif olma özelliğine de sahiptir.[33] Bu durumda Debûsî'nin soyut aklî istidlâli kullanmadığı sonucunu çıkarmak çok anlamlı değildir. Muhtemelen İbn Haldûn'un böyle bir niyeti de olmayabilir; onun ilgili bağlamda yapmak istediği belki de sadece Debûsî'nin fukaha yöntemini geliştirmedeki öncülüğüne dikkat çekmektir. Çünkü tamamıyla aklî istidlâlle ilgili bir konu olan kıyas bölümünü usûl-i fıkıh eserlerinde olgunlaştıran kişinin Ebû Zeyd ed-Debûsî olduğunu belirten, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz üzere, İbn Haldûn'un bizzat kendisidir. O halde salt soyut aklî argümanı bu iki geleneği ayıran yöntemsel özellik olarak tescil etmek de tam olarak doğru değildir.

Fıkıh Usulünün Kelâmın Bir Dalı Olduğu Meselesi. Bu iki yöntem, esasında iki noktada ayrışmaktadır. Birincisi Sem'ânî'nin eleştirel bir tonda dikkat çektiği nokta ki bu, fukaha ve ehl-i ilmin (selefin) bilmediği bazı soru ve sorunların ve dikkate almadığı bazı teolojik-felsefî kaygıların fıkıh usulüne sokulmasıdır. Daha sonra mantık-felsefe unsurunun devreye girmesiyle mütekaddimîn–müteahhirîn tarzı farkına dönüşecek olan bu farklılaşmanın kökleri Mûtezile ile Eş'ariyye arasında tartışma konusu edilen birçok kelâm-usul bağlantılı meselenin fıkıh usulü edebiyatı içine alınmasıyla baş göstermiştir. Buna tepki olarak da kelâma itikat düzeyinde ilgi gösteren ve hatta bunun ötesinde ilgiyi selefin yolundan sapma olarak gören bir anlayış, bir anlamda yabancı kültürlerden gelen bazı kelâmî mevzuların daha "İslâmî ve meşrû gördükleri" fıkıh ve fıkıh usulü içerisine alınmasına karşı çıkmışlardır. Bu şekilde bir çekincenin selefî çevrelerde eskiden beri mevcut olduğu, hatta Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde de böyle bir tavrın içkin olduğu görülmektedir. Şîrâzî ve Sem'ânî gibi bazı Şâfiîlerin Eş'arîliğe pek sıcak bakmamasının arkasında da bu yatmaktadır. Ancak yukarıda da söz ettiğimiz gibi zamanla Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî gibi son derece etkili Şâfiîler diğer yaklaşımı tamamen yok edemeseler de gölgelemişlerdir. XX. yüzyılda Eş'arîlik âdeta bütün geriliklerin müsebbibi olarak görülünceye kadar söz konusu tavır sadece ehl-i hadîse yakın bazı Şâfiîler arasında taraftar bulabilmiştir. Hanbelîler arasında da kelâmın usulde belirleyici olması iddiası çok taraftar bulamamıştır; daha doğrusu Mûtezile-Eş'ariyye-Mâtürîdiyye tarzı kelâm etkinliği onların zaten çok da uygun görmedikleri bir yoldur. Mâlikîler arasında ise Bâkıllânî-Cüveynî-Gazzâlî-Râzî-Âmidî çizgisi oldukça yaygın bir etki bırakmıştır. Bunu İbn Haldûn'un, literatüre işaret eden pasajında görebiliyoruz. İki Mâlikî müellifin

33 *Takvîmü'l-edille*, haz. Halîl Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001), s. 13-19, 442-68.

eserleri yani Karâfî'nin *et-Tenkīh*'i ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar*'ı kelâmcı usul anlayışının klasik sonrası döneminde (Râzî-Âmidî sonrasına kelâmcı usulün klasik-sonrası dönemi adını veriyorum) temel el kitaplarından olmuşlardır: Belki de erken Eş'arîlerin en büyüklerinden biri olan Bâkıllânî'nin Mâlikî olması bu gelişmeyi kolaylaştırmıştır.

Kelâmın fıkıh usulünün bir uzantısı olması gerektiğine dair anlayışın elimizdeki ilk Hanefî usulü olan Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünde çok güçlü bir biçimde var olduğunu biliyoruz.[34] Aynı şekilde *Mîzânü'l-usûl* adlı eserin yazarı Alâeddin es-Semerkandî kelâmî ilkelerin fıkıh usulünde belirleyici olması gerektiğini çok açık bir biçimde vurgulamış ve Mâtürîdî'nin kaybolan usul eserinden yaptığı alıntılarla bu kanaatin Hanefîler arasında da taraftarı olduğunu göstermeye çalışmıştır.[35]

Genel olarak Hanefî/fukaha metodunun fıkıh usulünü kelâmın bir alt dalı olarak görüp görmediği meselesine gelirsek, Debûsî ve onun iki önemli takipçisi Serahsî ve Pezdevî eserlerinin girişinde ve içinde fıkıh usulünün kelâmî temellerinin bilincinde olduklarını gösteren ifadelere yer vermişlerdir. Debûsî bununla kalmamış, felsefî/kelâmî/tasavvufî mâhiyette bir eser vermiş[36] ve yukarıda işaret ettiğimiz gibi, fıkıh usulü ile aklî istidlâlin ilişkisini fıkıh usulüne dair yazdığı kitabında konu etmiştir. Serahsî ve Pezdevî ise mukaddimede ahkâm-ı şer'iyyenin üç ayağından birinin de tevhid ilmi olduğunu vurgulamışlar ve kitaplarında da zaman zaman usulün kelâmî imalarına değinmişlerdir.[37] Bu sebeple onların usulün kelâma tâbi olduğu kanaatini paylaştıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz; ancak onların genel olarak itikadî esaslar ya da usûlü'd-dîn kavramı çerçevesinde itikadî meselelere yaklaştıklarını, ilmî mesaileri içinde kelâm ilmi tarzında bir ürüne rastlanmamasından çıkarabiliriz. Bu sebeple kanaatimce, onları farklı bir usul yöntemi geliştirmeye iten iki faktör vardı: Birincisi Gazzâlî'nin dediği gibi, fıkıh sevgisi ve fıkıhla iştigali öncelemiş olmaları ki İbn Haldûn da aynı gözlemde bulunmuştur. İkincisi ve belki de birinci sebebi ortaya çıkaran sebep ise baskın Hanefî usulündeki

34 Cessâs'ın usulünün girişi kaybolmuşsa da *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın mukaddimesinde bu gerçek dile getirilmiştir: Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, haz. M. Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1405/1985), I, 5.

35 Bu konuda bk. Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20.

36 *el-Emedü'l-aksâ* adını taşıyan bu eser için bk. Murteza Bedir, "Interplay of Sufism Law and Theology: An Early Eleventh Century Example", *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurīdicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), İspanyolca, s. 15-34, İngilizce, s. 253-70; Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 20 (2008): 39-58.

37 Serahsî, *Usûlü'l-fıkh*, haz. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1993), I, 9-10; Pezdevî, *Usûlü'l-fıkh*, I, 7-11.

rasyonalist/Mûtezilî öncüller ve varsayımların gizlenmesi/sansürlenmesi arzusudur. Zira hem Cessâs'ın hem de Debûsî'nin metinlerindeki Mûtezilî eğilim çok belirgindir ve onları izleyenler bu eğilimlerin farkındadırlar; ama V. (XI.) yüzyılın sonlarında Serahsî ve Pezdevî bunu artık açıktan gösteremeyecekleri bir dünyada yaşamaktadırlar. Mûtezile'ye karşı entelektüel, sosyal ve siyasal eleştirilerin dozunun gittikçe arttığı bir dönemde Hanefîlerin kendilerini Mûtezile'den ayırmak için yoğun bir çaba içinde oldukları biliniyor.[38] Alâeddin es-Semerkandî'nin yukarıda alıntıladığımız pasajda eleştirdiği şey, işte tam da budur. O mensubu olduğu gelenek içinde usul eseri yazanların çoğunun usul üzerine konuşurken kelâmî ilkeleri yeterince dikkate almamaktan kaynaklanan hatalara düştüklerini belirtmektedir. Bunlardan bir kısmının farkında olmadan ehl-i hadîs (Eşʿarî) kelâm öncüllerini kabul ettiğini iddia eder ki, herhalde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve benzerlerini kastetmektedir. Diğer bazılarının ise Mûtezile'nin etkisi altında kaldıklarını söyler ki, bununla da Cessâs, Ebû Zeyd ve onları izleyenleri, yani Serahsî ve Pezdevî'yi kastediyor olmalıdır. Netice itibariyle fukaha yönteminin Hanefîler arasında yaygınlaşmasının sebebi, hangi gerekçeyle olursa olsun (yani ister itikadî öncülleri kelâm ilmi çerçevesinde ele almaya karşı bir duruştan neşet etmiş isterse de usulün Mûtezilî eğilimleri gizleme kaygısından doğmuş olsun), kelâma karşı mesafeli duruştur. Ancak zamanla ve özellikle kısmen Mâtürîdî kelâmının geliştirilmesi ve kısmen de Râzî sonrasında kelâmın çok daha "meşrû" bir ilim haline gelmesiyle Hanefîler arasında kelâma karşı olan bu tavır değişecektir. Bunun en açık örneği Sadrüşşerîa'dır. O *et-Tenkīh* ve şerhi *et-Tavzîh*'te Mâtürîdîliğin ve Râzî'nin etkisi altında kelâmî mevzuları fukaha geleneğindeki fıkıh usulü edebiyatına dahil etmiştir. Onun açık etkisinde kalan Teftâzânî, Molla Fenârî, Molla Hüsrev, Muhibbullah el-Bihârî gibi müteahhirîn Hanefî usulcüleri kelâmî öncülleri fıkıh usulüne dahil etmede oldukça ileri gitmişlerdir. Gerçi İbn Haldûn iki usul yöntemini birleştiren kişinin İbnü's-Sââtî olduğundan söz etmektedir. Gerçekten de İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*'ü Hanefî usul eserleri arasında açıkça Eşʿarî-Hanefî anlayışa göre yazılan bugüne ulaşmış ilk eserdir.[39] O, Âmidî vasıtasıyla mütekellimîn yönteminin Eşʿarî perspektifini, Pezdevî'nin usulü üzerinde fukaha yöntemiyle uzlaştırmıştır. İşte İbnü's-Sââtî ve Sadrüşşerîa sonrası yaygınlaşan bu yeni tarza "memzuc" (eklektik) yöntem adı verilmiştir. Gerçi "memzuc" yöntemin

38 Bk. Murteza Bedir, "Hanefi Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medinetü's-Selam) Uluslararası Sempozyum*, ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2011), I, 621-32; "Mâtürîdî Fıkıh Usulü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 412-20.

39 Muzafferüddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, haz. Saʿd b. Azîz b. Mehdî es-Sülemî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1418).

Hanefîler dışında da örnekleri zikredilmektedir.[40] Meselâ *Cem'u'l-cevâmi'* adlı Şâfiî usulünün klasik sonrası temel metinlerinden biri sadece kelâmcı yönteme sadık kalmamış, fıkıh meselelerini daha fazla usul içerisine dahil etmiştir. Bu sebeple, klasik sonrasında iki yöntemin birbirine çok yaklaştığı ve kelâmcı yöntemdeki mebâdî adı verilen soyut giriş meselelerin fıkıhçı gelenekten gelen müelliflerce daha çok dikkate alındığı, diğer yandan fıkıhçı yöntemin fıkıh usulünün kurallarını fürû-ı fıkıh örneklerine tatbik etme şeklindeki özelliğinin kelâmcı geleneğe mensup müelliflerce de yoğun bir şekilde kullanıldığı rahatlıkla söylenebilir.

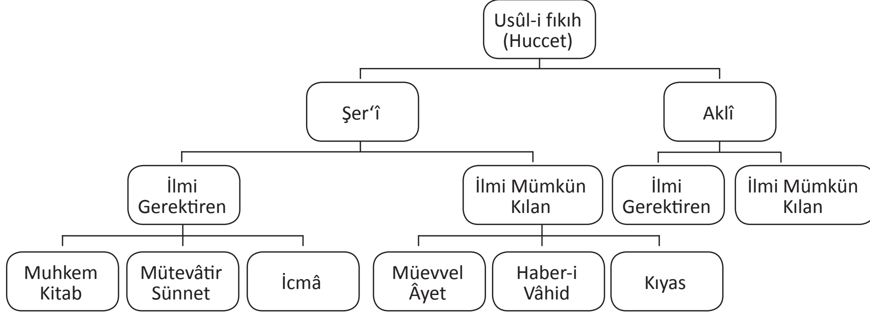
Fıkıh Usulü Konularını Tasnifte Farklılaşma. Kelâmcı yöntem–fukaha yöntem farklılaşmasının bir gelenek farklılaşması olduğunu gösteren bir başka boyutuna daha bakmak gerekiyor. Sem'ânî'nin, Gazzâlî'nin ve İbn Haldûn'un tanımlamasında fukaha yöntemi aslında Mâverâünnehir'le sınırlı bir tavırdır ve burada Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin ismi öne çıkmaktadır. Diğer gelenek ise daha çok Bağdat'ta Mûtezile–Eş'ariyye tartışması bağlamında gelişmiştir ve özellikle Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin adıyla irtibatlıdır. Bu iki yolun iki ayrı gelenek/tarikat oluşturduğunu bu eserlerin konu düzenlemelerine ve meseleleri vazediş biçimine ve ileri sürdükleri argümanların tipolojisine bakarak görmek mümkündür. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'deki konu düzenlemesi ve tartışılacak meseleleri seçimi fukaha yöntemi denilen yaklaşımın esasını oluşturmuştur. Aynı şey Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i için de geçerlidir; yani kelâmcı usul geleneğinin sonraki eserleri konu düzenlemesi, tartışılacak meselelerin seçimi ve argümanlar bakımından onu örnek almışlardır. Kelâmcı usul tarzında, konu düzenlemesinin ana hatları büyük ölçüde aynı kalırken Gazzâlî'nin tasnifi sadece bir istisnadır. Ama o, genel çerçevede yeni bir deneme yapsa da, alt bölümlerde ve özellikle temel konu başlıklarında tartışılacak meseleleri seçmede ve bunları tartışırken izlenecek yöntemde Basrî tarzına bağlılığını devam ettirmiştir. Fahreddin er-Râzî ise ana tasnifte Gazzâlî'ye değil Basrî'ye dönmüş ve onun genel tasnifini büyük ölçüde devam ettirmiştir. O halde kelâmcı yöntem ve fıkıhçı yöntem bir bakıma konu düzenlemesi bakımından örnek alınan modellerin (birinde Ebû Zeyd ed-Debûsî diğerinde ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî) bir farklılaşmasıdır. Hatta Basrî'den yaklaşık yarım asır önce yaşayan Hanefî Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü Basrî'nin eserinin tarzına daha yakındır. Belki de bu açıdan Cessâs'ın usulünü fukaha değil de kelâmcı usul çerçevesinde görmek bile mümkündür; ama Cessâs aynı zamanda Debûsî üzerinde de etkili olduğu için onun bu iki gelenekle irtibatlandırılması bir anakronizm olurdu. Aşağıdaki konu başlıkları ve dizim şemaları bu iki geleneğin farkını ortaya koymaktadır:

---

40 Şa'bân, *Usûlü'l-fıkh*, s. 24.

Şekil 1. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* adlı eserinin genel şeması:

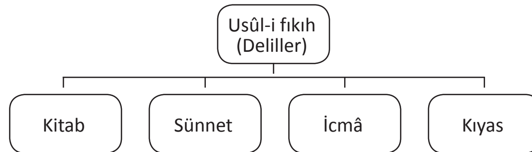
Alt konu başlıklarına gelince, Debûsî'nin bir ana bölüm içinde konuları hangi başlıklar içinde ele aldığını göstermek için lafızları tasnif ettiği bölüme bakabiliriz. Lafızlar Debûsî'de beş ana başlıkta taksim edilmektedir:



1. Söz türleri dörttür: haber, istihbar, emir, nehiy.
2. Kapsam alanları bakımından lafızlar dörttür: has, amm, müşterek, müevvel.
3. Açıklık bakımından isimler dörttür: zâhir, nas, müfesser, muhkem. Bunların zıtları, yani kapalılık bakımından isimler dörttür: hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.
4. Kullanım bakımından söz dörttür: hakikat, mecaz, sarih, kinaye.
5. Nasla sabit hüküm türleri dörttür: nassın aynıyla, nassın işaretiyle, nassın delâletiyle, nassın iktizası ile sabit hükümler.

Şekil 2. Pezdevî'nin ana tasnifi:

Pezdevî'nin ve diğer fukaha yöntemine göre yazılmış usul eserlerinin lafız konularını tasnifi Debûsî'ninki ile hemen hemen aynıdır; tek fark birinci madde (emir ve nehyin olduğu kategori), ikinci madde içine alınarak dörtlü

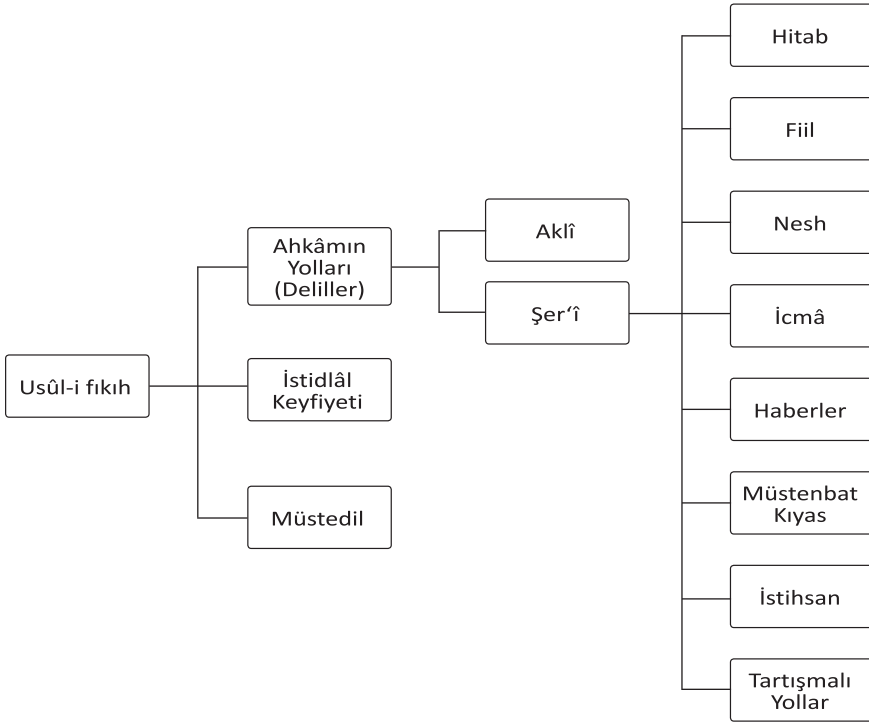


bir tasnifin benimsenmiş olmasıdır. Bu, Serahsî-Pezdevî ikilisinin bir tasarrufudur. Ona göre lafız bölümü şu şekildedir:

1. Sîga ve lügat açısından: has, amm, müşterek, müevvel.

2. Beyan açısından: zâhir, nas, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih.
3. Kullanım bakımından: hakikat, mecaz, sarih, kinaye.
4. Mânalar ve kastedilene vâkıf olma açısından: ibareyle istidlâl, işaretle istidlâl, delâletle istidlâl, iktizayla istidlâl.

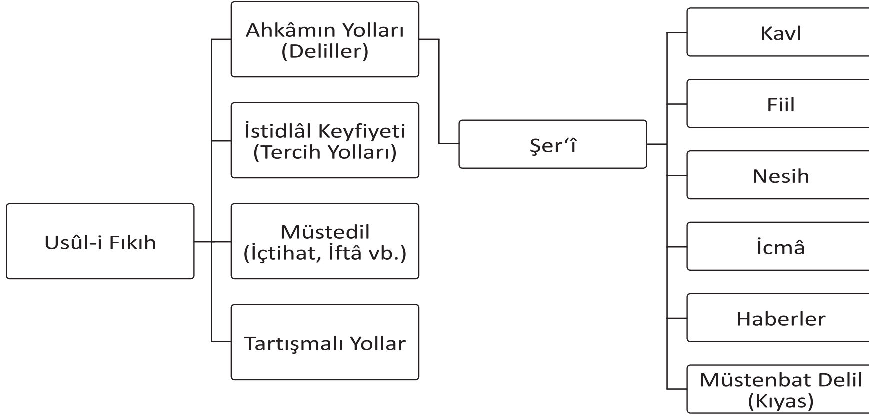
Şekil 3. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde fıkıh usulü şeması onun fıkıh usulü ilmi tanımında yer alan üç unsura göre şekillenmiştir:



Hitab (kelâm, lafız) bölümün iç tasnifine gelince Basrî'deki ana başlıklar şunlardır:

1. Söze dair genel meseleler.
2. Hakikat–mecaz.
3. Harfler.
4. Emir–nehiy.
5. Umum husus.
6. Mücmel–mübeyyen.

Şekil 4. Râzî'nin şeması da aynı şekilde tanımdaki üç unsura dayalıdır; ancak Râzî aklî delili, fıkıh usulünde yeri olmadığını söyleyerek şemadan çıkarır. Ayrıca bir Şâfiî olarak istihsanı şer'î deliller içinde görmez; tartışmalı delilleri ise kitabın sonunda ayrı bir başlıkta ele alır:



Râzî'nin "Kavl" (kelâm, lafız) bölümünün iç tasnifi de şöyledir:

1. Dile (lügat) dair giriş (hakikat–mecaz ve harfler de burada).
2. Emir–nehiy.
3. Umum–husus.
4. Mücmel–mübeyyen.

Gerçi Râzî fıkıh usulü konularını düzenlemede seleflerinden Cüveynî ve Gazzâlî'den çok Basrî'ye itimat etmiştir. Ama her hâlükârda yukarıda gördüğümüz Debûsî-Serahsî-Pezdevî lafız tasnifinin, mütekellimîn usulcülerinin terminolojisi ve tasnifinden farkı çok açıktır. Meselâ lafızların delâletini "mantuk" ve "mefhum" olarak ikiye ayırmak ve mefhumu muvaka ve muhalefe şeklinde taksim etmek fukaha yöntemine dayalı eserlerde görülen bir olgu değildir.[41]

Sonuç

Yeni fıkıh usulü eserlerinin, fukaha ve mütekellimîn yöntemlerinin özelliklerini tanımlarken usûl-i fıkhın mâhiyetiyle ilgili bir saptamadan hareket ettiğine yukarıda değinilmişti. Bu, aslında, fıkıh usulünün nasıl bir ilim olduğu ve işlevinin ne olduğu sorusuyla irtibatlı olarak cevaplanması gereken bir sorudur. Yeni fıkıh usulü eserlerinin fukaha ve mütekellimîn usul yöntemleri arasındaki farkı geçmişteki tasavvurdan farklı algılamalarına sebep olan şey bu

41 Lafız taksimlerindeki farklar için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), özellikle ekteki tasnifler.

ilmin *Mecelle* öncesi dönemdeki mâhiyeti ve işleviyle ilgili tasavvurda radikal bir kırılmanın yaşanmış olmasıdır.[42] *Mecelle* ile birlikte tezahür eden devletin İslâm toplumlarında hukuku doğrudan belirleyici bir rol üstlenmesiyle geleneksel "sivil" fıkıh ilminin artık hukukî normu belirleyen bir konumdan çıktığı ve yerini neredeyse tamamen XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Batı Avrupa menşeli hukuk ilmine bıraktığı bilinmektedir. Devlet ve toplum düzeyinde şeriatın normatifliği (hukukî, siyasî, ahlâkî vb. kurallılığı) belirleyen rolü kaybetmiş olması fıkıh ilmini âdeta Roma hukuku ilmi gibi sadece metinlerde yer alan, pratikten beslenmeyen teorik bir ilme dönüştürmüştür. Bu durum ulemâ ve Müslüman aydınlar üzerinde travmatik bir etki yaratmıştır. Şeriatın tekrar Müslüman toplumlarda normatifliği belirleyen bir konuma döndürülmesi bu sebeple XX. yüzyılda birçok Müslüman grubun temel hedefi olmuştur.

Ulemâ ve özellikle fukaha bu süreçte modernleşmeye hem *Mecelle*'nin telifine katılarak hem de daha sonra mezhepleri göreceleştirerek katkıda bulundu. Yeni fıkıh ilminin (ki buna daha çok "fıkhü'l-mukārene" adı verilmiştir) mezhepler arası ya da fikhî görüşler arası tercih yaklaşımı esasen şeriatın normu belirleyen konumdan uzaklaşmasının bir neticesi ve buna bir tepki olarak doğdu. Fıkıh ilminin şer'î normu tanımladığı daha önceki dönemlerde şeriat, uygulamayla etkileşim içerisinde gelişmekte iken *Mecelle* sonrası dönemde, özellikle XX. yüzyılın ilk yarısında uygulamayla alâkası kopmuş teorik bir fıkıh etkinliğine dönüştü. Bir hukuk öğretisi için olabilecek en kötü ihtimali yaşayan fıkıh ilmi, tarihine sığınarak zengin mirasından faydalanıp eimme-i ilm-i fıkhın akvalinden "maslahatı asra evfak ve nasa erfak" olanı seçme yoluyla krizi aşmaya girişti. "Yeni fıkıh usulü", fürû-ı fıkıh alanındaki bu gelişmeyi tanımlamak üzere ilk kez XX. yüzyılın başında Seyyid Bey ve Hudarî Bey'in öncülüğünde ortaya çıktı. Bu dönemde tüm Müslüman elitleri gibi fukahanın da temel yaklaşımı içtihat kavramı etrafında şekillendi. İçtihat kapısının geleneksel fıkıhta "kapatıldığı" iddiası âdeta bir müsellem kaziyye, bir klişe haline geldi. Yeni fıkıh usulünün mütekellimîn ve fukaha yöntemlerini tanımlamasını bu gelişmeler ışığında değerlendirdiğimizde mezheplerin taklit ve taassup batağına saplandığını ileri süren içtihat söyleminin bu tanımlamada belirleyici bir rol oynadığını görüyoruz. Bu Ebû Zehre'nin ve Abdülvehhâb Hallâf'ın yukarıdaki anlatısında çok belirgindir. Mütekellimîn usul yönteminin "nazar, burhan ve delile dayandığı" söylenerek sanki kelâmcı

42 *Mecelle* sonrasındaki gelişmelerle ilgili olarak yakın zamanlarda birçok çalışma yayımlanmıştır. Meselâ bk. Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World* (London: I. B. Tauris & Co., 2003); D. Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-fiqh", *Islamic Law and Society*, 11/2 (2004): 233-82; M. Bedir, "*Fıkıh* to Law: Secularization through Curriculum", *Islamic Law and Society*, 11/3 (2004): 378-401.

usulcülerin, içinde yetiştikleri mezhepler ve geleneklerden bağımsız konuşan, âdeta amel/hukuk kuralı üreten teoriler inşa eden teorisyenler olduğu ima edilmekte, buna karşılık fukaha yönteminin ise belirli bir mezhep taassubuyla hareket ettiği iddia edilmektedir. Fıkıh usulü ilmi, bu dönemde içtihat kapısını ardına kadar açacak bir yöntem-bilim olarak görülmüş ve ondan tarihte hiçbir zaman oynamadığı bir rolü oynaması istenmiştir. Türkiye Cumhuriyeti 1924 yılında medreseleri kapatıp yerine Darülfünun İlâhiyat Şubesi'ni kurduğunda medreselerde okutulan fıkıh ve kelâm gibi bazı temel ders müfredat dışına çıkarılmış; Hukuk Şubesi'nde okutulan müfredat da fıkıh derslerinden arındırılmış olmasına rağmen, kanunda Hukuk Şubesi dersleri arasında geleneksel derslerden sadece fıkıh usulü sayılmıştır. Bu bir taraftan fıkıh usulüne gösterilen itibarın bütün reformlara rağmen hâlâ devam ettiğini göstermekte, diğer yandan da fıkıh usulünün, içtihat kapısını düzenleyen bir ilim olarak, reformlara retorik düzeyinde bile olsa, hâlâ destek olabilecek bir şey olarak algılandığını göstermektedir. Gerçi fıkıh usulü ilmi, İslâmî ilimler arasında her zaman prestijli bir ilim olmuştur; ama bu zannedildiği gibi içtihat kapısını açık tutma işlevinden çok, İslâmî ilimler ile aklî/beşerî ilimler arasındaki karmaşık ilişkilerde Müslüman âlimlere bir vizyon sağlama şeklinde daha çok nazarî (teorik, entelektüel) mâhiyettedir. Usûl-i fıkhın ahkâm-ı şer'iyyenin ortaya çıkışı ve mezheplere dönüşümünü açıklamaya ve teorik bir çerçeveye oturtmaya çalışan bir nazarî çaba olduğunu kabul edersek, o zaman neden bu ilmin tarihsel olarak fürûdan sonra ortaya çıktığını ve neden Şâfiî'nin, *er-Risale*'si de dahil, tüm usul eserlerinin mevcut yorum şekillerini temellendirmek için cedelci bir dili kullandıklarını da daha iyi anlarız.

Netice itibariyle bu makale, yazarının "yeni fıkıh usulü eserleri" adını verdiği bir edebî türün fıkıh usulü ilminde öteden beri var olan farklı yöntemleri (mütekellimîn ve fukaha yöntemleri) ele alış biçimine eleştirel bir bakışı amaçlamıştır. Çalışma, "modern dönem" adı verilen son asırlarda fıkıh usulü ilminin mâhiyetine dönük algıda önemli bir kırılma yaşandığı varsayımından hareket etmiştir. Yeni eserlerin farklı fıkıh usulü yöntemlerini nitelerken, büyük ölçüde klasik algıdan ayrıldıklarını ve bu farklılaşmanın "modern" zamanlarda genel olarak İslâmî ilimler ve özelde de fıkıh usulünde içtihat kavramına yüklenen yeni mâna ve rollerle ilişkili olduğunu iddia etmiştir.

Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar

Bu makale, yazarının "yeni fıkıh usulü eserleri" adı verdiği bir edebi türün fıkıh usulü ilminde öteden beri var olan farklı yöntemleri (mütekellimin ve fukaha yöntemlerini) ele alış biçimine eleştirel bir bakış yapmayı amaçlamaktadır. Çalışma, "modern dönem" adı verilen son yüzyıllarda fıkıh usulü ilminin mahiyetine dönük algıda önemli bir kırılma yaşandığı varsayımından hareket etmektedir. Yeni eserlerin farklı fıkıh usulü yöntemlerini nitelerken büyük ölçüde klasik algıdan ayrıldıklarını ve bu farklılaşmanın "modern" zamanlarda genel olarak İslâmî ilimler ve özelde de fıkıh usulünde içtihat kavramına yüklenen yeni mana ve rollerle ilişkili olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: yeni usul, ictihad, fıkıh usulünün mahiyeti ve işlevi.

bilimname V, 2004/2 ,29-29

HADİSLERİ/SÜNNETİ ANLAMADA FARKLI YAKLAŞIMLAR (EHL-İ HADİS VE EHL-İ RE'Y EKOLLERİ)

Ahmet Uyar
Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F.
uyar@erciyes.edu.tr

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y terkiplerinde yer alan hadis ve re'y tâbirlerini bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde kullanmış olduğunu görmekteyiz. Hakkında nass olmayan konularda ictihadın temeli olan re'y, şeriatın gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir. Kitâb veya Sünnet'ten bir asla dayanan re'y kabul görürken, her hangi bir asla dayanmayan re'y yerilmiş ve reddedilmiştir.

Ehl-i Hadis denilen grup, kat'î olmayan nassların zâhirleri karşısında susarak o nasların illetlerini araştırmamış ve nadiren re'yle fetvâ vermiştir. Ehl-i Re'y ise ahkâmın illetlerini araştırmış, meseleler arasında irtibat kurmaya çalışmış ve nass olmadığı zaman re'yle fetvâ vermekten çekinmemiştir. Ehl-i Hadis Hicaz bölgesinde, Ehl-i Re'y ise, Irak bölgesinde gelişme göstermiştir.

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerini biri birinden ayrıştıran, birini diğerinden farklı kılan ana neden, nassların anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığıdır. Her iki ekole göre de hadisler vazgeçilemez ve ihmal edilemez bir kaynaktır.

I. Giriş

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri

İslam düşünce tarihine bakıldığında, ilk dönemlerden itibaren -sahâbe nesli ile birlikte- nasslara yaklaşımda esas itibarıyla iki ekolün ana çizgilerini, nüvelerini görmek mümkündür. Daha sonraları belli bir yaklaşım/anlama tarzını kendisine rehber edinerek ve kendi sistematiğini oluşturarak biri birinden ayrılan bu iki farklı gruptan, nassların ulaşmak istediği hedeflerinden ziyade, zahirini/literal anlamlarını esas alan grup Ehl-i Hadis, nassların zahirî/literal anlamlarından ziyade, onların gerçekleştirmek istedikleri maksatlarını gözeten grup ise Ehl-i Re'y olarak isimlendirilmiştir.

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y terkiplerinde yer alan hadis ve re'y tâbirlerini bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde kullanmış olduğunu görmekteyiz. Ebû Hureyre'nin, Kıyamet günü kimlerin Hz. Peygamber'in şefaatine nail olacağı ile ilgili sormuş olduğu bir soruya cevaben Hz Peygember; "Ey Ebû Hureyre! senin hadise düşkünlü-

ğünü bildiğim için bu hadisi senden önce kimsenin sormayacağını (önce senin soracağını) tahmin ediyordum." demiştir.[1] Re'y tâbiri de, hem olumlu anlamda hem de olumsuz anlamda, Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivâyetlerde yer almaktadır. Medinelilerin hurma ağaçlarını aşıladıklarını gören Hz. Peygamber, onları bu işi yapmaktan menetmiş, fakat daha sonra ağaçların verimsizleştiği, meyvelerinin azaldığı kendisine bildirilince, 'Ben ancak bir beşerim, eğer size dininizle ilgili bir şey emredersem ona uyun, fakat size kendi re'yime dayanarak bir şey emredersem, ben ancak bir beşerim.'[2] buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahâbe arasında, hadisleri anlama ve yorumlama hususunda tezahür eden mezkur iki farklı yönelişi kapsamlı birer metodoloji olarak görmek yanlıştır. Bununla birlikte, Ehl-i Hadis (Hicazlılar) ve Ehl-i Re'y (Iraklılar) olarak isimlendirilen bu yönelişlerin, daha sonraları ortaya çıkacak olan usûl ve yöntemlere zemin oluşturdukları ve onları besledikleri de bir gerçektir. Zîrâ, belli bir olgunluğa erişmiş kapsamlı yöntemlerin, kendilerinden önceki birikimlerden de faydalanmak suretiyle süzüle süzüle, uzun zaman içerisinde oluştuğu ve geliştiği bilinmektedir.

Ehl-i Hadis, illetlerini araştırmaksızın nassların zâhirlerine tâbî olur ve nadiren re'y ile fetvâ verirdi. Ehl-i Re'y ise ahkâmın illetlerini araştırır, meseleler arasında irtibat kurardı ve nass olmadığı zaman re'yle fetvâ vermekten çekinmezlerdi. Hicaz ehlinin çoğu Ehl-i Hadis ve Irak ehlinin çoğu ise Ehl-i Re'y idi.[3]

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerini biri birinden ayrıştıran, birini diğerinden farklı kılan ana neden, nassların anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığıdır.[4] Her iki ekole göre de hadisler vazgeçilemez ve ihmal edilemez bir kaynaktır. Dolayısıyla, rivâyetlerin top yekun kabulü veya reddi değil, mevcut malzemenin nasıl anlaşılacağı, nasıl değerlendirileceği/yerinin ne olacağı sorunu bu iki yaklaşımı doğurmuştur.

Bu yaklaşımların ne zaman tezahür ettiği ile ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Aşağıda, Menâkıbu'ş-Şâfiî adlı eserinden bu husustaki görüşlerini aktardı-

[1] Buhârî, Rikâk 51. Hadis kelimesinin sözlük anlamı için bkz. İbn Manzûr, Cemaluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab,* I-XV, Dâru Sâdır/Dâru Beyrût, Beyrût, 1968, II, 131-133; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luga,* I-VI, thk., Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. baskı, İran, 1389, II, 36; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru's-Sıhâh,* el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1310, 45. Hadis kelimesinin Kur'ân-ı Kerimde kullanılışı ile ilgili olarak bkz. Nisâ, 4/87; Yûsuf, 12/21; Kehf, 18/6; Tâhâ 20/9; Necm, 53/59; Tahrîm, 66/3 vs.

[2] Müslim, Fedâil, 140.

[3] Hudarî, Muhammed, *Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî,* el-Mektebetu't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, VIII. baskı, Mısır, 1387, 120.

[4] Nazlıgül, Hâbil, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 1994, 134.

ğımız Fahreddin Râzî'ye (v.606) göre bu iki yaklaşım, imam Şâfiî'den (v.204) önce ortaya çıkmıştır. Fahreddin Râzî mezkur eserinde şöyle demektedir: "İnsanlar, Şâfiî'den önce, Ashâb-ı Hadis ve Ashâb-ı Re'y diye iki fırka idiler. Ashâb-ı Hadis, münazaradan, mücadeleden ve Ashâb-ı Re'y'in yöntemini çürütmekten aciz idi. Bu nedenle, onlar vasıtasıyla dine bir kuvvet, Kitâb ve Sünnet'e de bir yardım hasıl olmadı. Ashâb-ı Re'y'e gelince, onların bütün çaba ve gayretleri, re'yleriyle istinbat ettikleri şeyleri takrîre ve tertîbe yönelikti. Çalışma ve gayretleri nassların teyidine yönelik olmadı.[5]

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerinin karşılıklı münasebetleri ve birbirlerine bakışları ile ilgili olarak Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: Şâfiî gelip de aramızı bulana kadar[6] biz Ehl-i Re'y'e onlar da bize lanet ederdi. Bu rivâyeti kaydeden Kadı Iyaz (v.544) şu yorumda bulunmaktadır: Ahmed b. Hanbel bununla demek istiyor ki, Şâfiî âsârın sahihini alıp kullandı. Sonra, Ehl-i Hadis'e, re'ye de ihtiyaç olduğunu, bir kısım şer'î ahkamın re'y üzerine bina olunabileceğini gösterdi. Zîrâ hakikatte re'y, asıllar üzerine bir kıyas yaparak asıllardan hüküm çıkarmaktan ibarettir. Onlara, hükmün asıllardan nasıl çıkarılacağını, illiyet bağının nasıl kurulacağını ve bu hususta nelere dikkat edilmesi gerektiğini gösterdi. Böylece Ehl-i Hadis sahih re'yin aslın fer'i olduğunu, Ehl-i Re'y de, fer'in ancak asıldan sonra gelebileceğini öğrendiler.[7]

"Rivâyetsiz re'y, re'ysiz de rivâyet müstakîm olmaz."[8] ifadesi de, aynı şekilde, bu iki yaklaşımdan birini diğerine tercih etmeyi doğru bulmayan, gerek Ehl-i Hadis'in gerekse Ehl-i Re'y'in kendilerine has değerli yanlarının olduğuna inanan, bu ikisinin iyi yönlerinin toplamının, müstakil olarak her birinden daha güzel sonuçlar vereceğini, biri birinin eksiklerini kapatacağını düşünen anlayışı yansıtmaktadır.

[5] Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Menâkıbu'l İmam eş-Şâfiî,* thk. Ahmed Hicâzi Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezher, Kâhire, 1986, 389. Ehl-i Re'yin isitinbata ağırlık vermeleri ile ilgili olarak ayrıca bkz. Şehristâni, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal,* I-III, tashih ve ta'lik, Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut, 1948, I, 368.

[6] Şâfii'nin, Re'y ehli ile Hadis ehli arasında orta bir yol tuttuğu, onların aralarını birleştirmeye çalıştığı ile ilgili olarak bkz. Nazlıgül, Habil, *İmam eş-Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 46. Yazar burada, yukarıda zikredilen, Ahmed b. Hanbel'in sözüne ve Kadı Iyaz'ın yorumuna paralel olarak şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Şâfiî bir yandan re'y ehli arasında hadisin daha da tervici, re'y ve kıyasa tercih edilmesi gerektiğini kabul ettirmeye çalışırken, öbür yanda hadisçilere de re'yin gerekliliğini, bir asla dayanan, şahsi çıkarlardan kaynaklanmayan ve aslın tatbikini kolaylaştıran re'yin kınanmaması gerektiğini ifade etmekteydi." Bu görüşün aksine, İmam Şâfii'nin Re'y ehli ile Hadis ehlini uzlaştıran bir ortayol sentezi gerçekleştirmediği, iddia edilenin aksine, Şâfiî'nin bu iki eğilim arasındaki mücadelede Hadis ehlinin tarafını tuttuğu yönünde başka bir değerlendirme için bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *"Fazlur Rahman'ın Sünnet/Hadis Anlayışına Bir Katkı,"* İslam ve Modernizm "Fazlur Rahman Tecrübesi", İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, Yayın No. 53, İstanbul 1997, 284.

[7] Kadı Iyaz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik,* I-IV, thk., Ahmet Bükeyr Mahmûd, Beyrût, 1965, I, 95-96.

[8] Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-Isbehânî, *Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ,* I-X, Beyrût, 1387, IV, 225.

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ile ilgili olarak bu genel girişten sonra, şimdi de, bu iki grubun hadislere/sünnete[9] yaklaşımlarında kendilerine rehberlik eden karakteristik eğilimlerini ve ana hususiyetlerini tasvîrî bir mahiyette ele almak istiyoruz.

II. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri'nin Hadislere/Sünnete Yaklaşımı

A. Ehl-i Hadis'in Hadislere/Sünnete Yaklaşımı

Ehl-i Hadis[10] denildiği zaman, mücerret re'ye karşı çıkan, görüşlerinin çoğunu hadislere dayandıran, re'ycilere karşı cephe oluşturan, sadece Kur'ân ve hadislere dayalı bir hukuk sistemi ortaya çıkarmak isteyen kimseler akla gelir.[11]

Dihlevî, el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf adlı eserinin 'Ehl-i Hadis ile Ashâb-ı Re'y arasınadaki ihtilafın sebepleri' babında, Ehl-i Hadis ile ilgili olarak şöyle demektedir: 'onlar re'ye dalmaktan hoşlanmayan, mecbur kalmadıkça fetvâ vermekten ve istinbatta bulunmaktan kaçınan, neredeyse tüm çaba ve gayretlerini Rasûlullah'ın hadislerini nakletmeye hasreden kimseler idi.[12]

Hadis ehlinin öncülerinin tavır ve açıklamalarından hareketle, onların fıkhi meselelere yaklaşımda esas aldıkları kıstasları Dihlevî şöyle özetlemektedir: Ehl-i Hadis'e göre, herhangi bir mesele hakkında Kur'ân'da açık bir nass varsa onu bırakıp da başka bir delile yönelerek onunla hüküm vermeye kalkışmak caiz değildir. Şayet mesele ile ilgili Kur'ânî delil açık değilse ve birkaç ihtimali birden içeriyorsa, bu durumda belirleyici rolü sünnet oynar. Sünnet bu muhtemel anlamlardan hangisini destekliyorsa o şekilde amel edilir. Bir mesele ile ilgili olarak Allah'ın Kitâbında bir hüküm bulunamazsa, o zaman, fukaha arasında bilinip bilinmediğine, sadece belli bir beldenin hadisi olup olmadığına, sahâbenin veya fukahanın onunla amel edip etmemiş olduğuna bakılmaksızın, sünnete baş vurulur. Bir mesele hakkında hadis bulunması halinde, artık onun hilafına ne başka haberlere, ne de müctehidlerin bir ictihadına itibar edilir. Tüm araştırmalarına ve gayretlerine rağ-

[9] Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ifade etmek üzere, hadis ve sünnet lafızları biri birinin müterâdifi olarak kullanılmakla birlikte (bkz. 17. ve 18. dipnotlar), biz bu yazımızda, her hangi bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, Hz. Peygamber'in sözlerini ve uygulamalarını ifade etmek üzere, hadis ve sünnet lafızlarını birlikte 'hadis/sünnet' şeklinde kullandık.

[10] Aşağıda nakledeceğimiz rivâyet, Ehl-i Hadis tâbirinin ilk defa ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili olarak bize bir ipucu sunmaktadır. Rivâyete göre, Ebû Saîd el-Hudrî gençleri gördüğünde onlara hitâben: "Merhaba ey Allah Rasûlü'nün vasiyetleri! Rasûlullah size meclislerde yer açmamızı ve size hadisleri öğretmemizi (نفهمكم) bize vasiyyet etti. Sizler bizim halefimiz ve bizden sonra Ehl-i Hadis'lersiniz." derdi. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs,* thk., Mehmet Saîd Hatiboğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1991, 22. Bu örnekten hareketle, Ehl-i Hadis tâbirinin sahâbe döneminden itibaren kullanıldığı söylenebilir.

[11] Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirîlik,* Kayseri, 1996, 31.

[12] Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el- İnsâf fî Beyâni Sebebi'l- İhtilâf*, el-Matbaatu's-Selefiyye, II. baskı, Kahire, 1398, 23.

men meselenin halline dair bir hadis bulamazlarsa sahâbe ve tâbiûndan bir grubun görüşlerini alırlar. Bir mesele hakkında biri birine eşit iki farklı görüş varsa her iki görüşü de alırlardı. Eğer bir mesele hakkında muteber hiçbir delil bulamazlarsa o zaman Kitâb ve Sünnet'in genel esaslarına, îmâ ve iktizasına göre amel ederlerdi.[13]

Ehl-i Hadis, Kitâb ve Sünnet'in zahirini tercih etmiş, selef inancına dört elle sarılmış ve onların aklî esaslara uyup uymadığına aldırmamışlardır.[14] Hadis ehlinin büyük çoğunluğunun gayreti, hadisleri işitmeye ve rivâyet etmeye yönelikti. Sadece, sened ve metin olarak hadis rivâyet etmeyi ilim olarak görüyorlar, hadisleri tetkik etmeyi ve anlama çabalarını ilim saymıyorlardı. Hatta hadisleri anlamak için düşünmeyi ve akıl yürütmeyi hadislere karşı çıkmak, hadisleri reddetmek olarak görüyorlardı.[15]

Ashâb-ı Hadis ömürlerini hadis dinlemeye, hadislerin âlî isnadlarını ve farklı varyantlarını toplamaya adamıştı. Bu durum onları öğrenmeleri/bilmeleri farz olan şeyleri öğrenmekten alıkoymuştu.[16]

Sünnet'in tanımı içerisine âdap ve eşkal ile ilgili olanları da dahil etmekte olan Hadisçilere göre, Hz. Peygamberin sözleri, fiilleri, takrirleri, gerek yaratılışla, gerekse güzel ahlakla ilgili sıfatları, Peygamberlikten önceki halleri ve risaletle ilgili durumları gibi Hz. Peygambere izafe edilen her şey sünnettir.[17] Bu manaya göre sünnet, muhaddisler nezdinde hadis ile müterâdiftir.[18]

Tarsus'ta, hadis rivâyet etmekte olan Abdullah b. Mübarek'in yanına uğrayan Hammad b. Usame el-Kûfî ona şöyle demiştir: 'Ey Abdurrahman'ın babası! Ben,

[13] Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* thk. Muhammed Şerif Sükker, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, II. baskı, Beyrut, 1992, I, 428.
[14] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 40.
[15] Leknevi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhayy, *er-Ref'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, III. Baskı, Haleb, 1987, 87 (Eserin muhakkiki Abdulfettah Ebû Gudde'nin notları).
[16] İbnu'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec, *Telbîsu İblîs,* Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, II. baskı, Beyrut, 1992, 103.
[17] Cezâirî, Tâhir, Tâhir ibn Ahmed, *Tevcîhu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, I-II, Mektebu Matbuâti'l-İslâmiyye, I. baskı, Beyrut, 1995, I, 37; Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'alu'r-Rasûl ve Delâletuha 'ale'l-Ahkâm,* I-II, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1988, I, 118; Sıbâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekânetüha fi't-Teşrîi'l-İslâmî,* Mektebü'l-İslâmî, IV. baskı, Beyrut, 1985, 47; Ebû Zehv, *el-Hadîsu ve'l-Muhaddisûn,* Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1378, 10; Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-Hadîs Ulûmuhu ve Mustalahuhu,* Dâru'l-Fikr, IV. baskı, Beyrut, 1981, 18; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet,* Rey Yayıncılık, Kayseri, 1994, 5.
[18] Ebû Zehv, 10; Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem,* çev. Bünyamin Erul, Rey Yay. Kayseri, 1991, 27; Accâc el-Hatîb, *Es-Sünnetü Kable't-Tedvîn,* Dâru'l Fikr, Kahire, 1976, 15-16; Accâc el-Hatîb, *Usûlü'l-Hadîs,* 19.

sizin yaptığınız bu tasnif ve bölümlere ayırma işine kesinlikle karşıyım. Zîrâ biz, büyük üstadlardan böyle bir şey görmedik.'[19]

Hadislerin bölümler halinde tasnif edilmesi, hem onları tasnif edenin hadislere bakışını ve yorumunu yansıttığı, hem de hadisleri bu tasnif ile okuyana, hadisleri, musannifin bakış açısıyla okumayı ve anlamayı ilham ettiği için olsa gerektir ki, Ehl-i Hadis bu uygulamaya karşı çıkmış ve tasvip etmemiştir. Hadislerin yorumlanmasının bazı anlam kaymalarına ve kırılmalarına neden olacağı, onu asıl anlamından, gaye ve hedeflerinden uzaklaştıracağı endişesi Ehl-i Hadis'i bu tür anlama ve yorumlamayı, bu meyanda re'y ve ictihada başvurmayı reddetmeye götürmüştür.

Ehl-i Hadis ekolü, önceliği rivâyet kaidelerine vermiş, hadisleri anlamada lafızlara belirleyici bir rol biçmiştir. Hz.Peygamber'e olan engin sevgi ve saygılarının de etkisiyle O'nun her sözünü, üzerinde düşünüp akıl yürütme/yorumlama ihtiyacı hissetmeden, büyük bir samimiyet ve içtenlikle yerine getirmede, O'nu yapar gördükleri sünnetleri, nedenini veya maksadını asla ön plana çıkarmadan, aynen gördükleri gibi, o şekilde yapma hususunda büyük bir şevk ve hırs göstermişlerdir.

Bu anlayışın hadislere/sünnete yaklaşımının en çarpıcı, en uç örneklerini Abdullah b. Ömer'de görmekteyiz. O, Mekke'ye giderken, bineğinin izinin Rasûlullah'ın bineğinin izine rastlaması umuduyla, yol boyunca çaba harcamış,[20] sırf Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiili yapmış olmak için, O'nun bevlettiği çöplüğe gelip bevletmiştir.[21]

Hz. Peygamber, haccettikten sonra Mekke'den Medine'ye dönerken, dinlenmek için el-Ebtâh denilen yerde mola verdiği için, İbn Ömer de burada mola veriyor ve el-Ebtah'ta konaklamayı sünnet olarak görüyordu.[22] Hz. Aişe ise, bizzat kendisi el-Ebtah'ta konaklamadığı gibi, burada konaklamanın sünnet olarak görülmesine de karşı çıkarak şöyle demiştir: el-Ebtah'ta konaklamak sünnet değildir. Rasûlullah Mekke'den Medine'ye dönüş için uygun bir yer olmasından dolayı burada mola vermiştir.[23]

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'den naklettiği: "Mescide gitmek için sizden izin istedikleri zaman hanımlarınızı bundan menetmeyin, mescitlere gitmekten alıkoymayın." hadisini işiten oğlu Bilal'in, 'Ben göndermeyeceğim' demesine kızarak, 'Ben sana, Allah Rasûlü dedi diyorum, sen ise engelleyeceğim diyorsun.' demiştir[24]

[19] Ebû Nuaym, *Hılye,* VIII, 165.
[20] Ebû Nuaym, *Hılye*, I, 310.
[21] Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, I-VIII, Kahire, ty., I, 107.
[22] Müslim, Hacc 338.
[23] Müslim, Hacc 339.
[24] Müslim, Salât, 140; Tirmizî, Cum'a, 400.

Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'den işittiklerine aynen uyma, O'nun söylediklerini harfiyyen uygulama ve O'nun fiillerini aynen taklit etme hususunda o kadar ileri gitmiştir ki,[25] azadlısı Nâfî' onun hakkında şöyle demekten kendisini alamamıştır: "Nebînin âsârına ittiba ettiğinde İbn Ömer'e baktığın zaman, bu muhakkak ki delirmiş olmalı derdin.[26]

Hz. Peygamber'în söz ve fiillerine, hikmetini ve gayesini hesaba katmadan aynen uyma konusunda aşırı bir iştiyakla dolu olanlardan biri de Seleme b Ekvâ'dır.[27] Rasûlullah'ın vefatından sonra, Seleme'nin mescitte devamlı surette aynı yerde, kıble ile minber arasında bir yerde[28] namaz kıldığını görenler, bunun sebebini sorduklarında: 'Rasûlullah hep burada kılardı.' cevabını almışlardır.[29]

Ehl-i Hadis'e göre Sünnet, Kur'ân ile aynı değere sahiptir. Süleyman b. Tarhan et-Teymî'nin şu sözü bu anlayışı net olarak ortaya koymaktadır: 'Rasûlullah'ın hadisleri bizim indimizde aynen Allah'ın kelamı gibidir.'[30] Hassan b. Atıyye ise şu sözüyle, aynı görüşü daha da açık bir şekilde, altını çizerek ifade etmektedir: 'Tıpkı Kur'ân'ı indirdiği gibi, Cebrâil Sünnet'i de indiriyordu[31] ve Kur'ân'ı öğrettiği gibi Sünnet'i de O'na öğretiyordu.'[32]

Ehl-i Hadis'e göre, Rasûlullah'ın farz kıldığı her şey muhakkak bir vahye dayanır. Bir tilâvet edilen vahiy (Kur'ân) vardır, bir de Rasûlullah'a vahyedilen ve Rasûlullah'ın onunla sünnetler ortaya koyduğu vahiy vardır.[33]

[25] Abdullah b. Ömer'in, Hz. Peygamber'den gördüğü her şeyi taklit etme temayülünün, sadece kendisini tatmin ve teselli etmeye, O'nun fillerini, canlandırarak anlatmaya yönelik olduğu ve onun bu tür davranışları sünnet olarak görmediği şeklindeki bir değerlendirme için bkz. Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı,* T.D.V. yay., Ankara, 1999, 470.

[26] Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretü'l-Huffâz,* I-IV, Dâiratu Meârifi Osmâniyye, Haydarâbad, 1375, I, 27; Ebû Nuaym, *Hılye,* I, 310. Aynı yerde, başka bir rivâyette ise şöyle denilmektedir: 'O'nun Nebî'nin âsârına tâbî oluşuna bakan ona bir şey olmuş zannederdi.'

[27] Bkz. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrût, 1377, IV, 306-309.

[28] Rivâyette bu yerin, koyun geçebilecek kadar bir yer (ممر الشاة) olduğu belirtilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, IV, 307.

[29] İbn Sa'd, IV, 307; Fârisî, İbn Belbân, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn. Hıbbân,* I-XVIII, thk., Şuayb el-Arnavut, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, l988, V, 59-60.

[30] Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih,* Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1980, I, 90.

[31] Dârimî, Mukaddime, 49.

[32] Hatîb el-Bağdâdî, el-Fakih ve'l-Mütefakkih, I, 91. Burada aynı söz Evzâî'ye atfen de nakledilmektedir. Hassan b. Atıyye'nin sözü, İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih,* I-II, thk., Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbnu'l-Cevzî, II. baskı, Suudiyye, 1996, II, 1193'te ise şöyle yer almaktadır: 'Vahiy Rasûlullah'a iniyordu ve bu ayetleri açıklayan sünnetleri de Cebrâil Rasûlullah'a bildiriyordu.'

[33] Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Umm*, I-VIII, Mektebetu Kulliyâtu'l-Ezheriyye, 1381/1961, VII, 299.

Ehl-i Hadis, nassların anlaşılmasında hadisleri ana eksene koyarak onun otoritesini iyice pekiştirmiştir. Ehl-i Hadis'e göre sünnet sadece Kur'ân ile aynı değerde olmakla kalmaz, Kur'ân'ın açıklaması olması hasebiyle onun anlamını belirleyici bir görev de üstlenir.

Evzâî'nin, Yahyâ b. Ebî Kesîr'den naklettiği:

السنة قاضية على القرآن و ليس القرآن بقاض على السنة

"Sünnet Kur'ân'a hükmedicidir (anlamını belirleyicidir) fakat Kur'ân Sünnet'e hükmedici (anlamını belirleyici) değildir." [34] sözü ile, Bizzat Evzâî'nin kendisine ait olan:

الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب

"Kitâb'ın Sünnet'e olan ihtiyacı Sünnet'in Kitâb'a olan ihtiyacından daha fazladır." sözü[35] bu anlayışın en veciz ifadeleridir.

Yukarıda yapılan alıntılardan ve verilen bilgilerden de görüldüğü üzere Ehl-i Hadis için, hadis/sünnet de Kur'ân kadar değerlidir ve uyulması/uygulanması zaruridir. Bunlar hiçbir mülahaza ile ihmal edilemezler. Hadislere/sünnete tâbi olmak için, o sözü Hz. Peygamber'in söylemiş olması veya o fiili Hz. Peygamberin sünnet kılmış olması yeterlidir. Ayrıca hikmet, sebep, illet vs. aramanın/gözetmenin gereği ve lüzumu yoktur.

Ehl-i Hadis'in hadislere/sünnete yaklaşımı ile ilgili bu değerlendirmelerden sonra şimdi de şekilden ve lafızdan çok hikmete ve illete itibar eden Re'y ehlinin bu konudaki yaklaşımına geçmek istiyoruz.

B. Ehl-i Re'y'in Hadislere/Sünnete Yaklaşımı

Re'y kelimesi,[36] terim olarak, düşünüp taşındıktan ve doğru olan ciheti anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat, görüş anlamına gelmektedir. Fıkıh usulünde, hakkında nass olmayan konulardaki ictihadın temeli olan re'y,

[34] Darimî, Mukaddime, 49; İbn Abdilberr, II, 1194. Bu söz ile ilgili olarak, el-Fadl b. Ziyâd, 'Sünnet Kitâb'ın anlamanı belirleyicidir.' sözü Ahmed b Hanbel'e sorulduğunda onun, 'Ben bunu söylemeye cesaret edemem. Fakat sünnet Kitâb'ı tefsir eder ve açıklar.' dediğini nakletmektedir. Bkz. İbn Abdilberr, II, 1194.

[35] İbn Abdilberr, II, 1193-1194. Aynı yerde, Mekhûl'ün şu sözü de yer almaktadır: القرآن أحوج الى السنة من السنة الى القرآن 'Kur'ân'ın Sünnet'e olan ihtiyacı Sünnet'in Kur'ân'a olan ihtiyacından daha fazladır.' Bu sözün Evzâî'nin sözünden tek farkı 'Kitâb' kelimesi yerine aynı anlamda 'Kur'ân' kelimesinin kullanılmış olmasıdır.

[36] Re'y kelimesinin sözlük anlamları için bkz. İbn Manzûr, XIV, 291-304; İbn Fâris, II, 472.

şeriatın gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir."[37] Bu nedenledir ki müctehidlerden hiç biri, ictihadlarında re'y ve nazardan müstağni kalamaz.[38]

Re'y kelimesinin semantiği ve Re'yin geçirdiği tarihi süreç ile ilgili olarak Goldziher şöyle demektedir: "er-Re'y kelimesi (aslında iyi manayı ortadan kaldırmayan bir sıfattır) konuşulan Arapca'da faydalı bir mana ifâde eden bir kelimedir ve iyi, ihtiyatlı, doğru, akıllıca bir görüş olarak; düşüncesiz bir karar, yanıltıcı ihtirasın ilhamı demek olan "hevâ" kelimesinin zıddıdır. Fakat mutaassıp hadisçilerin hissiyatı yüzünden, ikinci, kötü manasıyla ilahiyat dilinde hemen hevâ'nın aynısı bir kelime haline geldi. Fakat hadisçiliğin aşırı taraftarlarınca da teslim edilmiştir ki, re'y İslam tarihinin ilk neslinde, sahâbe devrinde kullanılmıştır; şüphesiz hususi hükümlerdir ki, 're'yin delil kuvvetinin kabul edilmesine şiddetle karşı çıkan ve böyle bir cesareti kendilerinde bulamayan herkes kıyası kullanmıştır.' İslam tarihinin bu ilk devrinde hükümler henüz gayr-i muayyen, müsbet bir istikametten mahrum, kendine has yön ve metodu belli olmayan şahsi görüş mesâbesindeydi; bunu takip eden devirde re'y muayyen bir hüvviyet kazandı ve katî bir istikamet içerisinde hareket etmeye başladı. Böylece re'y, kıyasın mantıki şeklini aldı."[39]

Re'y makbul ve merdud olmak üzere ikiye ayrılır. Merdud olan ve yerilen re'y, hevâya dayanan re'ydir. Makbul olan ve övülen re'y ise, sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn fakihlerinin usulüne uygun şekilde, benzeyeni benzediğine irca etmek suretiyle hüküm çıkarmaktır. Sahâbenin bu olumlu manada re'y ile ictihad yaparak nasslardan hüküm çıkardıklarında şüphe yoktur.[40]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, İslam coğrafyasının da genişlemesi neticesinde yeni yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Fakih sahâbîler, yeni karşılaşılan meselelerin hükmünü tespit için, şeriatın ana kaynakları, genel esasları ve maksatları ışığında ictihadda bulunarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Böylece, Hz. Peygamber zamanında bulunmamasına rağmen, bu devirde re'y ile ictihad hukukun müstakil kaynağı olarak ortaya çıkmıştır.[41]

Buradaki *'hukukun müstakil kaynağı'* olmayı, nasslar zemininde ve çerçevesinde bir müstakillik olarak anlamak gerekir. Nasslara rağmen, mutlak bir bağımsızlık söz konusu değildir. Zaten fıkıh usulcüleri de, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve re'yin ibtidâen hüküm koymaya

[37] Şener, Abdulkâdir, *Kıyas İstihsan Istıslah,* D.İ.B. yay., Ankara, 1981, 51.

[38] El-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu Ehli'l-Irâk ve Hadîsuhum,* thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Matbaatu'l-İslamiyye, Beyrut, 1390, 18.

[39] Ignaz, Goldziher, *Zahiriler,* çev. Cihat Tunç, Ankara, 1982, 10.

[40] El-Kevserî, 14; Hudarî, 167; Şener, 51-62; Kılıçer, M. Esad, *İslam Fıkhında Rey Traftarları,* D.İ.B. yay., II. Baskı, Ankara 1994, 31-44; Apaydın, H. Yunus, *'Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu'* Marife, yıl 2, sayı 1, bahar 2002, 10-12.

[41] Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye,* XII. Baskı, Beyrut, 1416, 99.

elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır.[42] Nitekim biz de, bu yazımızın ileriki sayfalarında, Kur'ân veya Sünnet'ten her hangi bir asla dayanmayan, hevâ mahsûlü re'yin kabul görmediğine işaret ettik.

Re'yin geçirdiği bu süreç, son derece tabiî bir gelişmeyi ve akışı göstermektedir. Zîrâ Hz. Peygamber hayatta iken yegane otorite O idi ve karşılaşılan meselelerin çözümü doğrudan O'na soruluyor, O'nun verdiği hükme göre amel ediliyordu. Bu durumda re'ye de ihtiyaç kalmıyordu. Ne zaman ki, Hz. Peygamber vefat etmiş ve yeni meselelerin çözümü de Kur'ân ya da mevcut sünnet müktesebâtında bulunamamıştır, o zaman, mevcut nasslardan hareketle, re'y ile hüküm istinbatı gündeme gelmiştir.

Hz. Peygamber ve sahâbîler devrinde, daha çok pratik ihtiyaç ve kazâî olaylar münasebetiyle başvurulan re'y ve ictihad; tâbiîler, tebe-i tâbiîn ve müctehid imamlar devrinde, toplumsal şart ve faaliyetlerin yoğunluğuna paralel olarak, daha da genişlemiştir.[43]

Ehl-i Hadis Hicaz bölgesinde, Ehl-i Re'y ise Irak bölgesinde gelişme göstermiştir. Zîrâ, Hicaz uleması, yeni hâdiseler karşısında çok fazla kalmıyorlardı. Hicaz'da hadis bilen çoktu. Onun için Hicaz uleması fazla re'y kullanmadılar. Başta Said b. Müseyyeb olduğu halde hadis ile hüküm verme yolunu tuttular. Ashâbın fetvâlarını topladılar. İslâmiyet'e yeni girmiş bir muhit olmadığından yeni hâdiselerle az karşılaşıyorlardı.

Irak gibi muhtelif medeniyetlerin ve kültürlerin kaynaştığı bir muhitte ise elbette ki birçok yeni mesele ortaya çıkacaktır. Onların hepsini Kitâb ve Sünnet'te bulmaya imkan yoktur. Re'y ve muhakeme yoluyla hüküm verme zarureti hasıl olur. Onun için Irak'ta re'y ve kıyas ile hüküm verme yolu işlenmiştir.[44]

Ashâb-ı Re'y lakabı, en belirgin özellikleri, hadis lafızlarının zâhirine hizmet etmek ve lafızların arkasında yatan ince anlamları anlamaya ve hüküm isitinbatına girmemek olan hadis râvîsi bir grup insan tarafından Kûfeli âlim ve fakihler için kullanılmıştır. Bu râvîler, nassı anlamak, onun illet ve dayanağını tespit etmek için aklını kullanan ve hadisten kendileri gibi insanlara âşikar olan zahiri anlamı dışında bazı hususları araştıran herkesten rahatsızlık duymuş ve bu işi doğru yoldan çıkmak

[42] Bkz. Apaydın, H. Yunus, "*İctihad*" maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, cilt 21, İstanbul 2000, 435.
[43] Şener, 57.
[44] Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku,* D.İ.B. yay., Ankara, 1980, 88. Ehl-i Hadis'in Hicaz Bölgesinde, Ehl-i Re'y'in Irak bölgesinde gelişmiş olmasının nedenleri için bkz. Zeydân, 116-117; Keskioğlu, 88.

ve re'y lehine hadisi terketmek olarak görmüşlerdir.45 Hatta, bir râvînin re'y ehlinden olması, ehl-i hadis tarafından onun cerh edilmesine sebep olabilmiştir.[46]

Kur'ân, sünnet ve icmâ ile hükmü belirtilmemiş olan problemleri Iraklı bilginler, rivâyet edilen bir kısım hadislerin sıhhatinden de şüphe ettikleri için, akıl ile çözmeye çalışıyorlardı. Bu da re'y, ictihad ve kıyas ile oluyordu. Bu yüzden Iraklılar'a re'y veya kıyas ehli deniliyordu. Daha çok hadis ve geleneklerden hareket ettikleri için Hicazlılar'a da hadis veya eser ehli adı veriliyordu. Bu demek değildir ki, bütün Hicazlı fakihler re'yi asla kabul etmezler ve Iraklı fakihlerin de hepsi re'y taraftarı idiler. Elbette her iki ekol arasında temaslar, karşılıklı etkiler ve fikir alış verişleri oluyordu.[47]

Dihlevî kıyas yapan, hüküm istinbatında bulunan herkesi Ehl-i Re'y olarak görenlere karşı çıkarak şöyle demektedir: Re'y kelimesiyle kastedilen şey, anlama ve akletmenin bizzat kendisi değildir. Şayet bu kastediliyorsa, hiçbir âlimi bunlarsız düşünmek mümkün değildir. Re'y kelimesiyle kastedilen şey, hiçbir şekilde sünnetten bir asla dayanmayan görüş de değildir. Zîrâ böyle bir yola girmek elbette ki hiçbir Müslüman için söz konusu olamaz. Re'y kelimesiyle kastedilen şey, istinbat ve kıyas yapmaya kâdir olmak da değildir. Zîrâ İshâk, İmam Ahmed ve hatta İmam Şâfiî ittifakla Ehl-i Re'yden değildiler; oysa ki onlar pekala istinbatta bulunur ve kıyas yaparlardı. Bilakis, Ehl-i Re'y tâbiriyle, Müslümanların tamamının ya da büyük çoğunluğunun icmâ etmiş olduğu meselelerin dışında kalmış konularda, mütekaddimînden bir imamın usûlü ile hüküm tahricine yönelen topluluk kastedilmektedir. Bunların yaptıkları şey umumiyetle, hadis ve asar araştırmaya girmeksizin, bir şeyi kendisine benzediği şeye hamletmek suretiyle kıyas yapmak veya meseleyi asıllardan bir asla irca etmekten ibaretti.[48]

[45] Leknevî, 83-84 (Eserin muhakkiki Abdulfettah Ebû Gudde'nin notları).

[46] Başta İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe olmak üzere, re'y ehlinden oldukları için cerhedilen kimseler için bkz. İbn Hıbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn,* I-III, thk., Mahmûd İbrahim Zâyed, II. Baskı, Haleb, 1402, I, 191, 284, II, 44, 102, 275, III, 61. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Re'yciliği ile ilgili olarak bkz. Apaydın, H. Yunus, *'Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebû Hanîfe'* İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt, 15, sayı 1-2, yıl 2002. Hanefîlerin Ehl-i Re'y olarak isimlendirilmelerinin sebebinin, nasslardan hüküm istinbatında uzman olmalarından dolayı olduğuna dair bir açıklama için bkz. el-Kevserî, 18. Bu konu ile ilgili geniş değerlendirmeler için ayrıca bkz. Leknevî, 83-90 (eserin muhakkiki Abdulfettah Ebû Gudde'nin notları). İbrahim en-Nehaî ve onun çağdaşı bazı âlimlerin 'Ehl-i Re'y sünnetin düşmanlarıdır' şeklindeki sözlerindeki re'y, itikadî konularda tevârüs edilen sünnete aykırı re'y anlamındadır. Bununla, Hâricîler, Kaderiyye, Müşebbihhe ve benzeri bidat ehli kastedilmektedir. Yoksa, ferî ahkam konularındaki re'y kastedilmemektedir. Bu sözü bu anlamın dışında başka bir manaya hamletmek sözün tahrif edilmesi demektir. Zîrâ bizzat İbrahim en-Nehaî ve ibn Müseyyeb'in kendileri ferî konularda re'y ile hüküm vermişlerdir. Bkz. el-Kevserî, 24.

[47] Şener, 60.

[48] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 461-462.

Re'y ehlinden olanlar, hadisleri anlamaya çalışırken, sadece Hz. Peygamber'in ne dediğine değil, bu sözüyle ne demek istediğine, neyi gerçekleştirmek istediğine de bakmışlar ve mümkün olduğunca bu esası tespit etmeye önem vermişlerdir. Hadisleri anlamada Kur'ân'ı, İslam'ın temel prensiplerini ve bir bütün olarak hadislerin çizmiş olduğu genel çerçeveyi esas almaya özen göstermişlerdir.

Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden olan Hz. Aişe'nin, bizzat Hz. Peygamber'in kendisinden işitmiş olduğu 'Hesaba çekilen herkes helak olmuştur.' hadisi kafasını karıştırmış ve Hz. Peygamber'e şöyle demiştir: 'Canım sana feda olsun ey Allah'ın Rasûlü, Allah azze ve celle 'Kimin Kitâb'ı sağından verilirse o, kolay bir hesaba çekilecektir' (İnşikâk 84/7-8) buyurmuyor mu?' Hz.Peygamber bu soruyu şöyle cevaplamıştır: 'Bu arzdır. Kim hesaba çekilirse helak olur.'[49] Hz. Aişe, Rasûlullah'ın vefatından sonra da, başta Abdullah b. Ömer ve Ebû Hureyre olmak üzere, içinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz Ali gibi halifelerin de bulunduğu bir çok sahâbînin rivâyet ettiği hadislerden bazılarına karşı çıkmış ve bazı düzeltmelerde bulunmuştur.[50]

Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği, 'Bir parça kurutulmuş süt (bir çeşit peynir) bile olsa, ateş değmiş şeylerden (yedikten sonra) abdest alınız.' hadisini işiten İbn Abbâs'ın, (böyle bir durumda abdest almanın gerekmediğini imâ ederek) 'Yağ ve sıcak sudan dolayı da mı abdest alacağız' diye karşılık vermesi üzerine, Ebû Hureyre ona hitaben: 'Ey kardeşimin oğlu! Hz. Peygamber'den bir hadis işittiğin zaman ona emsal gösterme.' demiştir.[51]

Tâbiûn'dan Âmir b. Vâsıle, re'y ehlinin önemli isimlerinden olan ibn Abbâs'a, "Senin kavmin Hz. Peygamber'in (Kâbe'yi tavaf ederken) remel (çalımlı yürümek) yaptığını ve böyle yapmanın sünnet olduğunu söylüyor." dediğinde, İbn Abbâs, "Kavmim hem doğru söylemiş hem de hata etmiş. Hz. Peygamber'in remel yaptığı doğrudur fakat bu sünnet değildir. Hz. Peygamber bunu, kendilerine zayıf düşmüş diyen müşriklere, güçlü ve sağlıklı görünmek için yapmıştır." diye cevap verir. Ebu't-Tufeyl, "Senin kavmin, Hz. Peygamber'in Safâ ile Merve arasında deve ile sa'y

[49] Buhârî, İlim,35, Rikâk,49; Müslim, Cennet, 79, 80; Tirmizî, Kıyâmet, 5; Ebû Dâvud, Cenâiz 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 47,91,127; Edlibî, Selâhuddin b. Ahmed, *Menhecu Nakdi'l-Metn İnde Ulemâi'l-Hadîsi'n-Nebevî,* Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1403, 108-109.

[50] Bkz. Zerkeşî, Muhammed b. Abdillah Bedruddin, *el-İcâbe li Îrâdi mâ İstedrekethu Âişe ale's-Sahâbe,* thk. Saîd el-Efgânî, el-Mektebü'l-İslâmî, IV. baskı, Beyrut/Dımeşk 1405. Bu eser tamamen, Hz. Âişe'nin hadis konusunda sahâbeye yönelttiği eleştirilere ayrılmıştır.

[51] Tirmizî, Tahâret,58; İbn Mâce, Tahâret, 65. Hz. Peygamber'in ateşte pişen şeyler yedikten sonra abdest almadığı ve sadece ağzını yıkamakla yetindiği ile ilgili rivâyetler için bkz. Müslim, Hayz, 91, 92, 93, 94, 96; Nesâî, Tahâret, 67; Tirmizî, Tahâret, 59; İbn Mâce, Tahâret, 66. Ateşte pişmiş şeyler yendikten sonra abdest alınması gerektiğini bildiren rivâyetlerin temizlik sağlanmasına yönelik olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn, es-*Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, Haydarâbad, 1344-1355, I, 155.

ettiğini ve bunun sünnet olduğunu söylüyor." deyince, yine, "Hem doğru hem de yanlış." der. Âmir b. Vâsıle, hangisi doğru hangisi yanlış diye sorunca, İbn Abbâs, "Hz. Peygamber'in deve ile sa'y ettiği doğru, fakat bunun sünnet olduğu yanlıştır. İnsanlar Rasûlullah'ın etrafına toplanmışlardı ve bir an olsun çevresinden ayrılmıyorlardı. Bu sebeple Rasûllullah, insanlara sesini duyurmak için deve üzerinde sa'yetmiştir." diye cevap verir.[52]

Yukarıda zikrettiğimiz örnekte, İbn Abbâs'ın yaklaşımında da görüldüğü gibi re'y ehli, Hz. Peygamber'in gerek sözleriyle gerekse fiilleriyle gerçekleştirmek istediği gayeyi, ulaşmak istediği hedefi dikkate alıyor, lafızların ve şeklin arkasında yatan ve ona ruh veren temel ilkeyi gözetiyorlardı. Dolayısıyla, asıl maksada ulaşmak için kullanılmış olan pek çok vasıtanın sünnet olduğunu sananlara karşı çıkıyor, bunların asıl hedefe ulaşmak için sadece birer araç olduğunu, hadis ehlinden gördükleri muhalefete rağmen açıkça ifade ediyorlardı.

C. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri Arasındaki Farklar

Bu başlık altında, daha önce de zaman zaman bazılarına temas etmiş olduğumuz, her iki ekolün hadislere/sünnete yaklaşımını maddeler halinde mukâyeseli olarak vermek istiyoruz.

1. Hadis ehlinden olanlar, re'yden hoşlanmaz, mecbur kalmadıkça fetvâ vermez ve istinbatta bulunmazlardı.[53] Fetvânın, ya Kur'ânî bir nassa veya Rasûlullah'ın bir sünnetine, hiç olmazsa geçmiş bir uygulamaya dayanmasını şart koşarlardı.[54]

Evzai'nin naklettiğine göre, Ömer b. Abdulaziz idarecilerine yazdığı bir yazısında şöyle demiştir: "Allah'ın Kitâbında açıkça belirtilmiş olan hususlarla ilgili olarak hiçbir kimsenin farklı bir görüşü olamaz. İmamların re'yleri ancak hakkında Kitâb'ta hüküm bulunmayan ve Rasûlullah'ın da sünnetinin cari olmadığı hususlarda olabilir. Ayrıca, bizzat Rasûlullah'ın koymuş olduğu bir sünnet ile sabit olan hususlarda da hiçbir kimsenin farklı bir görüşü olamaz.[55]

İbn Ömer, Cabir b. Zeyd'e: "Sen Basra fakihlerindensin, Kur'ân'a ya da Sünnet'e dayanmayan fetvâ verme. Şayet sen Kur'ân'a ya da Sünnet'e dayanmadan fetvâ verirsen, hem kendin helak olursun, hem da başkalarını helak edersin." demiştir.[56]

[52] Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 233.
[53] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 424; Zeydân, 115.
[54] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 425.
[55] Dârimî, Sünen, Mukaddime, 39. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 431.
[56] Dârimî, Sünen, Mukaddime, 20. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 425.

Ebû Seleme de Hasan el-Basri'ye: "Bana ulaşan haberlere göre, sen re'yinle fetvâ veriyormuşsun. Sakın, Rasûlullah'ın bir sünnetine ya da Allah'ın Kitâbına dayanmadan re'yinle fetvâ verme." demiştir.[57]

Hadis rivâyeti konusunda çekingen davranan, din binasının ancak fıkıh üzerine kurulabileceğini ve dolayısıyla fıkhın yaygınlaştırılması gerektiğini savunan re'y ehli ise, en ince meselelere dalmaktan ve fetvâ vermekten hiç sakınmazdı.[58]

2. Ehl-i Hadis'in en büyük gayesi Rasûlullah'ın hadislerini rivâyet etmekti.[59] Bu maksatla tüm gayretlerini Rasûlullah'ın hadislerini tespit, tedvin ve rivâyete hasrettiler[60] Onların en dikkat çekici özellikleri, zabt ve hıfzları ile meşhur olmaları, çok sayıda hadis nakletmek suretiyle rivâyete ağırlık vermeleridir. Onlar rivâyete önem verdikleri kadar dirâyete önem vermemişlerdir.[61]

Re'y ehli ise rivâyetten daha çok dirâyete önem vermiş, bir hadisle amel etmeden önce, o hadisin kendisiyle amel etmeye mani bir hususiyetinin olup olmadığına, gizli bir kusurunun veya illetinin bulunup bulunmadığına bakmıştır.

3. Ehl-i Hadis, henüz vuku bulmamış olaylar ve meseleler üzerine akıl yürütmeyi ve görüş belirtmeyi doğru bulmazdı.[62] Meseleleri dallandırmaz, bir kısım olayları zihinde düşünmez, farzetmez ve bunların hükümlerinden söz etmezdi. Bu sebepten fıkıhları olaylara dayanırdı, meydana gelmiş hâdiselere, nasslarla âsâra göre fetvâ verirlerdi.

Muaz b. Cebel, insanların bir mesele henüz vuku bulmadan önce, farazî sorular sormasını hoş karşılamamış ve şöyle demiştir: 'Ey insanlar! Henüz vukû bulmamış belaları (acele ederek sorularınızla) çabuklaştırmayın. Bir mesele vuku bulup ta sorulduğunda, bu mesele ile ilgili olarak size çözüm sunacak insanlar Müslümanlar arasında daima bulunacaktır.[63]

Fakat re'y ekolüne mensup hukukçular, yalnız vukû bulmuş olaylara hüküm istinbat etmekle kalmaz, henüz meydana gelmemiş hâdiseleri de, sanki olmuş gibi farzederek, o konularda da re'yleri ile hükümler ortaya koyarlardı. [64]

[57] Dârimî, Sünen, Mukaddime, 20. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 425.
[58] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 435.
[59] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 424.
[60] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 425-426.
[61] Erul, Bünyamin, Sahâbe*nin Sünnet Anlayışı*, 470.
[62] Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa,* I, 424.
[63] Dârimî, Sünen, Mukaddime, 19.
[64] Zeydân, 116.

4. Hadis ehli, Sünnet'i, Kur'ân'ın tamamlayıcısı ve Müslümanlar için teabbüdî nasslar olarak gördüklerinden dolayı, teşriide gözetilen hedeflere, müctehidin kendisine müracaat ettiği umûmî usullere veya çeşitli konulara has hususî usullere bakmaksızın, harfiyyen teşrî'e bağlı idiler. Bu nedenle her hangi bir mesele hakkında nass bulamadıkları zaman susarlar ve fetvâ vermezlerdi.

Re'y ve kıyas ehli ise, teşrî hükümlerin manasının akıl ile anlaşılabilir olduğu görüşündedir. Bu nedenle, teşrî hükümleri için, Kur'ân'ın ifade ettiği ve sünnetin teyid ettiği genel usuller koydular. Fıkıh bablarından her bir bâb için, Kitâb ve Sünnet'ten çıkardıkları bir takım hususî usuller vaz' ederek, o babda bulunan bütün meselelere, hakkında nass olmasa dahi o kaideleri uygularlardı.[65]

Yani, Rey ehli amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi, Hadis ehli ise, amaç ve anlam tutarlılığından ziyade, nassların zâhirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına vardırmaya pek yanaşmayanların çizgisini temsil etmektedir.[66]

5. İki ekol arasında, sünneti delil olarak kullanma hususunda bir ihtilaf yoktur.[67] Ehli Hadis gibi, Ehl-i Rey de hadisleri delil olarak kullanmıştır ve hadisleri top yekun reddetme gibi bir durum kesinlikle söz konusu değildir. Bu grup sünnete karşı hadis ehli gibidir. Sünnet'in sıhhatine güvendikleri zaman onunla amel ederlerdi. Ancak onlar, ellerinde bulunan usullere çok güvendikleri için fazlaca rivâyette bulunmazlardı.[68]

Sonuç

Hz. Peygamber henüz hayatta ve ashâbının arasında iken, zuhûr eden meseleler ve karşılaşılan yeni problemler, vahiy sürecinin devam ettiği bir ortamda, bizzat Hz. Peygamber tarafından çözüme kavuşturuluyordu. Fakat, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, daha da genişlemiş ve bir çok farklı kültürle tanışmış olan İslam coğrafyasında gündeme oturan yeni problemlerin hükmünü/çözümünü Hz. Peygambere sorma imkanı söz konusu olmadığı için, tabiî (bir bakıma zorunlu) olarak, fakih sahâbîler yeni karşılaşılan meselelerin hükmünü tespit için Kur'ân ve Sünnet'e müracaat etmişler, bu iki kaynakta meselenin hükmüne dair bir şey bulamadıkları zaman da re'y ile hüküm istinbatında bulunmuşlardır. Böylelikle, Hz. Peygamber zamanında hukukun kaynağı olamamasına rağmen, bu devirde re'y ile ictihad, hukukun kaynağı durumuna gelmiştir. Bununla birlikte, ancak hakkında nass bulun-

[65] Hudarî, 168.
[66] Apaydın, H. Yunus, "*Kıyas*" maddesi, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, cilt 25, İstanbul 2002, 530.
[67] Zeydân, 115.
[68] Hudarî, 168.

mayan konularda, Kitâb veya Sünnet'ten bir asla dayanan re'y kabul görürken, her hangi bir asla dayanmayan re'y yerilmiş ve reddedilmiştir.

Ehl-i Hadis, nassların anlaşılmasında hadisleri ana eksene oturtarak onun otoritesini iyice pekiştirmiştir. Re'y ehlinden olanlar, hadisleri anlamaya çalışırken, sadece Hz. Peygamber'in ne dediğine değil, bu sözüyle ne demek istediğine, neyi gerçekleştirmek istediğine de bakmışlar ve mümkün olduğunca bu esası tespit etmeye önem vermişlerdir. Hadisleri anlamada Kur'ân'ı, İslam'ın temel prensiplerini ve bir bütün olarak hadislerin çizmiş olduğu genel çerçeveyi esas almaya özen göstermişlerdir.

Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y ekollerini biri birinden ayrıştıran, birini diğerinden farklı kılan ana neden, nassların anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığıdır. Her iki ekole göre de, hadisler/sünnet vazgeçilemez ve ihmal edilemez bir kaynaktır.

SÜNNET, HADÎS VE MEDİNE AMELİ*

Yasın Dutton
Jesus Colloge, Oxford
Çev.: Yrd. Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
KTÜ Rize İlahiyat Fak.
yavuzkoktas@hotmail.com

Günümüzde İslâm hukukunun kaynakları hakkında iki temel bakış açısı bulunmaktadır:

a- Klasik, yani Şâfiî sonrası müslüman alimlerin bakış açısı

b- Çağdaş Batılı araştırmacıların revizyonist görüşü

Klasik tablo, İslâm hukukunun Kur'an ve Hz. Peygamber'in *hadîs*leri gibi iki temel kaynağa dayandığını ortaya koymaktadır. İcma ve kıyas ise, bunlara dayanan diğer ek kaynaklardır. İcma ve kıyas ise nihaî otoritelerini Kur'an ve sünnetten almışlardır. Her ne kadar başlangıçta hadîs şifahî; Kur'an ise, yazılı olmakla birlikte daha ziyade şifahî olarak nakledilmiş olsa bile, klasik bakış açısı *metne* dayanmaktadır, çünkü şifahî veya yazılı olsun mevcut malzemenin otoritesi, sabit ve değişmez bir forma bağlıdır. Daha sonra ise, İslâmî bilginin ve dolayısıyla İslâm hukukunun, -kütub-i sittenin diğer dört kitabı, yani Tirmizî, Ebû Davud, Nesaî ve İbn Mace'nin eserlerinin kısmen kabul edilmesine rağmen- fiilen özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*leri ve Kur'an'la sınırlanması neticesine varılmıştır.

Bununla birlikte çağdaş Batılı araştırmacılarda hakim görüş, temelde Kur'an'ın ilk kaynağını kabul etmelerine rağmen büyük oranda hadîslerin daha sonraları ortaya çıkan ve daha sonraki bir tarihte Peygamber'in sözleri olarak geriye doğru yansıtılan uydurma (apokrif) hadîsler olduğu yönündedir. Batılı araştırmacılar, esasen İslâm dünyasındaki ilim merkezlerinin bölgesel uygulamalarına bizzat Hz. Peygamber'in otoritesine dayanarak meşruluk kazandırmak için böyle yapıldığını iddia etmişlerdir. Bu görüşün ileri sürdüğü delil, kısaca söylemek gerekirse büyük çapta hadîs malzemesinin -ki bu malzemenin önceden hiç biri ortada yoktu veya çok azı bulunmaktaydı- hızlı ortaya çıkışı, hem hadîs metinlerinde hem de senetlerde pek çok çelişkinin bulunmasıdır. Bunların hepsi, bu malzemenin sahihliği üzerindeki şüpheleri artırmakta ve iddia edildiğinden daha sonraki bir tarihte uydurulduğuna işaret etmektedir. Hadîslerin bütünüyle uydurulduğu iddiası, başlangıçta tüm müslümanların uyması gerektiği *Peygamber'in sünneti* fikrini geliştirmekle kapsayıcı bir birlik empoze etmeyi amaçlayan küçük bir grup alimin -ki bu alimler bir taraftan o zamanki İslâm devletinin İslâm'a uymayan yapısına; diğer taraftan genellikle farklı ve gelişi güzel bir şekilde dönemin çeşitli hukukî ekollerinin bölgesel uygulamalarına muhalefet etmiştir- faaliyetlerinin sonucu olarak görülmüştür. Böylece Batılı araştırmacılar, normatif bir model olarak *Peygamber'in sünneti* fikrinin, bu zamana kadar bulunmadığını benimsemişlerdir. Bunun yerine *sünnet* kelimesinin çeşitli şekillerde farklı hukuk ekollerinin düşünceleriyle ilgili icmaya atıfta

* Bu yazı Yasın Dutton'a ait "Sunna, Hadith and Madınan Amal" adlı makalenin çevirisidir. (*Journal of Islamic Studies*, (1993) IV: 1, s. 1-26)

bulunduğunu ileri sürdüler. “Kitap ve Sünnet” birlikteliği ve hatta “Peygamber’in sünneti”, farklı politik gruplar tarafından -bunlar bu tabirleri birbirlerini Allah’ın Kitab’ına ve Peygamber’in sünnetine davet ederken kullanmaktaydı- ilk zamanlardan beri doğru kullanıldığı, ancak doğru olarak düşünülen şeyin müphem ve genel bir anlamı ifade ettiği kabul edilmiştir. Birbirlerini.[1]

Bu makalenin[2] amacı, müslüman olsun veya olmasın çağdaş araştırmacılar tarafından (bilinse bile) henüz yeterince araştırılmayan üçüncü bir bakış açısını ortaya koymaktır. Bu üçüncü bakış açısı, pek çok yönden hayli geleneksel olsa da önemli noktalardan klasik görüşten ayrılmakta; temelde Batılı revizyonist görüşe muhalif olsa da -klasik görüşe karşı- önemli noktalarda onunla uzlaşmaktadır. Üçüncü bakış açısı, hicrî ikinci asrın Medineli alimi Malik b. Enes tarafından -Zeyd b. Ali’nin *Mecmu’u’l-fikh*ı hariç- İslâm hukukuyla ilgili sahip olduğumuz en erken canlı bir örnek olan *Muvatta*da teklif edilmektedir.

Muvatta, ilk İslâm hukuku eserleri arasında alışılmış iki kaynaktan ziyade üç kaynağı içermesi sebebiyle dikkat çekicidir. Çünkü biz onda sadece Hz. Peygamber’in, sahabe veya tabiunun sözlerini değil, bunlardan süzülerek elde edilmiş Medine ameline dair ifadeleri de bulabiliyoruz. Ayrıca bizzat Malik’in bir takım fikirlerini de içermektedir, fakat burada müellifin amacının kendi fikrinden ziyade seleflerinin ittifak ettikleri fikirleri takdim etmesinden dolayı göreli olarak bir kaç örnek bulunmaktadır.[3] Bilhassa burada önemli olan şey, potansiyel ve bir anlamda eşit olarak bu üç kaynağın tümünün otorite kabul edilmesidir. Görünüşte Malik’in kabul edip ileri sürdüğü bir hüküm onların herhangi birinden çıkarılabilir. Diğer bir ifadeyle bir hüküm, doğrudan Hz. Peygamber’in hadîslerinden, herhangi bir sahabiden, herhangi bir tabiinden, Medine Emevi yöneticilerinden çıkmış olabilir veya halkın ortak uygulaması (emru’n-nâs) olarak takdim edilebilir. Daha da önemlisi daha sonra sistemleştirme isteklerinin aksine bu kaynaklar arasında resmi hiç bir hiyerarşinin

---

1 Bu son nokta için bkz. P. Crone ve M. Hinds, *God’s Cailiph*, Cambridge, 1986, s. 59-68. Hadîsle ilgili bu revizyonist görüş, öncelikli olarak Goldziher (*Muslim Studies*, London, 1966, II, 19) ve Schacht’a (*The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950, s. 4, 5, 149; *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, s. 34) dayalıdır. Daha sonra onların görüşleri genel olarak Batılı araştırmacılar tarafından kabul edilmiştir. Bkz. N. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, s. 64; J. Burton, *The Collection of the Kur’an*, Cambridge, 1977, s. 5-6; a. mlf. *The Sources of Islamic Law*, Edinburgh, 1990, s. 13; Juynboll, Muslim Tradition, Vamdridge, 1983, s. 10; P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, Camdridge, 1987, s. 31, 34; D. Powers, *Studies in Qur’an and Hadith: The Formulation of the Islamic Law of İnheritance*, Berkeley, 1986, s. 6. Bununla birlikte şu araştırmacılar tarafından bu görüşe ihtiraz kaydı konulduğuna dikkat edilmelidir. Bkz. H. A. Gibb, *Mohammedanısm*, Oxford, 1949, s. 82; J. Robson, “The Isnad in Muslim Tradition”, *Transactions of The Glasgow Oriental Society*, (1953) 15s. 20; N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri*, Chicago, 1967, II; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967, I; M. A’zami, *Studies in Early Hadith Literatüre*, Beyrut, 1968; a. mlf. On Schacht’s Origins of Muhammedan Jurisprudence, Riyad/New York, 1985; Z. İ. Ensari, The *Early Development of Islamic Fıkh in Kufe with Special Reference to the Works Of Abu Yusuf and al-Şaybani*, McGill University, 1968; M. Bravmann, *The Sipiritual Background of Early Islam*, Leiden, 1972; H. Motzki, “The Musannef of Abdurrezzak es-San’ani as a Source of Authentic ahadith of tha First Century”, *Journal of Near Eastern Studies*, (1991) 50, s. 1-21.

2 Bu makalenin konusu, yazarın “Malik’s Use of The Qur’an in the Muvatta” (Oxford University, 1992) adlı doktora tezinden alınarak geliştirilmiştir.

3 5 ve 6. dipnotlara bakınız.

olmamasıdır. Halkın ortak bir uygulaması, rivayet edilen bir hadîse, dahası kesin sahih olsa bile Hz. Peygamber'in bir hadîsine tercih edilebilir.

Bu son noktanın anlaşılamaması, hem müslüman hem de gayri müslim alimler arasında Medine ekolunun tabiatı –ve dolayısıyla genelde İslâm hukukunun kaynak ve gelişimi- hakkında büyük bir karışıklığa sebep olmuştur. Sıradan bir müslüman, Hz. Peygamber'den geldiği bilinen sahih bir hadîsin kaynağı belirsiz bir halk uygulaması lehine reddedilebileceğini ciddi olarak sorgulayacak veya Malik'in çağdaşları ve muhalifleri olan Ebu Yusuf (ö. 182/798), Şeybanî (ö. 189/805) ve Şâfiî'nin (ö. 204/820), "bazı pazar müfettişlerinin ya da valilerin ortaya koydukları bir uygulamanın özellikle Hz. Peygamber'in hadîsine zıt ise müslümanları nasıl bağlayıcı olduğu" şeklindeki delillerini kullanacaktır.[4]

Diğer taraftan sıradan herhangi bir gayri müslim de mevcut malzemedeki tutarsızlık ve çelişkilerin, onların sahih olmadığına; bu farklı görüşlerin sadece farklı alimler arasındaki tartışmalara; bu tartışmaların geriye yansıtılarak daha güvenilir, daha erken kimselere -daha prestijli ve otorite sahibi kimselere- dolayısıyla en otorite olan Peygamber'e isnad edildiğine ve bundan dolayı bu faaliyetin görünüşte bir yığın çelişik malzemeyi doğurduğuna işaret ettiğini söyleyecektir.

Müslüman olsun veya olmasın hiç kimse, ne hadîslerin bu gayelerle uydurulduğunu inkar edebilir -fakat bu, İslâm hukuku ve onu temsil eden mezheplerin nasıl geliştiği sorununa çok basit bir cevap olur- ne de bu durum, Malik'in *Muvatta*ı gibi hayatta kalan ilk İslâm hukuku literatüründe tespit ettiğimiz şeyleri açıklamaya yardım edebilir. Gerçekten mesela, üçüncü asırda (öncelikli olarak Şâfiî'nin eserlerinin bir sonucu olarak gözüken) diğer kaynaklara muhalif olarak bilhassa Hz. Peygamber'in hadîslerine bağlılık konusunda önemli ölçüde bir artış göze çarpmaktadır. Bu durum, Buhârî ve Müslim'in *Sahih*leri -ki böyle bir güvenilirlik üzerine hukukun kaynakları bina edilmiştir- gibi önemli hadîs eserlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bazılarının bu malzemenin kaynaklarını sorgulamasını (uydurma olmalarını asla tek bir izah yolu kabul etmeden) anlamak mümkündür. Bununla birlikte bu sorun, böyle bir şeyin ikinci asrın ortalarında bulunan,[5] -yani üçüncü asrın hadîs eserlerinden epeyce önce ve Şâfiî'nin gayri nebevî, dolayısıyla kabul edilemez gördüğü Medineli ve Iraklıların fıkhının temeline saldırmasından önce kaleme alındığı için- *Muvatta*ya uygulanamayacağına işaret eder. Belirttiğimiz gibi orada bir hadîsin haddı zatında kendisiyle ilgili hiçbir sorun yoktur; bununla birlikte sorun onun güvenilir olması, diğer herhangi bir rivayet türünden zorunlu olarak daha otorite olmasıdır. Daha ziyade *Muvatta*nın gösterdiği şey, başka bir şeydi ve bu, Malik'in hukukî konularda *doğru* hükmü belirlemek için kullandığı daha yüksek bir ölçüt, yani yaşadığı şehrin halkının canlı ameliydi.

---

4 Ebu Yusuf için bkz. Şafiî, *Kitabu'l-umm*, Kahire, 1903, VII, 303, 311; Schacht, *Origins*, s. 74; Şeybanî için bkz. Şafiî, *Kitabu'l-umm*, VII, 302; Schacht, *Origins*, s. 68; Şafiî için bkz. *Kitabu'l-umm*, VII, 297; Schacht, *Origins*, s. 63; ayrıca dipnot 82'ye bakınız.

5 Bunu, Ali b. Ziyad versiyonunun varlığından anlıyoruz. Bkz. Muhammed eş-Şadlili en-Neyfer, *el-İmam Malik kıt'a minhu bi-rivayat İbn Ziyad*, Beyrut, 1980; Schacht, "On Some manuscripts in Kairouan and Tunis", *Arabica*, (1967) 4, s. 227-8. İbn Ziyad Muvattayı Afrika'ya tanıtan ilk kimsedir. Bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, Beyrut. 1967, I, 326. Hicri 150 yılında Tunus'a dönmüştür. Bundan dolayı onun versiyonunun yazılış yılı bu tarihten önce olmalıdır. Bkz. Muhammed al-Aroosi Abdulkadir, *The Reception and Development of Malikite Legal Doctrine İn the Western Islamic World*, Edinburgh University, 1973, s. 11, 14. Aynı zamanda bkz. M. Accac el-Hatib, *es-Sünne kable't-tedvin*, Bağdad, 1963. S. 371. Burada yazar herhangi bir kaynak vermeksizin Malik'in Muvattayı hicri ikinci asrın ortasından önce bitirdiğine işaret etmiştir.

Burada Malik'in şekli rivayet konusunda mahir olduğuna işaret etmemiz gereklidir. Mesela, sadece Malik + Nafi + İbn Ömer isnadı altın silsile[6] olarak övülmemiş, fakat aynı zamanda Malik'in bizzat kendisi de sonraki muhaddisler tarafından tamamen güvenilir olarak kabul edilmiştir.[7] Fakat şekli rivayet öncelikli olarak onu ilgilendirmemektedir. Daha ziyade onun için önemli olan, rivayetin doğru anlaşılması ya da (terimin temel anlamıyla) *fıkh*ıdır. Rivayetin doğruluğu, şarttır; rivayetin doğru anlaşılması ise, zorunlu bir sonuçtur.

Malik, bu iki özelliği kendinde toplamıştır. Ahmed b. Hanbel, onu hadîs ve fıkıhta imam olarak tavsif ederken,[8] meşhur hadîs alimi Abdurrahman b. Mehdî, aynı fikri şu ifadeyle ortaya koymuştur: "Süfyan es-Sevrî, hadîs konusunda imamdır, sünnet konusunda değil; Evzaî, sünnet konusunda imamdır, hadîs konusunda değil; Malik hem hadîs hem de sünnette imamdır".[9] Hadîs ve sünnette imam olmak, Malik'in ilk olarak hadîslerin normatif değerini belirleyebileceği konteksi bildiğini; ikinci olarak bu hadîslerden ortaya çıkan (fakat bu hadîslerle zorunlu olarak örtüşmeyen) meselelerle ilgili seleflerinin fikirlerini bildiğini ve Üçüncü olarak bu temel/birincil malzemeden kendine ait ikincil hükümleri nasıl çıkarması gerektiğini bildiğini ifade eder. Yani o, dinin fıkhına ve onun normatif formuna (sünnete) sahiptir. Böyle bir fıkh, yani anlama olmaksızın hadîsler bir bilgi ve aydınlanma kaynağı olmaktan ziyade kolayca yanlışa sevketmenin ve hatanın kaynağı olabilir. Bundan dolayı İbn Vehb "hadîs bilen, fakat fıkıhta bir imama sahip olmayan kimse dalalettedir; eğer Allah, Malik ve Leys'le bizi kurtarmasaydı, sapıtanlardan olurduk" demiştir.[10] Benzer bir şekilde İbn Uyeyne de hadîslerin, fukaha hariç sapıtmanın kaynağı olduğunu ifade etmiştir.[11] Bizzat Malik, bildiği her şeyi rivayet etse bilinçli bir şekilde halkı saptırabileceğini[12] ve başka bir varyantta "bildiği her şeyi nakletse ahmak olacağını belirtmiştir".[13]

Medine halkının ameli

Schacht, Medinelilerin ve dolayısıyla Malik'in mezhebinin *amel* ve re'y birliğine dayandığına işaret eder.[14] Amel, Medine halkının tyerleşik uygulamasıydı; re'y ise, amelin

---

[6] Örnek için bkz. Nevevî, *Tehzibu'l-esma*, Göttingen, 1842-7, s. 531; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, Beyrut, 1981-8, VIII, 102; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Beyrut, 1932, X., 174; İbn Hacer, *Tehzibu't-tehzib*, Haydarabad, 1907, X, 6; İbnu'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb*, Kahire, 1931, I, 133. Schacht'ın bu isnadı eleştirisi (bkz. *Origins*, s. 176) başkaları tarafından eleştirilmiştir. Bkz. J. Robson, *The Isnad*, s. 22-3; M. A'zami, *Studies*, s. 244-6; a. mlf. *On Schacht*, s. 171.

[7] Daha sonraki alimlerin Malik'e övgüsünü anlamak için temel biyografik eserlerin ilgili bölümüne bakmak yeterlidir. Bkz. Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, Kahire, 1932, VI, 316-332; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffaz*, Haydarabad, 1897, I, 187-192; İbn Hacer, Tehzibu't-tehzib, X, 5-9.

[8] Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 132; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, VIII, 84.

[9] Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, VI, 332; Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 132; Goldziher, *Muslim Studies*, II, 25.

[10] İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, Beyrut, 1982, s. 1219; krş. İbn Abdilberr, *el-İntika fi fadaili'l-eimmeti's-selaset'l-fukaha*, Kahire, 1931, s. 31.

[11] Bkz. İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, s. 118.

[12] Bkz. Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-evliya*, VI, 322; Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 149; krş. İbn Ebi Hatim, *Adabi'ş-Şafiî ve menakibuhu*, Haleb, 1953, s. 199.

[13] Kadı Iyad, Tertibu'l-medarik, I, 149.

[14] Bkz. Schacht, *Origins*, s. 311; krş. Ömer Faruk Abdullah, *Malik's Concept, of Amal in the Light of Maliki Legal Theory*, Chigago University, 1978, s. 302-3.

varlığı konusunda herhangi açık bir geçmiş örneğin bulunmaması durumunda zorunlu ictihad uygulamasıydı. Yukarıda değindiğimiz gibi *Muvatta*nın tabiatında Malik'in kişisel görüşleri az yer tutmaktadır. Zira Malik, kendinden öncekilerin ittifak ettikleri fikirleri takdim ederek kendi kişisel görüşünü takdim etmekle ilgilenmemiştir.[15] Gerçekten Malik'e *Muvatta*da kullandığı terimler hakkında sorulduğunda şöyle dediği nakledilmiştir:

"Kitapta bulunanların çoğu benim re'yimdir.[16] Yemin ederim ki, bunlar –bana ait- re'y değil, ilim, fazilet ve takva sahibi hocalarımdan duyduklarımdır. Bu hocalarımın sayısı çok olduğu için –kendime izafe ederek- re'y dedim. Onların re'yleri de tıpkı benim gibi olup sahabeden intikal etmiştir. Böylece nesilden nesile miras olarak aktarılan şey günümüze kadar geldi. Dolayısıyla kitabımda kullandığım 're'yim -bana göre-' ifadesi, benden önceki imamlardan müteşekkil bir cemaatin re'yidir".[17]

Diğer bir ifadeyle Malik'in re'yi, yani razı olduğu görüş kendinden önceki alimlerin kabul ettiği şeydir. Bu sözlerinin akabinde şöyle der:

"Alimlerden işitmediğim durumlara gelince, hakka varıncaya kadar kendim ictihad ettim ve karşılaştığım kimselerin görüşüne (mezhebine) baktım. O kadar ki, bizzat bu hükmü işitmesem de, onların Medine ehlinin mezhebi ve görüşlerinden çıkmadığını gördüm. Böylece sünneti ve daha önce kendilerine uyulan alimleri birlikte mütalaa ederek ictihad ettikten sonra re'yi kendime nispet ettim. Burada (indena) amel olunan şey, hayatımda karşılaştığım kimselerle birlikte Hz. Peygamber'in ve raşid halifelerin zamanından beri var olan şeylerdir. İşte bunlar onların re'yleridir ve ben onların dışına çıkmadım".[18]

Elbette *re'y*, karma bir terimdir ve hukukî akıl yürütme ile ilgili çeşitli metotları içermektedir. Bu metotların en önemlilerinin kıyas (analojik akıl yürütme), istihsan (adalet, hakkaniyet düşüncesi), sedd-i zeri'a (vasıtaların engellenmesi, yani meşru olmayan amaçlara ulaşmak için meşru araçları kullanmanın engellenmesi) ve mesalih-i mürsele (kamunun iyiliği düşüncesi) olduğunu söyleyebiliriz. Son iki metot, Malikî mezhebinde –kesinlikle ona has olmasa da- kullanılmaktadır.[19] Bununla birlikte Malik'de re'y kavramı, her halde Medine halkının *amel*idir[20] ve bu *amel* kavramı Malik'in hukuk düşüncesini anlamada anahtar durumundadır. Gerçekten Malik'in Medine ameline güveni, kendisinin diğer mezheplerle uzlaşamadığı nokta olduğu gibi, ayrıca onlardan ayrıldığı noktadır da.

Aynı zamanda *amel* de karma bir terimdir. Onun temel yapısını *Kitab* ve Hz. Peygamber'den beri süregelen *sünnet* oluşturmaktadır. Fakat bununla birlikte *amel* kavramı, daha sonraki otoritelerin *re'y*iyle –ki bu re'y zamanla amel formunda anonim hale gelmiştir-

---

[15] 3. dipnota bakınız

[16] Ahmed Bekir Mahmud'un tahkikinde "re'yun", (bkz. *Tertibu'l-medarik*, Beyrut, 1967, s. 194) Muhammed Tavit et-Tanci'nin tahkikinde "re'yî" (bkz. *Tertibu'l-medarik*, Mohammedia, 1982, II, 74) şeklindedir. Daha sonraki cümle, aynı zamanda daha sonraki paragraf manayı daha iyi vermektedir.

[17] Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 194.

[18] Kadı Iyad, *Tertibi'l-medarik*, I, 194; krş. a. e. I, 192 (lem ehruc anhum) ve I, 193 (lem ehruc an cümletihim ila ğayrihim).

[19] Ömer Faruk bu kavramların diğer sünnî mezheplerde bir veya farklı formlarda geldiğine dikkat çekmiştir. Bkz. *Malik's Concept of Amal*, s. 125-126. Bu kavramların detaylı bir tartışması için bkz. a. y. s. 209-279.

[20] Krş. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 304.

ilgili ek unsurları da içermektedir.[21] Hz. Peygamber'den beri süregelen amel ile daha sonraki otoritelerin ortaya koyduğu amel arasındaki bu kronolojik ayırımın delili, Malik'in Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektuptur. Burada Malik, Hz. Peygamber'in sünnetinin bulunduğu yerde sahabe ve tabiunun bu sünnete uyduğundan; tesis edilmiş hiç bir örneğin olmadığı yerde kendi ictihadlarını uyguladığından bahseder.[22] Aynı ayırım, Kadı Iyad (ö. 544/1149) ve İbn Teymiye (ö. 728/1328)gibi daha sonraki teorisyenlerin eserlerinde de görülmektedir. Her iki alim, ameli (her ne kadar yaygın anlamıyla amelden ziyade özellikle Medinelilerin icmaından bahsetseler de) iki geniş kategoriye ayırmıştır: Hz. Peygamber'in zamanından beri süregelen amel (icma/amel-i naklî) ve daha sonraki otoritelerin ortaya koydukları amel (icma/amel-i ictihadî).[23]

Amel-i naklî

İbn Teymiye, bu iki kategorinin ilki olan amel-i naklîyi genel anlamda kullanırken, Kadı Iyad onu dört alt bölüme ayırmıştır: Hz. Peygamber'in kavli, fiili, ikrarı ve terki.[24] Kadı Iyad, söz ve fiile örnek olarak sa' ve müdd ölçülerini, Hz. Peygamber'in bu ölçülere kullanarak insanlardan zekat topladığını, ezan ve kamet okumanın şeklini ve namazda besmelesiz fatiha okumayı; ikrara örnek olarak kölelerin kusurlarından dolayı sorumluluk meselesini; terke örnek olarak da Hz. Peygamber'in meyve ve sebzelerden –bölgesel ekonomi için önemli olmasına rağmen- zekat almamasını zikreder.

Kadı Iyad, tüm bu örneklerin Hz. Peygamber'in zamanından beri halkın büyük çoğunluğunun büyük çoğunluğundan (cumhur an cumhur) nakletmesi sebebiyle genel olarak bilindiğine işaret eder. Bu bilgi kat'idir ve herhangi bir zıt haber-i vahide ya da kıyasa itibar etmeksizin kesin delildir. Böyle bir mütevatir nakil, inkar edilemez ve gerçekten bu durum, Ebu Yusuf'un bizzat kendisinin mesela sa' ve müdd ölçülerinin nasıl muhafaza edildiğini ve Medine'de nesilden nesile nasıl aktarıldığını gördüğü zaman mezkür ölçüleri kabul etmesine sebep olan şeydi.[25] Bununla birlikte Medinelilerin gözünde bu delilin güçlü olmasına rağmen, diğer şehirlerdeki halk, yeni fethedilen bölgelere dağılan önemli sahabilere dayanarak kendi bölgesel nakillerine uymayı tercih etmişlerdir. Kendi bölgesel nakillerinin tevatür derecesinde olduğunu iddia eden Medine alimlerine uymak meşru olduğu gibi diğer herhangi bir sahabiye uymak da meşru idi. Kadı Iyad buna şöyle cevap verir: Tevatür şartlarından biri, nakil sınırının/çizgisinin her iki kenarının eşit olmasıdır, yani halkın çoğunun, mezkür bilgiyi sahabeden ve dolayısıyla Hz. Peygamber'den nakletmeleri gerekir. Ona göre bu durum, sadece Medine'de vardır; halbuki diğer şehirlerde tek tek sahabiler bulunmaktadır ve bundan dolayı gerçekte bu nakiller, mütevatir olmaktan ziyade haber-i vahiddir. Mesela Mekke'de okunan ezanın Hz. Peygamber'in zamanından beri tevatüren nakledildiğini iddia etmek

---

[21] Krş. Schacht, *Origins*, s. 113.

[22] 10 ve 11. dipnotlara bakınız

[23] Bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 68.; Muhammed er-Ra'i el-Endulusî, *İntişaru'l-farıki's-salik li-tercihi mezhebi el-İmam Malik*, Beyrut, 1981, s. 215; İbn Teymiye, *Sıhhatu usûli mezhebi ehli'l-Medine*, Kahire. ts. s. 23.

[24] Bu ve aşağıdaki paragraf için bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 68-69; Muhammed er-Ra'i, *İntişaru'l-farık*, s. 215-218.

[25] 16 ve 17. dipnotlara bakınız.

mümkündür. Medine'deki farklı ezan ise, iki ezan şeklinin sonuncusudur ve Hz. Peygamber vefat ettiğinde böyle okunduğu için bir avantaja/üstünlüğe sahiptir. Kadı Iyad'a göre bundan dolayı Malik'e bu nokta sorulduğu zaman şöyle söylemiştir: "Bir gün ve bir gecelik ezan hakkında bir şey bilmiyorum. Şimdiye kadar devamlı olarak ezanın okunduğu yer olan Mescid-i Nebevî buradadır ve hiç kimsenin zan böyle okunurken itiraz ettiği de görülmemiştir".[26]

İbn Teymiye de amelle ilgili ilk kategoriyi kesin delil olarak kabul eder ve Ebu Yusuf'un, sa' ve müddle ilgili uygulamalar dahil meyve ve sebzelerde zekat olmadığına, beş veskten daha az bir şeyden zekat alınmayacağına ve bu ihsanların değiştirilemeyeceğine dair Medineli alimlerin görüşlerini kabul ettiğine işaret ederek tüm müslümanların böyle yapması gerektiğini iddia eder.[27] Bununla birlikte mesela ezanın nasıl okunması gerektiği veya namazın başında besmelenin okunup okunmayacağı konusunda mezhepler arasında farklılıkların bulunması[28] gerçeğine binaen, İbn Teymiye'nin bu iddiası –Kadı Iyad'ın kendi bölgesel nakillerine uymayı tercih eden Medine dışındaki halklarla ilgili açıkça işaret ettiği yorumlarında olduğu gibi- tamamen doğru değildir.

Amel-i ictihadî

İkinci esas kategori, daha sonraki otoritelerin ictihadından ortaya çıkan ameldir. İbn Teymiye, Hz. Osman'ın katlinden önce oluşan amel (amel-i kadim) ile Hz. Osman'ın katlinden sonra oluşan amel (amel-i müteahhir) arasında bir ayırım yapar. O, görüşünü "benim sünnetime benden sonra raşid halifelerimin sünnetine uyunuz" hadîsiyle (başka bir hadîste raşid halifeler ilk otuz yılla, yani Hz. Osman dahil olmak üzere ona kadar belirlenmiştir) destekleyerek amel-i kadimi uyulması gereken kesin delil olarak kabul eder.[29] Amel-i müteahhir ise, her ne kadar İbn Teymiye Mağrib'deki bazı Malikîlerin bunu kesin delil olarak kabul ettiğini söylese de ona göre kesin delil olarak kabul edilmemiştir.[30]

Kadı Iyad, amel-i kadim ve amel-i müteahhir arasında hiç bir ayırım yapmaz, ancak Peygamber sonrası amelin başkalarının uyması gerektiği kesin bir delil olup olmadığı konusunda Malikîler arasında üç farklı fikir olduğuna işaret eder. Çoğu kere o, Peygamber sonrası amelin kesin bir delil olarak kabul edilemeyeceğini ve ayrıca özellikle Malik'in Bağdatlı taraftarlarına göre bir kişinin ictihadının başkasının ictihadına tercih edilemeyeceğini

---

26 Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 69; krş. Bacî, *İhkamu'l-fusûl fî ahkami'l-usûl*, Beyrut, 1986, s. 484.

27 Bkz. İbn Teymiye, *Sıhhatu usûli mezhebi ehli'l-Medine*, s. 16-17. Ebu Yusuf'un Medinelilerin sa'ını kabul ettiğine dair bkz. 16 ve 17 dipnota bakınız. Zekatla ilgili iki hüküm için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire, 1906, III, 2-3. (Burada bu iki hükme Medine amelinden ziyade hadîsle varıldığı görülmektedir). Ebu Yusuf'un bağışla ilgili hükmü kabul ettiğine dair bkz. Bacî, *İhkam*, s. 483; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubela*, VIII, 98.

28 Bu meselelerle ilgili farklılıklar için bkz. Serahsî, *Mebsût*, I, 128-129; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, Kahire, 1911, I, 32-83; 97-98.

29 Dördüncü halife Hz. Ali'nin hilafeti Hz. Peygamber'in vefatından sonraki otuz yıl içine dahil olduğundan dolayı Peygamber sonrası hilafetin ilk otuz yılına dahil edilmesi gerekir. Bununla birlikte İbn Teymiye bunu atlamayı tercih etmiştir. Çünkü o, özellikle Medine halifeliğiyle ilgilenmiştir. Halbuki Hz. Ali'nin zamanında hilafet merkezi Kufe'ye taşınmıştır.

30 Bkz. İbn Teymiye, *Sıhhatu usûli mezhebi ehli'l-Medine*, s. 27.

belirtir. Kadı Iyad, -her ne kadar Peygamber sonrası amel kesin delil olması da- başkalarının bir kişinin ictihadının diğerine tercih edilebileceği görüşünde olduğunu söyler. Aynı zamanda o, ictihadla ortaya çıkan bir amelle ilgili Medineliler arasında icmanın sağlandığı yerde onu kesin bir delil olarak kabul edenlerin bulunduğunu ifade eder. Ona göre bu üçüncü görüş, amel-i ictihadîyi haber-i vahide tercih eden Bağdatlılar arasında özellikle Ebu'l-Hüseyin b. Ebi Ömer (ö. 328/939) ve aynı zamanda pek çok Mağriblinin görüşüdür. Ayrıca Kadı Iyad, Malik'in muhaliflerinin düşündüğü şeyin -gerçekte böyle olmasa da- Malik'in görüşü olduğunu belirtir.[31]

Medine amelinin bağlayıcılığı

Malik açıkça Medine amelini bağlayıcı kabul eder. Bu meseleyle ilgili onun görüşünü tespit ettiğim en önemli ifadesi, Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektupta bulunmaktadır. Bu mektuptan Leys'in Medine amelinin zıttına fetva verdiğini ve Malik'in bu amele karşı geldiği için asla ona danışmayacağını öğreniyoruz. Malik, kısa bir girişten sonra şöyle söyler:

"İnsanlar Medinelilere tabidir; çünkü hicret oraya yapılmış, Kur'an orada nazil olmuş, haram ve helal orada bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber onların arasında idi. Onlar vahye, Kur'an'ın inişine şahit oluyorlardı. Hz. Peygamber onlara emir veriyor, onlar da buna itaat ediyorlardı. Allah onun vefatını dileyerek ona kendi yanındakini tercih edinceye kadar o insanlara sünnetlerini anlatıyor ve onlar da buna tabi oluyorlardı. Allah'ın salat ve selamı, rahmet ve bereketi onun üzerine olsun. Peygamber'den sonra ümmeti içinde insanların ona en çok tabi olanlarından işbaşına geçenler yeni olaylarla karşılaşmışlar, bunlardan bildiklerini infaz etmişler, bilmediklerini sormuşlar, ictihadlarında ve ilk zamanlarında kuvvetli bulduklarını almışlar; eğer birisi onlara muhalefet daha kuvvetli ve daha üstün bir şey söylemişse, kendi görüşlerini bırakıp onunla amel etmişlerdir. Bunlardan sonra tabiun aynı yola gitmiş ve aynı usullere uymuşlardır. Bir iş Medine'de mevcut ve ona göre amel ediliyorsa hiç kimsenin bunun hilafına hareket etmesini uygun bulmam; çünkü alıp götürülmesi ve sahip çıkılması imkansız olan o miras bunların elindedir. Diğer şehirlerin insanları 'bu amel bizim beldemizde vardır, geçmişlerimiz buna uymuşlardır' deseler bunda onlar güvenilecek bir kaynak olmazlar ve Medineliler için caiz olan şey, onlar için caiz olmaz".[32]

Malik'in konuyla ilgili tutumu gayet açıktır: Tüm insanlar, Medine halkına tabidir. Çünkü diğer şehir halkları, yüksek düzeyde alimlere sahip olmasına rağmen iddia edemedikleri doğrudan tecrübe ve kollektif bilgi Medine'de bulunmaktadır. Bu, zamanında Malik'in Iraklılara ve diğer şehir alimlerine karşı ileri sürdüğü delildi. Malik, onların ilmi

31 Bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 69-70; Muhammed er-Ra'i, *İntişaru'l-farık*, s. 218-19.

32 Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 64-5; Fesevî, *Kitabu'l-ma'rife ve't-tarih*, Beyrut, 1981, I, 695-97; Muhammed b. Alevi b. Abbes el-Malikî, *Fadlu'l-Muvatta*, Kahire, 1978, s. 66-67; Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 311-321; Şeyh Abdulkadir el-Murabıt, *Root Islamic Education*, Norwich, 1982, s. 50-52. Hem Brunschvig (bkz. "Polemiques medievales autour du rite de Malik", *Andalus*, (1950) 15, s. 380-81) hem de Schacht (bkz. "On Abu Mus'ab and his Mukhtasar", *Andalus*, (1965) 30, s. 10)bu mektubun formel sahihliği hakkındaki şüphelerini izhar etmişlerdir. Ancak her ikisi de bu sorunun pratik değerinin olmadığını kabul etmişlerdir. Çünkü orada ifade edilen mezkur tutumun, Medineliler, dolayısıyla Malik'e ait olduğu çok açıktır.

bulundukları yerdeki tek tek sahabilerden aldığını onaylamış ve uzak illerdeki halkların kendi alimlerine uymalarına izin vermiştir.[33] Fakat Medine bilginin kaynağıdır ve bu ilk kaynak ikincil olana daima tercih edilir. Biz Malik'in bu durumu şu olaya atıfla gösterdiğini tespit edebiliyoruz. Kufe'deki alimlerin en meşhuru İbn Mes'ud, bir meseleyle ilgili olarak birine bir hüküm verdi. Sonra Medine'ye gidince bu meseleyle ilgili durumun farklı olduğunu gördü. Bunun üzerine Kufe'ye döndü ve o kimseyi bularak ona doğruyu, yani Medine'de uygulanan hükmü söyledi.[34]

Leys b. Sa'd'ın cevabı Fesevî (ö. 277/890) -ondan da İbnu'l-Kayyım nakletmiştir- ve muhtasar olarak da Kadı Iyad tarafından kaydedilmiştir.[35] Leys'in cevabında ilgi çeken nokta, icmanın oluştuğu Medine ameli ile icmanın oluşmadığı Medine ameli arasında bir ayırım yapmasıdır. Leys şöyle der: "Ortaya çıkan bir işi, Resulüllah'ın ashabı bir hükme bağlamışsa ve Mısır, Şam ve Irak'ta Ebu Bekir, Osman ve Ömer devrinde kendileri vefat edinceye kadar o hal üzere kalmışlar ve onlara bundan başkasını emretmemişlerse biz de müslüman orduları için bu gün Resulüllah'ın ve onlara tabi olan seleflerinin amel etmediği bir işi ortaya atmalarını caiz görmüyoruz. Bununla beraber daha sonra Resulüllah'ın ashabı bir çok şey hakkındaki fetvalarda ihtilaf etmişlerdir".[36]

Bu nedenle Leys'in kabul etmediği şey, bizzat Medine alimlerinin ittifak etmediği konularda Medine amelinin bağlayıcı olması gerektiğine dair görüştür. Onun dikkat çektiği bu nokta –ki bu, yaygın olarak Malikîlerin eleştirildiği noktadır- sahabilerin fethedilen topraklara dağılması nedeniyle herhangi bir meselede Kitab ve Sünneti esas almaları ve o meselede bir nass yoksa re'yleriyle ictihad etmeleridir. Dahası ilk üç halife, müslüman topluluklar arasındaki tartışmaları önlemekle meşgul olmuş ve Dini tesis etmek, Kitab ve Sünnet hakkındaki tartışmaları önlemek için günlük meselelerle ilgili onlara emirler göndermiştir. Fakat ilk üç halife asla Suriye, Mısır veya Irak'taki herhangi bir sahabinin uygulamasına -bu, o sahabilerin ölümlerine kadar süren bir uygulama olsa bile- karşı olduğunu söylememiştir. Diğer bir ifadeyle sahabiler, çeşitli meselelerle ilgili farklı kararlar almıştır, ancak onlar böyle yapmakta haklıdırlar; ilk üç halife, insanları belirli merkezlerdeki sahabilere uymaya zorlamadıysa, başkaları niçin böyle yapsın? Tabiun zamanında da durum böyle idi. Leys'in ifadesine göre Malik'le başkaları arasında keskin farklılıklar söz konusu olmuştur. Sonuç

---

33 Mesela bu, Ebu Ca'fer Mansur'un *Muvatta*yı tüm müslümanlar için bir hukuk kodu kılmak isteyişine Malik'in gösterdiği tepkide açıkça görülmektedir. Zira pek çok sahabi, çeşitli yerlere gitmiş ve her biri kendi bilgi bilgi ve ictihadına göre hüküm vermiştir. Bundan dolayı her bölge, kendi metoduna sahip olmuştur. Bu sebeple herkesi bir görüşe bağlanmaya zorlamak makul olmayacaktır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra, el-kısmu'lmütemmim li-tabii ehli'l-Medine ve men ba'dehum*, Medine, 1987, s. 440; Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-muluk*, Leiden, 1901, III, 2519; İbn Ebi Hatim, *Takdimetü'l-ma'rife li-kitabi'l-cerh ve't-ta'dil*, Haydarabad, 1952, s. 29; İbn Abdilberr, *el-İntika*, s. 40; Sehabî, *Tezkiretü'l-huffaz*, I, 189; a. mlf. *Siyer*, VIII, 55; Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-baliğa*, Kahire, 1933, I, 145; Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 99-100; 385.

34 Bkz. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, Beyrut, 1984, XVII, 134-37; Fesevî, *Kitabu'l-ma'rife*, I, 438; Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 62; İbn Teymiye, *Sıhhatu usuli mezhebi ehli'l-Medine*, s. 28; krş. Malik b. Enes, *Muvatta*, Kahire, 1951, II, 7.

35 Tam bir versiyon için bkz. Fesevî, *Kitabu't-tarih*, I, 687-95; İbnu'l-Kayyım, *İ'lamu'l-muvakkiin*, Kahire, ts. III, 72-77; Aynı zamanda bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 321-331; Abdulkadir el-Murabıt, *Root Islamic Education*, s. 52-3.

36 Fesevî, *Kitabu't-tarih*, I, 688; İbnu'l-Kayyım, *İ'lam*, III, 72 (buradaki akdah kelimesi ekreh olarak düzeltilmelidir); Malikî, *Fadlu'l-Muvatta*, s. 178.

olarak Leys, Medine'deki amelin aksine kabul ettiği fikirlerle ilgili bir takım örneklere işaret ederek argümanını ortaya koymuştur. Çünkü bu amel, bir veya daha çok sahabi tarafından tesis edilen fikre aykırıydı.[37]

O halde Malik, tüm amelleri eşit olarak bağlayıcı mı kabul etmiştir? Biz, Leys'in mektubunda geçen Malik'in "eğer açık bir şekilde Medine'de bir amel uygulanırsa, hiç kimsenin ona karşı gelemeyeceği fikrinde değilim"[38] şeklindeki ifadelerini dikkate alırsak, muhaliflerinin "Medine amelinin tümü kaynağı ne olursa olsun uyulması gerekir; amelin Medine'de uygulanması tek şarttır" şeklindeki sözleri gibi Malik'in Medine'de uygulanan amellerin tümünü eşit olarak bağlayıcı kabul ettiğini nasıl ileri sürebiliriz? Bununla birlikte Ömer Faruk Abdullah tarafından Malik'in terminolojisi ile ilgili yapılan son araştırma, durumun böyle olmadığını ve Malik'in farklı amel tipleri/cümleleriyle bu amellerin bağlayıcılık dereceleri arasında açık farklılıkların bulunduğunu iddia etmiştir.[39]

Abdullah, Malik'in terminolojisinin bir kaç farklı amel kategorisine nasıl atıfta bulunduğunu onların kaynağının tarihiyle birlikte aynı zamanda Medine'deki icmanın derecesine de işaret ederek göstermiştir.[40] Malik sık sık *es-sünne indena*, *es-sünnetü'lleti la ihtilafe fiha indena*, *el-emr indena*, *el-emru'l-muctema' aleyhi indena*, *el-emru'llezi la ihtilafe fihi indena* gibi ifadeler kullanmıştır. Son zamanlara kadar bu ifadeler, ya çoğu alimler tarafından tartışılmamış ya da bunların birbirinin yerine geçebilecek/eşit nitelikte olduğu kabul edilmiştir.[41] Bununla birlikte Abdullah'ın analizi *sünnet* ve *emr* kelimeleri arasında açık bir fark olduğunu göstermiştir: *Sünnet*, daha sonraki herhangi bir ictihad olmaksızın Hz. Peygamber'in normatif uygulamasından (veya bazen Hz. Peygamber tarafından tasvip edilen İslam öncesi Medine örfünden) çıkmış *amel*e; halbuki *emr*, çoğu kere Hz. Peygamber'in uygulaması içinde meydana gelse de, bununla birlikte en azından daha sonraki ictihad unsurlarını da ihtiva eden *amel*e atıfta bulunmaktadır.[42] Böylece bu iki terim, yukarıda işaret edilen *amel-i naklî* ve *amel-i ictihadî* arasındaki ayırımla mukayese edilebilir bir ayırıma işaret etmektedir. Dahası her iki terim, çoğu kere farklı icma derecelerine işaret eden ifadelerle nitelendirilmiştir. Bilhassa *ellezi la ihtilafe fihi* formuyla Medine'de herhangi bir fikir farklılığının inkar edildiği yerde biz, Medine'de tam bir icmanın olduğu meselelerle ve böylece bunun Kadı Iyad ile İbn Teymiye'nin tartıştığı kategorilerin altına girdiğiyle ilgileniyoruz. Bununla birlikte *el-muctema' aleyhi indena* ifadesi, zorunlu olarak tam bir icmaya işaret etmez, fakat daha ziyade Medine'de fikir ayrılıklarının bulunduğu yerde hakim icmaya işaret eder.[43] Bu iki terim, *madati's-sünne*, *es-sünne indena* ve *el-emr indena*

---

37 Referanslar için yukarıya bakınız.

38 11. dipnota bakınız.

39 Burada referans, Ömer Faruk'un 1978'de yaptığı, ancak yayınlanmamış "Malik's Concept of Amal in the Light of Malik Legal Theory" adlı doktora tezidir.

40 7. dipnota bakınız.

41 Mesela Goldziher ve Schacht Malik'in terimlerini zikreder, ancak tartışmazlar. Ahmed Hasan ve Z. İ. Ensari ise, onların birbirinin yerine kullanılabileceğini veya birbirine çok yakın olduğunu iddia ederler. Bkz. Goldziher, *Muslim Studies*, II, 199; Schacht, *Origins*, 58, 62; Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurispurudence*, İslamabad, 1970, s. 100-101; Z. İ. Ensari, "Islamic Juristic Terminology before Şhafii", *Arabica*, (1972) 19, s. 276-7; aynı zamanda bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 308-9.

42 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 25-7, 300, 309, 419.

43 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 28-9, 425-7; krş. Bacî, *İhkam*, s. 485. el-muctema' aleyhi indena nitelemesinin, sünnet terimiyle birlikte kullanılmadığına dikkat edilmelidir.

ifadelerinde olduğu gibi hiç bir şekilde nitelenmediği zaman çoğu kere (fakat zorunlu değil) söz konusu meselede Medine'de önemli fikir ayrılıklarının bulunduğunu gösterir.[44] Bundan dolayı hem amel-î naklî hem de amel-i ictihadînin açıkça farklı icma düzeylerinin olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle Malik'in amelin farklı türlerinin farklı bağlayıcılık derecelerinin bulunduğunun farkında olduğu görülmektedir. Her ne kadar Malik Medine'de hakim olan amelin lehinde olsa da, bütün amel tiplerinin eşit olarak bağlayıcı olduğunu kabul etmemiştir.[45] Bu durum, mestlerin nasıl meshedileceği meselesinde olduğu gibi Medine alimlerinin farklı görüşleri kabul etmesi Abdullah'ın *karma amel* olarak adlandırdığı şeyde açıkça görülmektedir.[46] Gerçekten Malik önceleri (mukîm için –çev.-) mesh üstüne meshetmeyi kabul ediyordu, ancak daha sonra bu görüşünü değiştirmiş gözükmektedir. Bu da, o zamana kadar mezkur uygulamanın Medine'de hakim olmadığını göstermektedir.[47]

Bundan başka Malik'in, Mansur'un teklifine tepkisinde açıkça görüldüğü gibi tüm ümmet Medine halkının bilgisine uymak zorundadır.[48] Her ne kadar Malik, Medine ameli hakkında olumlu düşünüyorsa da, diğer şehirlerin bilgisi hakkında olumsuz düşünmemektedir. Bununla birlikte mezkur bilgiyi, Medinelilerin açık yolundan bir sapma olarak değerlendirmiş olabilir.

Amelin hadîse tercih edilmesi

Medine *amel*ine yapılan muhalefet, amel ile özellikle bir veya bir kaç sahabinin naklettiği hadîs (haber-i vahid) arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Medine *ictihad*ına yapılan itirazlar kadar yoğun değildi. (Kişi, hadîslerin haber-i vahid ve mütevatir hadîs şeklinde ikiye ayrıldığına; hadîslerin çoğunun haber-i vahid olduğuna dikkat etmelidir).[49] Mütevatir hadîs, sadece sayı itibariyle az değil, aynı zamanda tabiatı itibariyle de amele aykırı olması ihtimal dahilinde değildir. Bundan dolayı fiilen iki mütevatir naklin hem sahih hem de çelişkili olduğunu tasarlamak mümkün değildir. (Bununla birlikte Kadı Abdulvehhab (ö. 432/1031) böyle bir şey meydana gelirse, onların iki zıt hadîs olarak kabul edileceğini söyleyerek bunun mümkün olduğunu söylemiştir).[50]

Kadı Iyad bazı detaylarda bu noktayı tartışır. Ona göre amel, bu tür haber-i vahidlerle üç yoldan biriyle ilişki içindedir:

---

44 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 28, 301, 428; krş. Bacî, *İhkam*, s. 485.

45 Krş. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 382-391. Aynı zamanda Malik'in sık sık kullandığı ve muhtemel tercihlerine işaret eden "işittiğim şeyin en güzeli…" şeklindeki ifadesine dikkat edilmelidir. Bkz. Malik b. Enes, *Muvatta*, I, 158, 221, 224, 326; II, 33, 133, 193.

46 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 28, 430; krş. Muvatta, I, 44-47.

47 Sahnun, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, Kahire, 1905, I, 41; *Muvatta Şeybanî rivayeti*, Beyrut, ts. s. 44; krş. Schacht, *Origins*, 263.

48 33.dipnota bakınız.

49 Üçüncü bir kategori meşhur hadîstir. Bu, Hanefilerce farklı değerlendirilmiş ve mütevatir hadîsle eşit kabul edilmiştir. Diğer mezheplere göre meşhur hadîs haber-i vahidin alt kategorisidir. Bkz. Ebu Zehra, *Usulu'l-fikh*, Kahire, ts. s. 108; Abdulkerim Zeydan, *el-Veciz fi usuli'l-fikh*, Beyrut, 1985, s. 170.

50 Bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 73.

a- Herhangi bir meselede amel hadîsle uyumlu olabilir; bu durumda amel, hadîsin geçerliliğini destekleyecektir.

b- Amel bir hadîsle uyumlu, ancak başka bir hadîsle çelişkili olabilir; bu durumda amel, ilk hadîsin diğerine tercih edilmesi için en güçlü delillerden biri olacaktır.

c- Amel bütün hadîslere zıt olabilir; bu durumda amel, şayet amel-i naklî ise, hadîse tercih edilecektir. Çünkü bu tür amel kesin olarak bağlayıcıdır (sübut-i kat'idir). Halbuki haber-i vahid, sübut-i zannîdir. Bununla birlikte şayet amel, ictihada dayalı bir amelse, o zaman hakim görüş, -daha önce zikrettiğimiz gibi bu noktayla ilgili tartışmalar varsa da- haber-i vahidin diğerine tercih edilmesi yönündedir.[51]

Kadı Iyad aynı zamanda dördüncü bir ihtimalden bahseder. Bir meseleyle ilgili hadîs bulunabilir, ancak amel bulunmaz. Bu durumda ona göre, herhangi bir zıtlık yoktur ve hadîs sahih olup herhangi bir başka hadîsle çelişmiyorsa ona uyulmalıdır. Eğer zıtlık varsa ve hadîslerden biri Medineli bir kaynaktan nakledilmiş ise, o zaman Ebu İshak el-İsferayinî'ye (ö. 418/1027) göre, Medine teminatı olan hadîs tercih edilmelidir.

Bununla birlikte Şatıbî (ö. 790/1398) bu son noktayla ilgili olarak Kadı Iyad ile aynı fikirde değildir. Şatıbî'ye göre bizzat amelin yokluğu, böyle bir hadîsin ihtiva ettiği şeylerin normatif kabul edilemeyeceğine bir işarettir. Çünkü hadîsin ihtiva ettiği şeyler olsaydı, onların lehinde tesis edilen bir kaç amel bulunmuş olacaktı.[52] O, bu noktayı Malik'ten naklettiği bir rivayetle göstermeye çalışır. Malik'e, müjdeli bir haber alan kimsenin Allah için bağışta bulunmasının gerekli olup olmadığı sorulduğunda şöyle demiştir: "Daha önce insanlar tarafından böyle bir uygulama tesis edilmemiştir". Hz. Ebu Bekir'in Yemame savaşından sonra böyle bir bağışta bulunduğu kendisine hatırlatılınca şöyle demiştir:

"Böyle bir şey işitmedim, Ebu Bekir hakkında uydurulmuş bir yalan olduğunu düşünüyorum. Birinin bir şey işitmesi ve sonra 'bu, kendisine karşı hiç bir zıtlık işitmediğimiz bir şeydir" demesi, bir tür yalandır. Allah Resulü ve ondan sonra müslümanlar pek çok zafer elde etmiştir, ancak siz onlardan birinin böyle bir bağışta bulunduğunu işittiniz mi? Siz onların içinde meydana gelen ve henüz başka hiç kimsenin hakkında bir şey işitmediği bir şeyle ilgili böyle bir rivayet işittiğinizde, o zaman bildiğiniz şeyle yetinin. Şayet böyle bir şiy meydana gelmiş ise, rivayet edilmiş olacaktır. Çünkü bu, doğrudan onların içlerinde meydana gelmektedir (li-ennehu min emri'n-nas ellezi kani fihim). Fakat siz herhangi birinin böyle bir bağışta bulunduğunu işittiniz mi? O halde bu icmayla ilgili bir noktadır. Şayet siz, hakkında bir şey bilmediğiniz böyle bir şeyi işitirseniz, onu terkedin (iza ca'ake emr la ta'rifuhu fe-da'hu).[53]

Malik'in bu noktayla ilgili tutumu belgelenmiştir ve pek çok rivayet onun ameli hadîsten daha güvenilir (esbat) kabul ettiğini göstermektedir. Kadı Iyad, Malik'in Ebu Yusuf'la buluşmasına ve ezan ile sa' ve müdd tartışmalarına dair uzun bir rivayet nakletmiştir. Şöyle ki:

---

51 9 ve 10. dipnotlara bakınız. Bu ve aşağıdaki paragraf için bkz. Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 70-1.

52 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 509-12.

53 Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Conceht of Amal*, s. 186-7; rivayetin kendisi için bkz. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsîl*, I, 392.

"Ebu Yusuf Malik'e şöyle der: 'Siz ezanı terci' ile okuyorsunuz[54], fakat Hz. Peygamber'den nakledilen hiç bir hadîse sahip değilsiniz'. Malik ona döndü ve şöyle dedi: 'Sübhanellah! Bundan daha şaşırtıcı bir şey görmedim. Ezan burada günde beş kez şahitlerin önünde okunmaktadır. Oğullar, Hz. Peygamber'den bu yana babalarından bunu böyle almışlardır. Bu, falanın falandan aldığını gerektirmez mi? Bize göre bu, hadîsten daha sahihtir (esahh)'. Ebu Yusuf ona sa' hakkında sormuş o da şöyle cevap vermiştir: 'Beş ve üçte bir rıtıl'. Ebu Yusuf 'bunun dayanağı nedir?' diye sorunca Malik yanındaki insanlara 'gidin ve sahip olduğunuz sa'ları getirin' demiştir. Hem muhacir hem de ensardan bir çok Medineli gidip sa'larını ona getirdi ve her biri 'bunlar, babamdan miras kalan sa'lardır, ona da ashabtan biri olan babasından miras kalmıştır' dedi. Bunun üzerine Malik 'bu şuyu bulmuş haber bize göre hadîsten daha güvenilirdir (esbat)' dedi. Bundan dolayı Ebu Yusuf, Malik'in görüşünü kabul etti".[55]

Kadı Iyad, bu bölümün tümünü amelin hadîse üstünlüğüne dair ilk otoritelerin yorumlarına tahsis etmiştir. Konuyla ilgili Malik'in görüşünü[56] çok açık bir şekilde verdiği için tamamını aktarmak önemlidir:

"Medine halkının ameline dönmenin vucübiyeti hakkında seleften ve alimlerden nakledilen şeyler; Medine amelinin onlara göre aksine hadis (eser)[57] olsa bile, hüccet olması. Hz. Ömer'in bir keresinde minberdeyken şöyle dediği nakledilmektedir: 'Allah'a and olsun, amelin aksine bir hadîs nakleden kimseye karşı zor kullanacağım'. İbnu'l-Kasım ve İbn Vehb şöyle demiştir: 'Malik'te amelin hadîsten daha güçlü olduğunu gördüm'.[58] Malik şöyle der: 'Tabiun alimleri içinde, belirli hadîsleri nakleden ve başka hadîsleri başkalarından işiten insanlar var. Bunlar der ki: 'Bunu bilmiyoruz, ancak bizdeki amel farklıdır'.[59] Malik şöyle der: 'Bir keresinde kadı olan Muhammed b. Ebi Bekir b. Amr b. Hazm'ı, geniş hadîs bilgisi olan kardeşi Abdullah tarafından hadîs varken farklı bir hüküm verdiği için kınanırken gördüm. Abdullah 'bunun hakkında şöyle bir hadîs yok mu?' diye sorunca Muhammed 'doğrudur' dedi. Abdullah 'niye ona göre hüküm vermiyorsun?' diye sorunca Muhammed şöyle cevap verdi: 'Fakat bununla ilgili halkın durumu nedir?'. O, Medine amelinin hadîsten

---

54 Yani sesli bir şekilde tekrarlamadan önce ezanın başlangıç tekbirinden sonra iki şehadet cümlesinin okunması. (Bkz. Mudevvene, I, 57)

55 Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 224-5, Ezanla ilgili tartışmaları için yukarıya 8 ve 9. dipnotlara bakınız. Sa' tartışmaları için yine oraya bakınız. Ebu Yusuf'un, sa' ve müdd ölçekleri, bağış ve ezan şekli hakkında Malik'in görüşünü kabul etmesine rağmen Iraklılar tarafından kabul edilmemsine dikkat edilmelidir. (9. dipnota bakınız)

56 Bunun Kadı Iyad'ın Malik'e isnad ettiği kendi görüşü olduğu tartışmalıdır. Çünkü Kadı Iyad'ın güvenilirliğinden şüphe etmenin hiç bir sebebi yoktur. Zira Kadı Iyad'ın işaret ettiği pek çok rivayetin İbn Ebi Zeyd'in *Kitabu'l-cami'* gibi erken kaynaklarda bulunduğu bilinmektedir. Dahası Brunschvig ve Schacht da Malik'in Leys'e gönderdiği mektuba dikkat çekmiştir. (32. dipnota bakınız)

57 Kadı Iyad (Bekir tahkiki), *Tertibu'l-medarik*, I, 66; Brunschvig, *Polemiques*, s. 418. Her ikisi de *el-eser*den ziyade *el-ekser* şeklinde kullanmışlardır. Bunun için bkz. Kadı Iyad (Muhammed tahkiki), *Tertibu'l-medarik*, I, 44.

58 Bu konuyla ilgili Malik'in yorumları için bkz. İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, s. 117. Malik'in Ebu Yusuf'a cevabı için yukarıya bakınız.

59 Aynı rivayet için bkz. *Beyân*, XVII, 604. (aynı zamanda bkz. Schacht, "Manuscripts in Morocco", 29); İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, s. 118..

daha güçlü olduğunu ifade etmekle birlikte Medine'de ittifak edilmiş ameli kastetmiştir.[60] İbnu'l-Muazzel şöyle der: 'Bir defasında birinin İbnu'l-Macişun'a şöyle dediğini işittim: 'Hadîs naklediyorsun, ancak niçin ona göre hareket etmiyorsun?'. İbnu'l-Macişun ona şöyle cevap verdi: 'İlim üzere olduğumuz bilinsin diye onu terkettik'.[61] İbn Mehdi şöyle der: 'Medine halkının tesis ettiği sünnet hadîsten daha iyidir'.[62] O yine şöyle der: 'Çoğu kere bir konuyla ilgili pek çok hadîse sahip oluruz, fakat camide onların aksine uyarak vaaz yapan insanlar görürüz. Benim görüşüme göre bu hadîsler zayıftır. '[63]Rabi''a şöyle der: 'Bin kişinin bin kişiden nakli, bir kişinin bir kişiden nakline göre daha tercihe şayandır. Bir kişinin bir kişiden nakli sünnetin kendi ellerinizle yok olmasına sebep olacaktır'. İbn Ebi Hazim şöyle der: 'Ebu'd-Derda'ya sorular sorulur ve cevaplar verirdi. Biri Ebu'd-Derda'nın dediği şeyin aksine 'fakat böyle bir şey bize ulaşmadı' derse o şöyle cevap verirdi: 'Ben bunu elbette işittim, ancak amelin farklı olduğunu gördüm'. İbn Ebi'z-Zinad şöyle der: 'Ömer b. Abdilaziz fukahayı toplayıp onlara sünnetleri ve kendisiyle amel edilen hükümlere sormayı itiyat edinmişti. Amel edilenleri tasdik eder, amel edilmeyenleri kaynağı kesinlikle sahih olsa da reddederdi'. Malik şöyle der: 'Bir gazveden sonra binlerce sahabisiyle döndü. On binlerce sahabi Medine'de öldü. Geri kalanları çeşitli yerlere dağıldılar'. Ubeydullah b. Ebi'l-Kasım şöyle der: 'Allah Resulü vefat ettiğinde geriye yirmi bin ağlayan göz bırakmıştı". [64]

Böylece bu görüşün en azından Hz. Ömer'in zamanına kadar geri gittiği görülmektedir. Bilhassa Malik'in hocası Rabi'a'nın yorumu çok önemlidir. Bin kişinin bin kişiden nakli, pek çok tabiunun -mesela, muhtemelen Hz. Peygamber'in zamanında on binlerce olan- Medine'deki pek çok sahabiden doğrudan aldığını ifade eder. Bununla birlikte bir kişinin bir kişiden nakletmesi, tek tek tabiunun tek tek sahabiden aldığı bir durumu anlatmaktadır.[65] Böylece Medine ameli şeriatın nasıl pratiğe aktarılacağının yöntemi oldu. Çünkü bu amel, mütevatirdi; halbuki pek çok hadîs daha önce işaret ettiğimiz gibi mütevatir değildi.[66]

Kadı Iyad'ın analizinin işaret etiği gibi amel ve hadîsin münhasıran birbirine karşıt olmadığını vurgulamak önemlidir.[67] Amel, olsun veya olmasın hadîs tarafından kaydedilebilir; hadîs, olsun veya olmasın ameli kaydedebilir. Örtüştükleri yerde birbirini desteklerler; fakat çelişik oldukları yerde İbn Ebi'z-Zinad'ın işaret ettiği gibi hadîs tamamen sahih olsa da Malik ve Medineliler tarafından amel hadîse tercih edilir. İşte böylece Medine'deki ezanın durumu, namazda kıyam halinde ellerin salıverilmesi, fatihanın besmelesiz okunması, sa' ve müdd ölçeklerinin kabul edilmesi gibi örnekler, başlangıçta hadîs formunda kaydedilmeyen, ancak bununla birlikte genel olarak halk arasında bilinen ve

---

60 Malik ve İbn Ebi'z-Zinad'dan nakledilen benzer rivayetler için bkz. Muhammed er-Ra'i, *İntişaru'l-farık*, s. 225; Vaki', *Ahbaru'l-kudat*, III, 188-9.

61 Aynı rivayet için bkz. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, XVII, 604; İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, s. 118.

62 Aynı rivayet için bkz. İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, XVII, 331; Taberî, *Tarih*, III, 2505; Vaki', *Ahbaru'l-kudat*, Kahire, 1947, I, 176; İbn Ebi Zeyd, *Kitabu'l-cami'*, s. 118.

63 Bu rivayete eksik olarak Brunschvig (bkz. "Polemiques", s. 419) ve Kadî Iyâd (bkz. *Tertîbu'l-medârik*, thk. Ahmed Bekir Mahmud, I, 66) tarafından işaret edilmiştir.

64 Kadı Iyad, *Tertibu'l-medarik*, I, 66-7.

65 Bu fikir için, aynı zamanda aşağıda İbn Kuteybe'den nakledilen rivayete bakınız: 23-24.

66 15. dipnota bakınız.

67 15. dipnota bakınız.

Hz. Peygamber'in zamanında meydana geldiği anlaşılan meselelerdir.[68] Bununla birlikte diğer uygulamalar her ne kadar sahih hadîste kaydedilse ve hatta mesela *Muvatta*da nakledilse bile kesinlikle onları nakledenler onlarla amel etmemiştir. Çünkü onlar, sünneti temsil etmemektedir. Diğer bir ifadeyle onlar, ya istisnaî örneklerdir ya daha sonra değişmişlerdir ya da aksine onlar -Hz. Peygamber'den çıkmış olsa ve bununla birlikte Hz. Peygamber'den çıkan diğer hükümlerden daha geçerli olsa bile- az öneme sahip azınlık fikirleridir. Bundan dolayı İbn Uyeyne, fukaha hariç hadîslerin yanlışın kaynağı olduğunu belirtmiş[69] ve Malik de ameli hadîsten daha güvenilir kabul etmiştir.[70]

*Muvatta*da amelin hadîse –söz konusu meselede hadîs tamamen sahih olsa da- tercih edildiğine dair dikkat çekici örnekler bulunmaktadır. Aşağıdaki örneklerde Malik'in naklettiği hadîslere uygun amel edilmesi gerektiğini kabul etmediği görülecektir.

1- Malik, kıyamda sağ eli sol el üzerine koyarak (kabz) namaz kılmakla ilgili iki hadîs nakleder.[71] O, *Muvatta*da bununla ilgili hiç bir yorum yapmaz, fakat *Müdevvene*de İbnu'l-Kasım onun şöyle dediğini nakleder: "Bu uygulamanın farz namazlarla ilgili olduğunu bilmiyorum, ancak uzun müddet ayakta duracaksa rahat olabilmesi için nafilelerde böyle yapmasında bir beis yoktur".[72] *Müdevvene*nin ravisi Sahnun, aynı zamanda bir kaç sahabinin Hz. Peygamber'i kabz ile namaz kılarken gördüğüne dair bir hadîs kaydetmiştir. Bununla birlikte bu hadîse ve *Muvatta*daki benzer hadîslere rağmen Halil'in *Muhtasar*ında[73] özetlendiği gibi daha sonraki Malikîler için önemli bir kaynak olan *Müdevvene*nin görüşü, hakim amel olduğundan dolayı her namazda kıyam halinde elleri yana salıvermek şeklindedir. Bu namaz şeklini ayrıca Leys b. Sa'd, Evzaî, Said b. el-Müseyyeb, Urve b. Zübeyr ve İbn Cureyc de kabul etmiştir.[74] Daha ilginç olanı, diğer sünnî mezhepler reddetse de, Zeydiye,[75] İsna Aşere,[76] İsmailiye[77] ve İbadiye[78] gibi sünnî olmayan mezheplerin Malikîlerle aynı görüşte olmasıdır. Bu durum, namazda elleri salıverme amelinin Nebevî amel olduğunu desteklemektedir. Çünkü sünnî olmayan mezheplerle müslümanların esas bünyesinin oluşturan mezhepler arasındaki ayrılıklar erken bir tarihte ortaya çıkmıştı ve bu ayrılıklar fıkıhla ilgili olmaktan ziyade itikat ve siyasî otoriteyle ilgiliydi. Sünnî olmayan mezheplerin böyle bir fıkhî meselede uydurmada bulunmasının hiç bir sebebi yoktur. Dolayısıyla onların sadece tesis edilmiş uygulamayı devam ettirdikleri ortaya çıkmaktadır.

---

68 Ezanın şekli hakkında Medinelilerin rivayet ettiği hadîsin (bkz. Sahnun, *Müdevvene*, I, 74) Mekkeli bir isnada; kıyamda elleri salıvermek (*Muvatta*, I, 78) ve besmelesiz fatiha okumakla (*Muvatta*, I, 78; Sahnun, *Müdevvene*, I, 64) ilgili hadîsin Basralı bir isnada sahip olmasına dikkat edilmelidir. Diğer bir ifadeyle bu meselelerle ilgili hiç bir hadîs Medine'de bulunmamaktadır. Çünkü onların buna ihtiyacı yoktur.

69 5. dipnota bakınız.

70 58. dipnota bakınız.

71 *Muvatta*, I, 133.

72 Sahnun, *Müdevvene*, I, 74; İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, XVIII, 71.

73 Halil b. İshak, *Muhtasaru Halil*, Kahire, ts. s. 29: "ve sadlu yedeyn".

74 Bkz. İbn Ebu Şeybe, *Musannef*, Haydarabad, 1966, I, 391; Abdurrezzak, *Musannef*, Beyrut, 1970, II, 276; İbn Abdilberr, *Temhid*, XX, 74-6.

75 İbnu'l-Murteza, *el-Bahru'z-zehharu'l-cami' li-mezhebi'l-emsar*, Kahire, 1947, I, 241.

76 Bkz. et-Tusî, *en-Nihaye fi mücerredi'l-fıkh ve'l-feteva*, Beyrut, 1970, s. 69; el-Âmilî, *Vesailu'ş-Şia*, Beyrut, 1971, II, 710.

77 Bkz. Nu'man b. Muhammed, *Da'aimu'l-İslam*, Kahire, 1963, I, 159.

78 Bkz. Abdulaziz b. İbrahim el-Mus'abi, *Kitabu'n-nil ve'şifau'l-alil*, Kahire, 1888, I, 57.

2- Malik'in görünüşte bir hadîse karşı geldiği diğer bir örnek, ref'u'l-yedeyn meselesidir. "İftitah tekbiri hakkında nakledilen şeyler" başlığı altında Malik, Salim ve İbn Ömer yoluyla Hz. Peygamber'in hem namaza başlarken hem de rukua giderken ellerini kaldırdığına dair bir rivayet ve Nafi yoluyla İbn Ömer'in de aynı şekilde yaptığına dair bir rivayet nakleder.[79]

*Muvatta*da açıkça aksine hiç bir rivayet nakledilmemesine rağmen, *Müdevvene*de İbnu'l-Kasım'a göre Malik'in görüşü, sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırılması şeklindedir. Yine yukarıdaki örnekte olduğu gibi Malik "iftitah tekbiri hariç böyle bir uygulama bilmiyorum" ifadesini kullanmıştır.[80]

Ebu Hanife ve Kufeliler bu meselede İbrahim en-Nehaî yoluyla Hz. Ali ve İbn Mes'ud'un böyle yaptığına dair rivayetlere[81] dayanarak aynı görüşü kabul etseler de, Şafiî aksine yukarıda zikredilen hadîslere dayanarak hem namaza başlarken hem de rukua giderken ellerin kaldırılması gerektiğini kabul eder ve aynı zamanda Medinelileri bu hadîslerle çeliştikleri için itham eder.[82]

Bundan dolayı İbn Rüşd, bu örnekle ilgili olarak Malik'in bir hadîs naklettiğini, ancak amelle uyum içinde olmadığı için onun önemini reddettiğine işaret etmiştir.[83]

3- Bu tutumla ilgili en açık ifadelerden biri, velisiz nikaha dair *Müdevvene*de bulunan bölümde Malik'in öğrencisi İbnu'l-Kasım'a aittir. İbnu'l-Kasım'ın muhatabı Sahnun bununla ilgili Hz. Aişe'den bir hadîs nakletmiştir. Buna göre Hz. Aişe, Hafsa bt. Abdirrahman Münzir b. Zübeyr'le evleneceği zaman kızın babası seyahatte olduğu için ona velilik yapmıştır. İbnu'l-Kasım, hadîsin sahihliğini inkar edemez, ancak şöyle der: "Biz, Aişe'nin nikah akdi için fiilen başka birini tayin ettiğine dair bilgi hariç böyle bir tefsir bilmiyoruz". Bu durumda Sahnun, bu noktayı "Malik'e göre Aişe başka birini tayin etse ve kızın babası izin verse de böyle bir nikahın geçerli olmadığını" söyleyerek eleştirir. İbnu'l-Kasım şöyle cevap verir:

"Bu hadîs bize kadar gelmiştir. Eğer o, karşılaştığımız ve bilgi aldığımız kimselerin, aynı şekilde onlarda karşılaştıkları kimselerin zamanına kadar amelle desteklenseydi, ona uymak doğru olurdu. Ancak gerçekte amelin desteklemediği başka hadîslerde vardır. Mesela ihramda koku kullanmakla ilgili hadîs; yine Allah iman edenlere zina ve sirkat haddinin uygulanmasını emrederken Hz. Peygamber'in 'zani, mü'min olduğu halde zina etmez; hırsız mü'min olduğu halde hırsızlık yapmaz' buyurması da böyledir. Çoğu halkın ve sahabenin uyduğu ameller olduğu gibi sahabe tarafından nakledilip de amel tarafından desteklenmeyen pek çok şey vardır.

---

79 Bkz. *Muvatta*, I, 74; krş. Şeybanî rivayeti, s. 57. Burada Salim hadîsi rukudan sonra olduğu gibi önce de ellerin kaldırılmasını içermektedir.

80 Bkz. Sahnun, *Müdevvene*, I, 68.

81 Bkz. *Muvatta Şeybanî rivayeti*, s. 58-9; krş. Sahnun, *Müdevvene*, I, 69. Burada aynı Kufeli alimlerin Malik'in görüşünü desteklediklerine işaret edilmektedir.

82 Bkz. Şafiî, *Kitabu'l-umm*, VII, 233; krş. a. e. VII, 211, özellikle 217.

83 Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, I, 104. Bu örnek daha sonraları Endülüs'de Malikilerle ehl-i hadîs arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu konuyu son zamanlarda Fierro tartışmıştır. Bkz. "La Polemique a propos de raf al-yadayn fi's-salat dans al-Andalus", *Studia Islamica*, (1987) 65, s. 83-4, 90. Bununla birlikte Fierro, yanlış bir şekilde ehl-i-hadîsin muhaliflerinin ehl-i re'y olduğunu iddia etmiştir. Halbuki Medineliler gerçekte ehl-i ameldir. Re'y veya hadîse dayalı fıkıhdan ziyade amele dayalı bir fıkha sahiptirler.

O halde bu hadîsin hem sahihliği reddedilmemiş hem de onunla amel edilmemiştir. Daha ziyade amelle desteklenen diğer hadîslere göre hareket edilmiştir. Kendisiyle amel edilmeyen şey, sahihliği reddedilmeksizin bir kenara bırakılmıştır. Kendisiyle amel edilen şey ise tasdik edilmiştir. Amel tarafından doğrulanan ve desteklenen şey, Hz. Peygamber'in şu sözlerinde işaret edilen hükümdür: 'Kadın velisiz nikahlanmaz'. Hz. Ömer'in 'kadın, velisiz nikahlanmaz' sözü de böyledir. Gerçekten o, velisiz evlenen bir çifti ayırmıştır".[84]

Bu örneklerden ortaya çıkan önemli bir sonuç, Malik'in Kur'an ve Sünnet gibi metinsel kaynaklara son derece saygılı olmasına rağmen Abdullah'ın da tespit ettiği gibi "onların amele göre değerlendirilen tabi ve bağlı kaynaklar" olduğudur.[85] Böylece metinsel olmayan amel kaynağı, temel bir kaynak ve büyük bir otorite olmuş olmaktadır.[86] Yine Abdullah'ın da işaret ettiği gibi Ebu Yusuf, Şeybanî ve Şafiî, hadîs temelinde Medine amelini değerlendirirken Malik, Medine ameli temelinde hadîsi değerlendirmektedir[87] ve bu ikisi yukarıda da görüldüğü üzere çoğu kere birbirine zıt olmaktadır.

O halde amel, Medineliler tarafından hadîse tercih edilmiştir. İbn Kuteybe *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadîsi* adlı eserinde bunun nedenini şöyle izah etmektedir:

"Bize göre hak ve hakikat, rivayetle sabit olmaktan daha kuvvetli olarak icma ile sabit olur. Çünkü hadîslere bazen sehiv ve iğfal (gaflet ve ihmal) gibi noksanlıklar arız olur ve şüphe çeşitli te'vil, izah ve nesh ile karşı karşıyadır. Ve hadîsi sika olan bir ravi sika olmayandan alır ve rivayet eder. Bazen de ikisi caiz olan iki farklı hüküm getirir. Namazdan sonra bir kere sağa ve iki kere (sağa ve sola) selam verilmesi rivayetleri gibi…bazen bir adam Resulüllah bir şeyi emrederken hazır bulunur. Sonra Resulüllah o adam yok iken bunun aksini emreder. Adam ise birincisini nakleder, haberi olmadığı için ikincisini nakletmez. İcma ise bütün bu arızalardan salimdir ve uzaktır. Bu sebepten İmam Malik Resulüllah'tan bir hadîsi rivayet eder, sonra da beldesindeki bu hadîse aykırı bir amelden dolayı 'beldemizde ise şu şekilde amel edilmektedir' derdi. Çünkü onun beldesi Medine, Resulüllah'ın beldesidir. Resulüllah'ın devrinde herhangi bir şeyle amel edildiği zaman ikinci asırda da onunla amel edilir. Keza üçüncü, dördüncü ve daha sonraki asırlarda da böyle olur. İnsanların hepsinin birden beldelerinde kendi zamanlarında cari olan bir âdeti terkedip başkasını kabul etmeleri mümkün değildir. Hele bu değişme ferd ferd değil de asırdan asıra olacak olursa daha da imkansız olur. Gerçek şu ki, insanlar senedi muttasıl pek çok hadîs rivayet etmişler fakat onunla amel etmeyi terketmişlerdir".[88]

---

[84] Sahnun, *Müdevvene*, IV, 28. Aynı zamanda, Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 179. Söz konusu hadîs için bkz. *Muvatta*, II, 18. Son paragraftaki hüküm için bkz. *Muvatta*, II, 3. Schacht, bu pasajı "uygulama"nın ilk olarak var olduğunun, sonra Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen rivayetler olduğunun açık bir delili olarak ele alır. (Bkz. *Origins*, s. 63) Gerçekte pasajın gösterdiği şey, bir taraftan hadîslerle diğer taraftan hadîslerle ilgisi olmayan uygulama arasında hiç bir zıtlığın olmadığıdır. Ancak daha ziyade iki tip hadîs arasında, yani amelle desteklenenlerle desteklenmeyenler arasında bir zıtlık vardır. (Krş. M. A'zami, *On Schacht*, s. 57).

[85] Bkz. Ömer Faruk, *Malik's Concept of Amal*, s. 380.

[86] a. e. 399.

[87] a. e. 300.

[88] İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, Kahire, 1908, s. 331; Goldziher, *Muslim Studies*, II, 88 (burada aynı pasaj eksik olarak alıntılanmıştır). İbn Rüşd'ün benzer bir değerlendirmesi için bkz. *el-Beyan ve't-tahsil*, XVII, 604; Schacht, "On Some Manuscripts in the Libraries of Morocco", *Hesperis Tamuda* (1968) 9, s. 30 (burada da aynı pasaj eksik olarak alıntılanmıştır).

Iraklılar ve Şafiî, sahih *sünnet*in sahih rivayetlerle desteklenmesini ve *amel*in bu tür rivayetlerle desteklenmedikçe kabul edilemeyeceğini benimserken, Malik *amel*in *sünnet*i daha iyi yansıttığını kabul etmiştir. Diğer bir ifadeyle onlar, kaynağı kesin bilinen metinsel bir kaynağın, kaynağı kesin olarak bilinmeyen metinsel olmayan bir kaynağa tercih edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Malik'e göre *hadîs* değil, *amel sünnet*in normatif kaynağıdır. Gerçekten yukarıda işaret ettiğimiz gibi amel kriterine göre hadîse hükmeder; sünnete hadîse atıfla hükmetmekten ziyade sünnete atıfla hadîse hükmeder.

Amelin hadîse tercih edilebilirliği, gerçekten *sünnet* kelimesinin anlamında bir genişlemeye sebep olmuştur. Bunun anlaşılamaması, hem geçmişte hem de günümüzde alimler arasında karışıklığa yol açmıştır. Amelin hadîse tercih edilebilirliği ışığında, daha önce atıfta bulunulan sünnetle ilgili klasik ve revizyonist görüşlerin birbirine muhalif olsa da temelde benzer oldukları görülmektedir. Zira her iki görüş de –biri pozitif, diğeri negatif bakış açısından- metne dayalıdır. Halbuki üçüncü görüş, esasen İslam hukuk tarihiyle ilgili farklı bir bakış açısını temsil eder: Hukukun gerçek anlamı metinlerde olanı değil, insanların fiillerinde, amellerinde olanı muhafaza etmektir.

Böylece bu üçüncü görüş, İslam hukukunu başlangıçtan beri Kur'an ve Sünnete dayalı olarak kabul etmede revizyonistlere karşı klasik görüşle uyum içindedir. Fakat sünnetin nasıl tanımlanacağı konusunda klasik görüşle uyuşmamaktadır. Zira klasik anlamda sünnet (Schacht'ın da işaret ettiği gibi)[89] her zaman hadîse dayanmaktadır. *Muvatta*daki klasik öncesi anlamda sünnet (yine Schacht'ın işaret ettiği gibi)[90] asla hadîsle aynı olmayıp doğrudan amel ya da uygulama düşüncesine bağlıdır. (Schacht, bu manayı ifade etmek için yaygın olarak 'yaşayan gelenek' tabirini kullanır).[91] Yani hadîs metne atıfta bulunur, halbuki sünnet amele atıfta bulunur. Bununla birlikte sünnet sadece hadîsten farklı değil, fakat aynı zamanda (bu, *Muvatta*nın Schacht'ın görüşünden ayrıldığı noktadır) sünnet, amelden de farklı olmalıdır. Zira *Muvatta*daki anlamıyla sünnet, Hz. Peygamber'in sünneti içinde –hakikatte bu onun sünnetidir- meydana gelmiş bir uygulamaya atıfta bulunur. Amel ise, sadece Hz. Peygamber tarafından tesis edilmiş sünneti içeren geniş bir kavram değil, fakat aynı zamanda daha sonrakilerin ictihadlarını da içermektedir. Sonuçta her sünnetin amel olduğu, ancak her amelin sünnet olmadığı söylenebilir. Malik tipik olarak Kur'an veya Sünnete dayalı daha sonraki ictihad unsurlarını içeren *amel*in kısımlarını *sünnet*ten ziyade *emr* kelimesini kullanarak ayırır.[92]

*Muvatta*da Kur'an, sünnet ve ictihad unsurlarının bütün içinde, yani Medine halkının ameliyle birlikte birbirlerine çok bağlı olduğu görülmektedir. Muvatta, hem klasik görüş taraftarları tarafından isnadları yeterince değerlendirilmemiş ve re'yleri henüz araştırılmamış bir tür sahih hadîs prototipini temsil eden, hem de revizyonistler tarafından sadece Hz. Peygamber'in hadîslerinden ziyade ilk otoritelerin fikirlerine de önemli ölçüde güvenin bulunduğu nispeten orta çağla ilgili benzer bir tabloyu temsil eden ilk hadîs kitabı olarak kabil edilse de, gerçekte bunların her ikisi de değildir. Daha doğrusu *Muvatta*, Malik'in pratikte dinin temel yönleri olduğunu kabul ettiği karma bir tablo sunmaktadır. Burada büyük ölçüde Kur'an ve sünnet vardır, fakat aynı zamanda halifelerin, valilerin ve alimlerin (Malik'in kendisi de dahil) hüküm ve ictihadları da bulunmaktadır. Belirli bir uygulama, Kur'an'dan

89 Bkz. Schacht, *Origins*, s. 77; aynı zamanda bkz. 4, 59.
90 a. e. s. 77.
91 a. e. s. 58.
92 13 ve 14. dipnotlara bakınız.

veya Hz. Peygamber'in sünnetinden ya da daha sonraki otoritelerden çıkmış olabilir, ancak bu uygulama -Malik'in de içinde bulunduğu yaşayan bir gerçeklik olan- bütünün bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden Malik şu sözüyle bu durumu tavsif etmiştir: "Bu sünnettir; bu da beldemizdeki alimlerde bulduğum şeydir" veya "Bu, daima buradaki alimlerin konumuyla ilgili olan şeydir". Malik'in bir kitap içinde bize takdim ettiği şey -bu kitap *Muvatta* adıyla metinsel bir formla bize ulaşsa da- temelde metinden ziyade ameldi.

Bunun yanında bizim kabul ettiğimiz ve *Muvatta*da ileri sürülen şey, bir süreçtir ki, bu yolla orjinal *amel* -daha önce dediğimiz gibi sıkı sıkıya *sünnet* fikrine bağlıdır, ancak asla onunla aynı/müteradif değildir- tedricen hadîsle -ki bu durumda sünnet olarak adlandırılmış, ancak çoğu kere hiç sünneti temsil etmemiştir- Medine dışına yayılmıştır. Böylece Medine'de dine dayalı bir amel olarak başlayan şey, kısmen Irak'ta Ebu Hanife ve daha sonra ziyadesiyle Şafiî tarafından sistemleştirilmiştir. Zamanla İbn Hanbel'in zayıf hadîsi hadîssizliğe, hatta Davud ez-Zahirî'nin zayıf hadîsi kıyasa tercih ettiği görülecektir. Buradan hemen hemen bütünüyle *hadîs*e, yani metne dayalı bir dine ulaşılmıştır. Bu da, açıkça *amel*i üstün kabul eden Malik'in Kur'an ve sünnet görüşü değildir.

O halde *Muvatta*nın önemi, sadece İslam hukukunun en erken formulasyonu olmasından değil, daha sonraki teorik yapılardan ziyade yaşayan bir gerçeklik olarak bu hukukun en erken bir kaydı olmasından kaynaklanmaktadır. Biz *Muvatta*da sadece Hz. Peygamber, raşid halifeler ve büyük sahabilerden nakledilen hükümler ve uygulamaları değil, aynı zamanda daha sonraki halife, vali ve alimlerin hükümlerini de görmekteyiz. Ayrıca o, Şafiî tarafından ileri sürülen büyük metodoloji değişikliğinden *önceki* İslam hukukunu ve hukuk literatürünü de temsil eder. Şafiî'nin *amel*le muhafaza edilen Nebevî Sünnetten ziyade *hadîs*le muhafaza edilen Nebevî Sünnetin otoritesinde ısrarı, hukukta radikal bir değişikliğe, üçüncü ve dördüncü asırlarda *hadîs*in öneminin büyük ölçüde artmasına yol açmıştır.

*Muvatta*da Malik, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu bir hadîs nakletmiştir: "Size, sarıldığınızda sapıtmayacağınız iki şey bırakıyorum: Allah'ın Kitabı ve benim sünnetim".[93] *Muvatta*, bize ikinci asırda Medine'de uygulanan İslam hukukunun gerçekten Allah'ın Kitabına ve hadîsten ziyade amelle nakledilen Peygamber'in sünnetine dayandığını göstermiştir.

---

[93] *Muvatta*, II, 208; diğer varyantlar için bkz. Suyutî, *Cem'u'l-cevami'*, Kahire, 1978, I, 470.

HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE AKLIN KONUMUYLA İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR

Doç. Dr. Ali Osman Ateş
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Akıl-vahiy ilişkisi, vahye dayanan tüm dinlerde önemli bir konu olmuştur. Akıl, bazen vahyin söylemini anlayıp yorumlamakta zorlanmıştır. İslâm vahyi ise akla hitap etmiş, aklın kullanılmasını istemiştir. Ancak, tarih içerisinde bazı dönemler hariç İslam toplumları aklı geri plana iterek, nakli / geleneği ön plana çıkarmışlardır. Bunun sonucunda da gerilik ve çöküşü yaşamış, büyük kayıplara uğrayarak derin acılar çekmişlerdir.

Aklı geri plana atıp, sadece nakille yetinme tarzındaki gelenekçi tutum günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Halbuki bu anlayışın bizi hurafelere bağlanmaya ve cehalete götüreceği açık bir husustur. Bu zihniyet, İslam dünyasında ilerleme ve gelişmenin önünü kapamıştır. Hadisleri değerlendirmede aklın önderliğini reddetmiş, Kur'an'da aklın önemini vurgulayan çok miktarda ayet olmasına rağmen, akılla ilgili hadisleri uydurma sayarak reddetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Vahiy, Akıl-Vahiy İlişkisi, Nakil, Gelenek, Hadis.

ABSTRACT

The relation between mind and revelation has been an important subject in all of the religions that are based on revelation. Sometimes mind experienced difficulties in comprehending and commenting on the doctrine of revelation. As for the revelation of Islam has addressed to mind and wanted mind to be operated. But in the post, Islamic societies had considered great importance for narration by disregarding mind. Therefore, they experienced the backwardness and the collapse, befell great losses and suffered much.

The traditionalist attitude which is in the manner of disregarding mind and satisfying with the narration; still exists today. Whereas it is a plain fact that this mentality leads us to superstitions and ignorance. This mentality had prevented the progress and improvement in Islamic world. Although there are a lot of verses in Qoran that emphasize the importance of mind; rejecting the leadership of mind in examining the hadiths, it had refused the hadiths which are concerning mind considering them as invented (apocryphas).

Key Words: Mind, Revelation, Narration, Tradition, Hadith.

Akıl-vahiy ilişkisi, tarih boyunca vahye dayanan tüm dinlerde önemli bir konu olmuştur. Akıl, bazen vahyin iddiasını anlayıp yorumlamakta zorlanmış, tereddüde düşebilmiştir. İslâm vahyi ise, akla hitap etmiş, aklın çalıştırılmasını, kullanılmasını istemiş, akletmemeyi, düşünmemeyi eleştirerek kınamıştır. Burada kaydetmek gerekir ki İslâm, akıl ve nakil dengesini en güzel bir şekilde sağlayan bir dindir. Bu dengenin korunup gözetildiği çağlarda, İslâm toplumlarının ilerleyip geliştikleri bir gerçektir. Bu düzenin bozulduğu devirlerde ise İslâm ülkeleri, çeşitli alanlarda gerilik ve çöküşü yaşamış, bu yüzden büyük kayıplara uğramış ve derin acılar çekmişlerdir. Hatırdan çıkarmamak gerekir ki, günümüzde de İslâm ülkelerinin mutluluk, huzur ve refahı, bu dengenin sağlıklı bir şekilde kurulup yaşatılmasına bağlıdır. Unutmamak gerekir ki, yarattığı her şeyde bir ölçü koyan Yüce Allâh,[i] elbette ki, bu konuda da bir denge kurmuştur. Bir toplumda, nakil / vahiy noksanlığının o toplumu ilâhî iradenin kontrolünden çıkararak yanlış yollara iteceği, aklın önderliğinin bertaraf edilerek sadece nakille yetinilmesinin ise, insanlığı hurâfe ve cehâletin karanlıklarına gömeceği açık bir husustur.

Bu yazımızda incelemeye çalıştığımız konuya, yaklaşık ondört asırlık bir zaman dilimini kapsayan bir başlık seçmiş ve bunu herhangi bir dönem veya bir coğrafya ile sınırlandırmamış bulunmaktayız. Çünkü bize göre bu konuda, İslâm'ın ilk dönemlerinde başlayan anlayış ve tutum açısından günümüzde de herhangi bir farklılık gözlenmemektedir. Bir başka deyişle, günümüzde İslâm dünyasında bu hususta mevcut tutum ve anlayışların kökleri İslâm'ın ilk devirlerine kadar uzanmaktadır. Çağımızda İslâm'ı anlama ve yorumlamada akla yer veren tutum, geçmişte Re'y Ekolü içerisinde yaşamaktaydı. Yine aynı konuda, tamamıyla nakli esas alan ve akla yer vermeyi reddeden gelenekçi anlayış ise, İslâm'ın ilk dönemlerinde Eserci / Hadisçi ekol içerisinde kendisine yer bulmaktaydı. Ayrıca belirtmek istiyoruz ki, biz bu yazımızda, *hadislerin değerlendirilmesi* ifadesiyle, bir taraftan hadislerin güvenilirliğine yönelik tutumları, diğer taraftan da hadislerin yorumlanması ve delil olarak alınması ile ilgili anlayışları kastetmekteyiz.

İslâm'ın ilk dönemlerine bir göz attığımız zaman, Hz. Peygamber'den sonra kişi ve toplum hayatında ortaya çıkan problemlerin çözümünde başlıca iki ekol göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi *Hicâz*, diğeri de *Irak* Medresesidir. Emevîler'in sonu ile Abbâsîler'in başlangıcında Hicâz Medresesi'nden "*Eserciler*", Irak Medresesi'nden de "*Re'yciler*" doğmuştur. O zamanlar bu iki gruba, "Ehlü'r-Re'y" ve "Ehlü'l-Eser" de denilmişti.[ii] Fıkhî bakımdan, Ashâb-ı Hadîs'in Hicâz'da, Ashâb-ı Re'y'in ise Irak'ta hâkim olduğu söylenmekteyse de, re'y ve hadis ihtilafı üzerine kurulan böyle bir ayırımın en azından ilk iki asır için doğruluğunu kabul etmek güçtür. Çünkü Hicâz dışında ve Re'ycilerin

hâkim olduğu bildirilen Bağdâd, Kûfe, Basra, Vâsıt, gibi Irak şehirlerinde de pek çok hadisçinin yaşamış olduğu bir gerçektir.[iii] Hadis Ekolü, nakli / geleneği temsil ederken, Re'y Ekolü ise, aklın kılavuzluğunu ön plana çıkarmaktaydı.[iv] Bunlardan her birisinin, ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturmak için İslâm'ın ikinci temel kaynağı olan Sünnet'i delil alıp, hadisleri yorumlama ve değerlendirmede bazı metod farklılıkları vardı. Hadis kabülünde titizlik gösterip, sıkı şartlar ortaya koyan Re'y Ekolü, dinin temel kaynaklarında problemin çözümünü bulamadığında re'y ve ictihada yönelmiştir.[v] *Re'y*, düşünüp taşındıktan, doğru olan yönü anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat, görüş anlamına gelmektedir. Fıkıh Usûlü'nde, hakkında nass olmayan konulardaki ictihâdın temeli olan re'y, dînin gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir. Lehindeki ve aleyhindeki rivayetler göz önüne alınarak, memduh ve mezmûm olmak üzere ikiye ayrılmış olan re'y, İslâm kültür tarihinde Hadis Ekolü'nün tesiriyle genellikle olumsuz anlamda şöhret bulmuştur.[vi] Kaydetmek gerekir ki, Re'y Ekolü'ne mensup âlimlerin yerleştikleri Irak bölgesinde, o dönemde, hakkında hüküm bulunmayan pek çok mesele ortaya çıkmakta ve bu durum, Irak'ta re'y ve kıyâsın artmasına sebep olmaktaydı. Çünkü, Kûfe'ye yerleşmiş veya bir müddet için oraya gitmiş olan sahâbe, şüpheli gördükleri hadislerle amel ederek Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmektense, re'y ve kıyâsla hüküm vermeyi tercih etmekteydiler. Nitekim Abdullâh b. Mes'ûd, kesin olarak hadis olduğu bilinmeyen sözlerle amel etmektense, re'y ve kıyâsla fetvâ vermeyi tercih eder ve bunun her türlü sorumluluğunu da yüklendiğini söylerdi.[vii] eş-Şehristânî (v. 548) ve Fahruddîn er-Râzî (v. 606) gibi bazı İslâm âlimlerinin kaydına göre, Re'yciler, Iraklılar'dan yani Ebû Hanîfe ve taraftarlarından oluşmaktaydı.[viii] Kısaca belirtmek gerekirse, Hz. Peygamber ve Sahâbe devrinde olduğu gibi, Tâbiîn döneminde de, akıl yürütme, muhâkeme yapma ve olayları birbirine kıyâs etme şeklindeki re'y kullanımı, hem Hadisçiler hem de Re'yciler tarafından kullanılmıştır. Hayatın akışı içerisinde çözüm bekleyen olayların sınırsız, nassların sınırlı oluşu, Re'y Ekolünü takip ettiği metodunda haklı kılan hususlardandı. Yine bu ekol mensuplarının çoğunlukla, Irak gibi uydurma hadislerin çokça yayıldığı bir coğrafyada yerleşmiş olmaları, kendilerinin hadis kabulünde sıkı şartlar gözetmelerinde, zayıf hadisleri delil olarak alıp amel etme yerine, re'y ve ictihada yönelmelerinde önemli rol oynamıştır. *Ancak sonraları İslâm dünyasının içine düştüğü ilmî ve fikrî durgunluğun sonucu olarak, bu ekol mensupları da ictihâdı bırakarak, önceki müctehidlerin fetvâlarını nakle başlamış ve zihniyet olarak Hadis Mektebi mensuplarıyla paralel bir nakilciliğe sarılmışlardır.*

Hadis Ekolü mensupları ise, daha çok Hadis ve Sünnet kültürünün çok yaygın olduğu Hicâz yöresinde yetişmişler ve ortaya çıkan problemleri sadece Kur'ân ve Sünnet ekseninde çözmeye çalışmışlardır. Bunlar, Hicâzlılar; yani Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel,

Dâvud b. Ali ve taraftarlarından meydana gelmekteydi. Bu âlimler de, istinbat ve kıyâs yapmalarına rağmen re'ycilerden sayılmamışlardır.[ix] *Bu ekol mensupları, dinin gözettiği hiç bir sebebe, müçtehidin başvuracağı hiç bir asla, çeşitli konularla ilgili hiç bir usûle bakmayarak, dîne harfi harfine uymayı gaye edinmişlerdi. Bu yüzden de karşılarına çıkan problemleri çözmek için nass bulamadıkları zaman susar ve fetvâ vermezlerdi.*[x] Hadis Ekolü mensupları bu yüzden şiddetli eleştirilere uğramışlardır. el-Hattâbî'nin kaydına göre, onların bütün düşünceleri, rivayetleri ve rivayet yollarını toplamak, bir çoğu mevzû (uydurma) ve maklûb olan şâz ve garîb haberleri araştırma gibi hususlardır. Onlar, asıl metinlere riayet etmemekte, hadislerin anlamlarını kavramaya, onların sırlarını açıklamaya çalışmamaktaydılar. Hz. Peygamber'in sözlerindeki cevherleri ve fıkıh bilgilerini çıkarmaya gayret etmiyorlar, böyle olduğu halde fakîhleri ayıplıyorlar, onların sünnetlere muhalefet ettiklerini ileri sürüyorlardı. Halbuki kendileri, onlara verilen ilme ulaşmaktan âcizdiler ve fukahâ hakkında kötü söz söyleyerek günâha girmekteydiler.[xi] ez-Zehebî ise, Hadis ekolüne mensup olanların çoğunun bir şeyden anlamadığını, hadisi öğrenme ve amel etmede himmetlerinin olmadığını, yanlarında sahih ile uydurma hadisin farkının bulunmadığını, bütün gayretlerinin câhil şeyhlerden hadis dinlemek, rivayetlerin ve cüzlerin sayısını çoğaltmaktan ibaret olduğunu söylemektedir. ez-Zehebî'ye göre, bunlar, hadis âdâbıyla edeplenmez ve semâ (hadis dinleme) sarhoşluğundan ayılmazlar. Bir yandan cüz dinlerler, diğer yandan kendi kendine bunu elli sene veya daha uzun bir süre nasıl rivayet edebileceklerini düşünürler.[xii] ed-Dehlevî ise, Hadis Ekolü içerisinde yer alanların, re'y ve kıyâstan hoşlanmayan, mecbur kalmadıkça istinbatta bulunmayan, fetvâ vermeyen, gerçekleşmemiş olaylar hakkında hüküm vermekten kaçınan, bütün güçlerini hadis toplamaya ve rivâyet etmeye harcayan kimseler olduğunu belirtmektedir.[xiii] Kaynaklarda yer alan birtakım bilgilerden, bu anlayıştaki kimselerin çok basit şeylere bile karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Söz gelimi, hadislerin konularına ayrılarak, kullanım kolaylığı sağlaması açısından çeşitli başlıklar altında tasnif edilmesi hususu bunlardandır. Ebû Nuaym'ın kaydettiğine göre, Tarsus'ta hadis rivayetiyle meşgul olan Abdullâh b. el-Mübârek'in yanına uğrayan Hammâd b. Usâme el-Kûfî, ona: "Bu konu başlıklarını ve hadisler için yaptığınız bu tasnifi hoş karşılamıyorum. Hocalarımızın böyle şeyler yaptıklarını görmedik" diyerek eleştirmiştir.[xiv] Kaydetmiş olduğumuz bu rivayet, Hadis Ekolü mensuplarının anlayışını yansıtan tipik bir örnektir. Zamanımıza kadar çeşitli şekillerde yansımalarını gördüğümüz bu zihniyetin, faydalı ve gerekli olsa bile ilerleme ve gelişmenin önünü kapatacağı, durgunluk ve gerilemeye sebep olarak, toplumda birçok sıkıntılara yol açacağı açık bir husustur. Şimdiye kadar her bilim adamı, sadece hocalarından görüp öğrendikleriyle yetinse ve insanlığın faydasına olan yeniliklere karşı çıksaydı, herhalde insanlık bulunduğu başlangıç noktasından bir adım bile ileriye gidemezdi. Son dönem hadis

bilginlerinden Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, vaktiyle hadislerin tasnifine bile karşı çıkan bu insanların, nassları anlama ve yorumlamada gerektiği zaman re'y ile amel eden kimselere karşı çok daha şiddetle karşı koyacaklarında şüphe yoktur, kanaatindedir.[xv] Yine konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bazı bilgilerden anlaşıldığına göre, Hadis ekolü mensupları, Re'y ekolüne mensup olan bilginlerin kıyâsa başvurarak pek çok problemi çözmelerini, onların esas delilleri, özellikle Sünnet'i terk ettikleri ve re'ye başvurmak suretiyle dinde bid'atçılık yaptıkları tarzında anlamış ve etrafa bu şekilde yayarak, bu kimseleri suçlamışlardır. Bu şekilde ağır ithama uğrayanların başında hiç şüphe yok ki, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân gelmektedir.[xvi] Nitekim İmâm Mâlik'in bu konuda şöyle dediği nakledilmektedir:

"Bize göre Iraklılar makbûl kimselerdi. Ne zaman ki kendisine Hammâd denilen bir adam ortaya çıktı, bu dine itiraz etti ve re'yi ile söz söylemeye başladı..."[xvii]

Burada, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren hadisçilerin başkalarına hücum edebilecek bir dayanışma içine girdiklerini kaydetmek yerinde olacaktır. Artık onların elinde, cerh ve ta'dîl sultası vardı ve bu, hasımlarıyla mücadelede kullandıkları en güçlü silahtı. Elbette akılcı Hanefî ekolü de bu hasımlardan birisiydi.[xviii] Kur'ân'da anlatılan imânın kognitif (ilim ve fikirle ilgili) bir yanı olduğu için, Hadis ekolü mensuplarınca hedef seçilen Hanefî-Mâtüridî geleneği, imân ile ma'rifet arasında organik bir bağ kurmakta ve imân etmeyi, akla, ma'rifete, irade ve muhabbete dayanan rasyonel bir faaliyet olarak görmekteydi.

İslâm'ın doğduğu merkezde bulunuşları sebebiyle Hadis ekolü mensuplarının ellerinde bol miktarda hadis malzemesi vardı. Iraklılar ise, bu devirde din adına yalan söylenmeye başlandığı ve hadis uydurulduğu için, yaşadıkları muhit gereği hadisler üzerinde şüpheci davranarak, re'ye daha çok yer vermek zorunda kalmışlardı.[xix] Fakat hayatın getirdiği yeni problemler Hadis Mektebi mensuplarını da zorlamış, ortaya çıkan meselelerin çözümünde re'y ve ictihada yer vermek istemedikleri için, Re'y Ekolü mensuplarına oranla hadis kabulünde gevşeklik ve tolerans göstermişlerdi. Bunun sonucu olarak da, bir çok zayıf ya da uydurma rivayet bu anlayıştaki kimselerce kabulle karşılanarak, bazı İslâmî kaynaklara girebilmiştir. Hadis Ekolü mensuplarının bu anlayışlarının oluşmasında '*Biz kimiz ki, kendimizi Hz. Peygamber'in ve onun ashâbının yerine koyalım*' düşüncesi etkili olmuş olmalıdır. Bir konuda re'y ve ictihada dayanılarak hüküm verilmesi, 'Hz. Peygamber'in hadisleri ve onun ashâbının sözleri terkediliyor' gerekçesiyle Hadis Ekolü mensuplarının sert tepkisiyle karşılaşmış ve bu tür kimseler bid'atçılıkla suçlanarak re'y ve ictihâd kötülenmiştir. Hadisçilerle Re'yciler arasında cereyan eden bu mücâdele, hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren 2-3 yüzyıl boyunca canlı bir şekilde devam etmiştir. Üçüncü asırdan itibaren hadisçilerle Re'ycilerin anlayışları arasındaki fark, uzlaşma noktasından çok ötelere taşınmıştır. Bu iki

ekol arasındaki ihtilâfın temel sebeplerinden birisinin, aynı dönemde yaşayan âlimlerin ilmî rekabet içinde bulunmaları, diğerinin de, Arap – Mevâlî çekişmesi olduğu kaydedilmektedir.[xx] Nitekim re'y kullanımını tamamen Mevâlî'ye[xxi] bağlayan Süfyân b. Uyeyne'nin sözleri konuya açıklık getirmektedir:

"Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar Kûfelilerin durumu iyiydi. Mûsâ dedi ki: 'Ebû Hanîfe, bu ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir. Annesi Sind'li, babası Nebtî'dir. Re'yi ortaya atanlar üç kişidir ve bunların hepsi de köle çocuklarıdır: Medîne'de Rebîa, Basra'da Osmân el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe.'"[xxii]

Şayet doğruysa, Süfyân b.Uyeyne'nin yukarda kaydettiğimiz sözlerinde, o dönemin olumsuz tesirini ve İslâm tarafından yasaklanmış asabiyyet davasının, Arap ırkçılığının şiddetli izlerini görmek mümkündür.

Re'y ekolünün ikinci asırdan itibaren temsilcisi olarak görülen Hanefî Mezhebine yöneltilen 'Re'ycilik' ve 'Halku'l-Kur'ân' ile ilgili ithamların sebepleri arasında, bazı Mu'tezile ileri gelenlerinin Hanefî mezhebine mensup olmaları da yer almaktaydı. Nitekim akılcı bir ekol olarak bilinen ve hadislere fazla itibar etmeyen Mu'tezile mezhebi ileri gelenlerinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v.218) ile İbn Ebi Dâvud, Ebû Hanîfe'nin ashâbındandı ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü savunmaktaydılar.[xxiii] Burada şuna da işaret etmek istiyoruz ki, İslâm tarihinde vahiy-akıl ilişkisine dair tartışmalarda akıl tarafında yer alan Mu'tezile Mezhebi'nin geliştirdiği Kelâm'ın siyasete bulaşması, bazı felsefî usûl ve sonuçların Bâtınîler tarafından kötüye kullanılması, Hanbelî Mezhebi mensupları gibi Kelâm ve Felsefe karşıtlarının çoğunun nazarî ilimlere yeteri kadar aşina olmayışları bu konudaki tartışmaları bir imân-küfür meselesi yönüne çekmiş ve bundan da İslâm düşünce hayatı zarar görmüştür. Ne yazık ki, bu hayat, faaliyet alanının önemli bir kısmında *zayıf akıl* ile idare etmek zorunda kalmıştır.[xxiv]

Hadis Ekolüne mensup kimselerin eserlerinde, Re'y Ekolü'ne yönelttikleri şiddetli eleştiriler ve hadis kitaplarında re'y'in kötülenmesine dair nakiller, her iki ekol mensupları arasındaki çatışma ve ihtilâfı ortaya koyan birer belge niteliğindedir.[xxv] Hadis ekolüne mensup olanların, Re'y ve Re'ycilerin kötülenmesi için Hz. Peygamber'in ve ashâbın otoritesinden yararlanma yoluna gittikleri de ortaya çıkmaktadır. Nitekim şu rivayet bu tür nakillere güzel bir örnek teşkil etmektedir:

" *Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan fitnesi en büyük olanı ise, dinde re'yleriyle kıyâs yapıp, bununla Allâh'ın helâl kıldığını harâm, harâm kıldığını helâl yapanlar olacaktır.*"

Re'yi kötüleyen Hadis ekolü mensupları, işin içine Hz. Ömer'i de katmışlardır. Nitekim konuyla ilgili bazı rivayetlerde anlatıldığına göre, Hz. Ömer şöyle demiştir:

"Re'y ehli, sünnetlerin düşmanı, hadisleri anlamaktan âciz, ezberledikleri rivayetleri muhafaza edemeyen, dolayısıyla re'y üreten kimselerdir."[xxvi]

"Ey insanlar! Re'y, ancak Hz. Peygamber'den geldiği takdirde isabetlidir. Çünkü Onun re'yi ancak Allâh'tandır. Bizden çıkan re'y ise, ancak zan ve zorlamadır."[xxvii]

Re'yi kötüleyen bu rivayetlerin, Hz. Ömer gibi re'yi çok kullanan, genellikle bu konuda isabet etmiş bulunan ve çok hadis rivayetini şiddetle yasaklayan bir sahâbîden nakledilmiş olması, bunlara güvenilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Üstelik Hz. Ömer, Irak Medresesi'nin temeli sayılan Abdullâh b. Mes'ûd'un kendisini çok taklid ettiği bir kimseydi. Hicâz'da bulunmasına rağmen, onun düşünce tarzı Iraklılarınkine çok benzemekteydi. Zaten Abdullâh b. Mes'ûd'u Kûfe'ye öğretmen olarak gönderen de odur. Bu yüzden ona, Re'y Medresesi'nin ilk hocası diyenler de vardır.[xxviii] Yine, bu tür re'y aleyhtarı rivayetleri ortaya atanlar, Abdullâh b. Mes'ûd'u da ihmal etmeyerek, âdeta alay edercesine bu konuda ondan da yararlanma yoluna gitmişler ve onun şöyle söylediğini nakletmişlerdir:

"Kurrânız ve âlimleriniz yok olup gidiyorlar, insanlar işleri re'yleriyle kıyâs eden câhilleri önder ediniyorlar."[xxix]

Bir tesbit olarak kaydetmek gerekirse, re'y aleyhtarı türden rivâyetlerin kaynaklarda oldukça fazla yer tuttuğu gözlenmektedir.[xxx]

Yukarda kaydettiğimiz türden nakiller, Re'y ve Hadis ekolleri arasındaki tartışmaların geçmişe, yani Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine bir yansımasından başka bir anlam taşımamaktadır. Çünkü ne Hz. Peygamber, ne de Hulefâ-i Râşidîn döneminde bu tür bir ihtilâf meydana gelmemiştir.[xxxi] Üstelik Hz. Peygamber, Yemen'e kadı olarak gönderdiği Muâz b. Cebel'in, Kitâb ve Sünnet'te bulunamayan konularda kendi re'yi ile ictihâd yapacağını bildirmesinden çok memnun olmuştu.[xxxii] Burada işaret etmek gerekirse, Hadis ekolüne mensup olanların Re'y ehline yönelik bu sert tepkisinde Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde siyasi iktidarı ele geçiren Mu'tezile mezhebinin, Hadis ve Sünnet konusundaki olumsuz tutumu da rol oynamış gözükmektedir. *Kanaatimizce, Hadis Mektebi mensuplarının Mu'tezile'ye ve Re'y Ekolüne, kısacası akla ve akıl yürütmeye tepkisinin bir sonucu olarak İslâm toplumunda, akılla ilgili hadislere karşı genellikle olumsuz bir bakış açısı ortaya çıkmış ve İslâm'ı anlamada aklın önemini vurgulayan hadisler zayıf veya uydurma sayılmıştır.*[xxxiii]

Akıl ve aklı kullanma konusunda başlangıçta ortaya çıkan bu olumsuz tutum, daha sonraki asırlarda da devam ederek, ne yazık ki günümüze kadar gelmiştir. Günümüz İslâm dünyasında bu zihniyeti daha çok, nakilciliği, tefvîz ve teslimi (kişinin kendisine düşen sorumluluğu yerine getirmeden işlerini Allâh'a ısmarlamasını), yanlış bir tevekkül anlayışını ön plana çıkaran tutumda ve bu tür sosyolojik yapılanmaların bünyesine katılmış kimselerin düşünce ve

söylemlerinde görmek mümkündür. Nitekim zaman zaman bu anlayıştaki kimseler, "*Din naklen gelmiştir, kimsenin dinde aklıyla herhangi bir husus ortaya koymaya hakkı yoktur*", ya da "*Akılla nakil çelişirse nakil esastır*" tarzında nassçı ve sonuç itibariyle tarihte olduğu gibi hîle-i şer'iyyeye kapı açan bir tarzda görüş ve düşüncelerini dile getirmekte, akılla çatışan naklin te'vîl ve yoruma tabi tutulmasını 'Mu'tezile Mezhebi'nin ortaya attığı bir ilkedir' diye reddetmektedirler. Burada, İslâm toplumlarının uzun asırlar boyunca geçirdiği bir çeşit kültür harmanlamasından da söz etmek durumundayız. Nitekim ülkemizde, halkımız pratikte büyük çoğunlukla, Re'y Ekolünün ilmî ve fikrî zeminine oturmuş olan Hanefî Mezhebi'ne mensuptur. Yine inanç sistemi açısından, büyük çoğunlukla Mâtürîdî Mezhebi'nin yorumunu benimsemiş durumdadır. Ancak aynı İslâm toplumunun elinde en güvenilir hadis kaynağı olarak mevcut olan eserler, yani Kütüb-i Sitte ve diğerleri, daha çok Hadis Ekolü çizgisinde bir anlayışa sahip müelliflere ait gözükmektedir. Ayrıca, tarih içinde İslâm toplumu arasında yayılmış olan tasavvufî anlayış ve tarîkatlar da, büyük çoğunlukla Şâfiî – Eş'arî çizgisinde bulunduğu imajını vermektedir. Burada, tasavvuf ehli / sûfîler arasında, aklın imân alanına girmemesini savunan ve özü itibariyle imân dünyasının bir sır dünyası olduğunu, aklın orada yapabileceği bir şey olmadığını söyleyen ve akıl-vahiy ilişkisi konusunda aşırı bir yol olan fideizm / imâncılık ile yakın görüşe sahip olanların mevcut olduğunu da kaydetmek durumundayız.[xxxiv]

İslâm ülkelerinde yaygın durumda olan tasavvufî anlayış ve bunun uygulayıcısı konumunda olan tarîkatlar, nefsin terbiyesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi maksadıyla ortaya çıkmışlardır. Bu kurumlar, bu hedeflerini gerçekleştirmek için ta başlangıçtan itibaren mahviyet prensibini ortaya atmışlardır. Bu sebeple tasavvufî eğitim almak için tarîkata giren bir kimsenin / müridin, akıl ve iradesini aradan çekerek, nefsinin arzu ve isteklerine boyun eğmemesini, kısacası kendi benliğinden soyutlanarak mürşidine teslim olmasını istemişlerdir. Kamuoyunda da yaygın olarak bilindiği gibi, bir mürîdin bağlı olduğu şeyhine soru sorması, onu imtihan etmeye kalkışması, onunla ilmî, fikrî tartışmalara kalkışması, o tarîkatın adâbına aykırı kabul edilir. Bu durum, o kişinin henüz nefsi emmare sahibi ham bir kimse olduğuna delil sayılır. Dolayısıyla aslî yapısı mahviyet ve teslimiyete dayanan tasavvufî anlayışta, bunun kurumlaşmış şekillerini oluşturan tarîkatlarda, akıl yürütme, sorgulama, tartışma ve akademik eleştirme kendisine yer bulamaz. Kişinin başkalarını değil, sadece kendisini eleştirmesine izin vardır. Görüleceği gibi burada, *ben* yoktur, *biz* anlayışı vardır, başka bir deyişle *birey* yoktur, *toplum* vardır. Bu sosyolojik yapılanmanın içinde birey kendisini daha emniyette ve güçlü hisseder. Maddî ve manevî sıkıntılarından kurtulmayı hedefler, bu yüzden bu tür oluşumlara katılır. Artık kişisel çaba söz konusu değildir, kişinin yerine düşünüp, karar verecek, doğru yanlış noktasından olayları sorgulayacak bağlı bulunduğu büyükler vardır. Bundan sonra kişinin gayretleri, içinde yer aldığı

ve kardeş seçtiği toplumla aynı yönde olacaktır. Yine ayrı bir tespit olarak belirtmek gerekirse, cemaat ve tarîkat tarzı sosyolojik yapılanmalar, az gelişmiş ülkelerde daha çok yaygın durumdadır. Bireyin, ekonomik açıdan güçsüz, eğitim ve sosyal statü açısından düşük bir konumda oluşu, bu tür toplumsal yapılanmaları güçlendirmektedir. Bu yüzden yoksulluk ve çaresizliğin yaygın olduğu yörelerde tasavvufî anlayış ve tarîkatlar daha çok yayılmaktadır. Bu gerçek ülkemizde de farklı değildir. Yine, gerçek anlamda demokrasinin kurulmasının da, hayat standardı üst düzeyde, ekonomik yönden güçlü, sosyal statüsü ve eğitim düzeyi yüksek, kendine güvenen bireylere sahip olmaktan geçtiği açık bir husustur. Cemaat ve tarîkatların daha çok yayılma ortamı bulduğu az gelişmiş yoksul ülkelerin neredeyse tamamının yönetim şekillerinin diktatörlük olması ilginç bir tesadüf olmasa gerektir. Akılcılığı ön plana alan, protestanlığın yaygın olduğu Batı ülkelerinin gelişmiş ve kalkınmış durumda oluşu, buna karşın gelenekçi anlayışın / ortodoksluğun yaygın olduğu ülkelerin az gelişmiş ve nispeten yoksul bir konumda bulunuşu da herhalde bir rastlantı değildir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ülkemizin takip ettiği Batılılaşma çabalarını da bir anlamda, akılcı yönde zihniyet değişimi gayretleri olarak algılamak yanlış olmayacaktır. Bütün bu tespitlerimizden ülkemizin içinde bulunduğu problemlerin ancak akılcı yaklaşımlarla çözülebileceği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, toplumumuzun içinde bulunduğu sorunlar, kökleri asırlar öncesine dayanan bir zihniyet ve anlayışın ürünüdür. Günümüzde İslâm toplumları da, özellikle ülkemizde, Re'y ve Hadis ekollerinin temsil ettikleri zihniyeti miras alarak harmanlamış durumdadır. Kabul edilmelidir ki bu husus, toplumda bazen sıkıntılara da neden olmakta, bilgi düzeyi, kültür seviyesi yetersiz durumda olan halkımız bazen hayrete düşebilmektedir. Çünkü onun mensup olduğu mezhebin bilginleri bir konuda bir görüş ve anlayışı dile getirmekte, sahip olduğu tasavvufî kültür ise Hadis Ekolü'nün izlerini takip ettiği için o konuda farklı bir yaklaşım sergileyebilmektedir.

Bütün bu kültür harmanı ve biraz da karmaşa içinde sıkıntılı olsa da net olarak, aklın dindeki konumunu, özellikle hadislerin delil olarak alınması, anlaşılması ve yorumlanmasındaki önemini dile getirmek zorunluluğu vardır. Kaydetmek gerekir ki, Kur'ân ve Sünnet'in yorum ve anlaşılmasında akıl önemli bir yer tutar. Geleneksel tasavvufî anlayışta, müridin şeyhine soru sormasının adâb dışı kabul edilmesine karşılık, soru-cevap metodu, Hz. Peygamber'in eğitim uygulamalarında sıkça yer alan bir husustur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de, çeşitli konularda Hz. Peygamber'e yöneltilmiş olan sorulardan bahseden çok miktarda âyet bulunmaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, akıl ve aklı kullanma ile ilgili olarak yaklaşık 49 âyet vardır. Yüce Allâh'ın tefekkürle ilgili buyruklarının yer aldığı âyet sayısı ise, 18'dir. Ayrıca, düşünmeyi teşvik eden, bunun önemini vurgulayan "zikr" kökünden türeyen âyet sayısı yaklaşık olarak 370'tir.[xxxv] Kur'ân-ı Kerîm'de akıl ve aklı

kullanmayla ilgili olarak bu kadar çok âyet varken, Hz. Peygamber'in bu konuda herhangi bir teşvik ve tavsiyede bulunmaması elbette mantıklı gözükmemektedir. Ancak ne var ki, müslümanların elinde mevcut olan ve sahih olarak nitelendirilen hadis kaynakları, doğrudan doğruya aklın önemini vurgulayan hadisleri nakletmemiş gözükmektedirler.[xxxvi] Yine, sonraki dönemlerde yaşamış olan bazı hadis âlimleri, akılla ilgili hadislerin tamamını uydurma sayar bir tutum içerisine girmişlerdir. Her hususta olduğu gibi elbette akıl konusunda da bir takım hadisler uydurulmuş olabilir. Fakat kesin bir genelleme yaparak, akılla ilgili hadislerin tamamını uydurma kapsamına almak doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Kaldı ki akıl, hadis rivayetinde temel bir ölçüdür. Nitekim hadis ravisinde aranan şartlardan en önemlisi, râvînin akıl sahibi olmasıdır.[xxxvii] Zaten akıl, dinde mükellef olmanın temel şartı olup, aklı olmayanın dînî açıdan herhangi bir sorumluluğu da yoktur. Fakat burada, Hadis Ekolüne mensup âlimlerin akla aykırı olan hadisleri uydurma saydıklarını bir kere daha hatırlatmakta yarar vardır.[xxxviii]

Sonuç olarak, geleceğin ilim adamlarının önünü açmak için, önceki asırlarda yaşamış olup re'ye karşı çıkmış olan bazı âlimlerin bu konudaki olumsuz görüş ve değerlendirmelerine tam bir teslimiyetle boyun eğmeden, aklın dindeki önemini ortaya koyan hadisleri bulundukları kaynaklardan tespit ederek, bunları sıhhat açısından yeniden bir incelemeye tabi tutmak, akla ve akıl yürütmeye karşı olumsuz bakış açısı sergilemekten vazgeçmek elzem gözükmektedir. Çünkü, çağımızın insanına Kur'ân ve Sünnet'i anlatmada aklın önderliğine şiddetle ihtiyaç vardır.

DİPNOTLAR

[i] 55. Rahmân, 7-8.
[ii] Aras, Mehmet Özgü, Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri, İstanbul 1996, s. 43.
[iii] Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 39.
[iv] Muhammed Zâhid el-Kevserî, İbn Hazm'ın İslâm hukukcularını re'y ve hadis taraftarları olmak üzere ikiye ayırdığını, fakat bu düşüncenin gerçek olmadığını söylemektedir. Bkz. el-Kevserî, Hanefî Fıkhının Esasları, Çevirenler: Abdülkadir Şener – M. Cemal Sofuoğlu, Ankara 1982, s. 23.
[v] Kılıçer, M. Esad, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1975, s. 1.
[vi] el-Kevserî, age, s. 17; Şener, Abdülkadir, Kıyâs İstihsân Istıslah, Ankara 1974, s. 51.
[vii] İbn Kayyım, İ'lâmü'l-Muvakıın, Beyrut 1973, I, 81; Aras, age, s. 55.
[viii] Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Kahire 1951, I, 476-478; Ünal, age, s. 38.
[ix] Krş. Ünal, age, s. 31- 38.
[x] el-Hudarî, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî, 5. Baskı, Kâhire 1939, s. 200.

[xi] el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, Meâlîmü's-Sünen (el-Münzirî'nin Muhtasarı ve İbn Kayyım'ın Tehzîb'i ile birlikte, Beyrut trs. , I, 6.

[xii] ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, Beyânu Za'li'l-İlm ve't-Taleb, Dımeşk 1348, s. 6.

[xiii] Ünal, age, s. 31.

[xiv] el-Isfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b.Abdillâh (v.430), Hilyetü'l-Evliyâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz, VIII,165.

[xv] Ünal, age, s.30.

[xvi] Aras,age, s. 95-96.

[xvii] İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, (Beyrut 1991 / 1412), II, 14.

[xviii] Ünal, age, s.48.

[xix] Aras, age, s. 43.

[xx] Bkz. Ünal, age, s. 44-48.

[xxi] O dönemlerde İslâm devletinde Arap asıllı olmayan vatandaşlara Mevâlî denilmekteydi.

[xxii] İbn Abdi'l-Berr, Câmiu Beyâni'l-Ilm ve Fadlihi, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmıyye, Beyrut tarihsiz, II, 147-148.

[xxiii] İbn Abdi'l-Berr, age, II,63; el-Hatîb el-Bağdâdî Ahmed b.Ali b. Sâbit, Târîhu Bağdâd, Beyrut tarihsiz, XIII,398.

[xxiv] Gündem, age, s. 132.

[xxv] İbn Mâce, Mukaddime, 8; ed-Dârimî, Mukaddime, 16, 17, 22, 23; Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Kitâbu's-Sünne, tahkîk: Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, (ikinci baskı, Riyad 1414), I, 192 vd.; Esad Kılıçer, el-Herevî'nin Zemmu'l-Kelâm adlı eserinden re'y ile amel etmenin aleyhinde nakledilmiş olan bazı hadisleri kaydetmiş bulunmaktadır. Krş. Kılıçer, age, s. 5-6.

[xxvi] Bu rivayetler için bkz. İbn Abdilberr, age, II, 134.

[xxvii] Ebû Dâvud, Akdıye, 7 / 3586.

[xxviii] Ünal, age, s. 34.

[xxix] İbn Abdi'l-Berr, age, II, 136.

[xxx] İbn Sa'd, et-Tabâkâtu'l-Kübrâ, Beyrut 1388/ 1968, VI, 250; el-Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, Tahkîk: Mehmed Saîd Hatiboğlu, Ankara 1971, s. 74; Ünal, age, s. 35.

[xxxi] Ünal, age, s.33.

[xxxii] Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 230.

[xxxiii] Muhammed Seyyid Derviş, Esnâ'l-Metâlib fî Ehâdîsi-Muhtelefeti'l-Merâtib, Mısır 1355, s. 272-273; İzmirli İsmâil Hakkı, Siyer-i Celîle-i Nebeviyye, 1332, s. 142; Cihân, Sadık, Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyâsî ve Sosyo- Politik Olaylarla İlgisi, Samsun 1996, s. 27; Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları, Tenkîdi, Ankara 1975, s. 171.

[xxxiv] Gündem, age, s. 130.

[xxxv] Krş. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 270-275, 468-469, 525,

[xxxvi] Akıldan bahseden bazı hadisler için bkz.; el-Buhârî, Eşribe, 2, 5 ; Müslim, Tefsîr, 32, 33; en-Nesâî, Eşribe 20; Ebû Dâvûd, Eşribe 1; el-Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, Bâbu'l-Akl fi'l-Kalb, 250 / 547; İbn Mâce, Tıb 22/ 3488; ed-Dârimî, Sünen, II, 525, no: 3327, 3348; et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, VIII, 283, no: 8086; XVII, 290, no: 800-801; el-Mu'cemü'l-Evsat, III, 503, no: 1866; el-Mu'cemü's-Sağîr, II, 21, no: 705; el-Beyhakî, es-Sünen, X, 109, no: 20093; el-Hâkim, el-Müstedrek, IV, 234-235, 454, no: 7479, 7481, 8255; el-Hâris b. Ebî Usâme, el-Buğyetü'l-Bâhis, II, 800, 802, 803, 805-808, 810-812, 815; no: 810, 815, 818, 823, 824, 826, 828, 832, 834, 838, 847.

[xxxvii] Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, Tercüme: M. Yaşar Kandemir, (İkinci baskı, Ankara 1973), s. 103-104; Koçyiğit, Talat, Hadis Usûlü, Ankara 1975, s. 46.

[xxxviii] Kandemir, age, s. 183; Cihan, age, s. 16-17.

HADİSLERİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE AKLIN KONUMUYLA İLGİLİ BAZI TARTIŞMALAR

Doç. Dr. Ali Osman Ateş
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Akıl-vahiy ilişkisi, vahye dayanan tüm dinlerde önemli bir konu olmuştur. Akıl, bazen vahyin söylemini anlayıp yorumlamakta zorlanmıştır. İslâm vahyi ise akla hitap etmiş, aklın kullanılmasını istemiştir. Ancak, tarih içerisinde bazı dönemler hariç İslam toplumları aklı geri plana iterek, nakli / geleneği ön plana çıkarmışlardır. Bunun sonucunda da gerilik ve çöküşü yaşamış, büyük kayıplara uğrayarak derin acılar çekmişlerdir.

Aklı geri plana atıp, sadece nakille yetinme tarzındaki gelenekçi tutum günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Halbuki bu anlayışın bizi hurafelere bağlanmaya ve cehalete götüreceği açık bir husustur. Bu zihniyet, İslam dünyasında ilerleme ve gelişmenin önünü kapamıştır. Hadisleri değerlendirmede aklın önderliğini reddetmiş, Kur'an'da aklın önemini vurgulayan çok miktarda ayet olmasına rağmen, akılla ilgili hadisleri uydurma sayarak reddetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Vahiy, Akıl-Vahiy İlişkisi, Nakil, Gelenek, Hadis.

ABSTRACT

The relation between mind and revelation has been an important subject in all of the religions that are based on revelation. Sometimes mind experienced difficulties in comprehending and commenting on the doctrine of revelation. As for the revelation of Islam has addressed to mind and wanted mind to be operated. But in the post, Islamic societies had considered great importance for narration by disregarding mind. Therefore, they experienced the backwardness and the collapse, befell great losses and suffered much.

The traditionalist attitude which is in the manner of disregarding mind and satisfying with the narration; still exists today. Whereas it is a plain fact that this mentality leads us to superstitions and ignorance. This mentality had prevented the progress and improvement in Islamic world. Although there are a lot of verses in Qoran that emphasize the importance of mind; rejecting the leadership of mind in examining the hadiths, it had refused the hadiths which are concerning mind considering them as invented (apocryphas).

Key Words: Mind, Revelation, Narration, Tradition, Hadith.

Akıl-vahiy ilişkisi, tarih boyunca vahye dayanan tüm dinlerde önemli bir konu olmuştur. Akıl, bazen vahyin iddiasını anlayıp yorumlamakta zorlanmış, tereddüde düşebilmiştir. İslâm vahyi ise, akla hitap etmiş, aklın çalıştırılmasını, kullanılmasını istemiş, akletmemeyi, düşünmemeyi eleştirerek kınamıştır. Burada kaydetmek gerekir ki İslâm, akıl ve nakil dengesini en güzel bir şekilde sağlayan bir dindir. Bu dengenin korunup gözetildiği çağlarda, İslâm toplumlarının ilerleyip geliştikleri bir gerçektir. Bu düzenin bozulduğu devirlerde ise İslâm ülkeleri, çeşitli alanlarda gerilik ve çöküşü yaşamış, bu yüzden büyük kayıplara uğramış ve derin acılar çekmişlerdir. Hatırdan çıkarmamak gerekir ki, günümüzde de İslâm ülkelerinin mutluluk, huzur ve refahı, bu dengenin sağlıklı bir şekilde kurulup yaşatılmasına bağlıdır. Unutmamak gerekir ki, yarattığı her şeyde bir ölçü koyan Yüce Allâh,[i] elbette ki, bu konuda da bir denge kurmuştur. Bir toplumda, nakil / vahiy noksanlığının o toplumu ilâhî iradenin kontrolünden çıkararak yanlış yollara iteceği, aklın önderliğinin bertaraf edilerek sadece nakille yetinilmesinin ise, insanlığı hurâfe ve cehâletin karanlıklarına gömeceği açık bir husustur.

Bu yazımızda incelemeye çalıştığımız konuya, yaklaşık ondört asırlık bir zaman dilimini kapsayan bir başlık seçmiş ve bunu herhangi bir dönem veya bir coğrafya ile sınırlandırmamış bulunmaktayız. Çünkü bize göre bu konuda, İslâm'ın ilk dönemlerinde başlayan anlayış ve tutum açısından günümüzde de herhangi bir farklılık gözlenmemektedir. Bir başka deyişle, günümüzde İslâm dünyasında bu hususta mevcut tutum ve anlayışların kökleri İslâm'ın ilk devirlerine kadar uzanmaktadır. Çağımızda İslâm'ı anlama ve yorumlamada akla yer veren tutum, geçmişte Re'y Ekolü içerisinde yaşamaktaydı. Yine aynı konuda, tamamıyla nakli esas alan ve akla yer vermeyi reddeden gelenekçi anlayış ise, İslâm'ın ilk dönemlerinde Eserci / Hadisçi ekol içerisinde kendisine yer bulmaktaydı. Ayrıca belirtmek istiyoruz ki, biz bu yazımızda, *hadislerin değerlendirilmesi* ifadesiyle, bir taraftan hadislerin güvenilirliğine yönelik tutumları, diğer taraftan da hadislerin yorumlanması ve delil olarak alınması ile ilgili anlayışları kastetmekteyiz.

İslâm'ın ilk dönemlerine bir göz attığımız zaman, Hz. Peygamber'den sonra kişi ve toplum hayatında ortaya çıkan problemlerin çözümünde başlıca iki ekol göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi *Hicâz*, diğeri de *Irak* Medresesidir. Emevîler'in sonu ile Abbâsîler'in başlangıcında Hicâz Medresesi'nden "*Eserciler*", Irak Medresesi'nden de "*Re'yciler*" doğmuştur. O zamanlar bu iki gruba, "Ehlü'r-Re'y" ve "Ehlü'l-Eser" de denilmişti.[ii] Fıkhî bakımdan, Ashâb-ı Hadîs'in Hicâz'da, Ashâb-ı Re'y'in ise Irak'ta hâkim olduğu söylenmekteyse de, re'y ve hadis ihtilafı üzerine kurulan böyle bir ayırımın en azından ilk iki asır için doğruluğunu kabul etmek güçtür. Çünkü Hicâz dışında ve Re'ycilerin

hâkim olduğu bildirilen Bağdâd, Kûfe, Basra, Vâsıt, gibi Irak şehirlerinde de pek çok hadisçinin yaşamış olduğu bir gerçektir.[iii] Hadis Ekolü, nakli / geleneği temsil ederken, Re'y Ekolü ise, aklın kılavuzluğunu ön plana çıkarmaktaydı.[iv] Bunlardan her birisinin, ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturmak için İslâm'ın ikinci temel kaynağı olan Sünnet'i delil alıp, hadisleri yorumlama ve değerlendirmede bazı metod farklılıkları vardı. Hadis kabülünde titizlik gösterip, sıkı şartlar ortaya koyan Re'y Ekolü, dinin temel kaynaklarında problemin çözümünü bulamadığında re'y ve ictihada yönelmiştir.[v] *Re'y*, düşünüp taşındıktan, doğru olan yönü anlamak için araştırmada bulunduktan sonra varılan kanaat, görüş anlamına gelmektedir. Fıkıh Usûlü'nde, hakkında nass olmayan konulardaki ictihâdın temeli olan re'y, dînin gösterdiği düşünme yollarından gidilerek yapılan aklî bir faaliyettir. Lehindeki ve aleyhindeki rivayetler göz önüne alınarak, memduh ve mezmûm olmak üzere ikiye ayrılmış olan re'y, İslâm kültür tarihinde Hadis Ekolü'nün tesiriyle genellikle olumsuz anlamda şöhret bulmuştur.[vi] Kaydetmek gerekir ki, Re'y Ekolü'ne mensup âlimlerin yerleştikleri Irak bölgesinde, o dönemde, hakkında hüküm bulunmayan pek çok mesele ortaya çıkmakta ve bu durum, Irak'ta re'y ve kıyâsın artmasına sebep olmaktaydı. Çünkü, Kûfe'ye yerleşmiş veya bir müddet için oraya gitmiş olan sahâbe, şüpheli gördükleri hadislerle amel ederek Hz. Peygamber'e yalan isnâd etmektense, re'y ve kıyâsla hüküm vermeyi tercih etmekteydiler. Nitekim Abdullâh b. Mes'ûd, kesin olarak hadis olduğu bilinmeyen sözlerle amel etmektense, re'y ve kıyâsla fetvâ vermeyi tercih eder ve bunun her türlü sorumluluğunu da yüklendiğini söylerdi.[vii] eş-Şehristânî (v. 548) ve Fahruddîn er-Râzî (v. 606) gibi bazı İslâm âlimlerinin kaydına göre, Re'yciler, Iraklılar'dan yani Ebû Hanîfe ve taraftarlarından oluşmaktaydı.[viii] Kısaca belirtmek gerekirse, Hz. Peygamber ve Sahâbe devrinde olduğu gibi, Tâbiîn döneminde de, akıl yürütme, muhâkeme yapma ve olayları birbirine kıyâs etme şeklindeki re'y kullanımı, hem Hadisçiler hem de Re'yciler tarafından kullanılmıştır. Hayatın akışı içerisinde çözüm bekleyen olayların sınırsız, nassların sınırlı oluşu, Re'y Ekolünü takip ettiği metodunda haklı kılan hususlardandı. Yine bu ekol mensuplarının çoğunlukla, Irak gibi uydurma hadislerin çokça yayıldığı bir coğrafyada yerleşmiş olmaları, kendilerinin hadis kabulünde sıkı şartlar gözetmelerinde, zayıf hadisleri delil olarak alıp amel etme yerine, re'y ve ictihada yönelmelerinde önemli rol oynamıştır. *Ancak sonraları İslâm dünyasının içine düştüğü ilmî ve fikrî durgunluğun sonucu olarak, bu ekol mensupları da ictihâdı bırakarak, önceki müctehidlerin fetvâlarını nakle başlamış ve zihniyet olarak Hadis Mektebi mensuplarıyla paralel bir nakilciliğe sarılmışlardır.*

Hadis Ekolü mensupları ise, daha çok Hadis ve Sünnet kültürünün çok yaygın olduğu Hicâz yöresinde yetişmişler ve ortaya çıkan problemleri sadece Kur'ân ve Sünnet ekseninde çözmeye çalışmışlardır. Bunlar, Hicâzlılar; yani Mâlik b. Enes, eş-Şâfiî, Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel,

Dâvud b. Ali ve taraftarlarından meydana gelmekteydi. Bu âlimler de, ıstınbat ve kıyâs yapmalarına rağmen re'ycilerden sayılmamışlardır.[ix] *Bu ekol mensupları, dinin gözettiği hiç bir sebebe, müçtehidin başvuracağı hiç bir asla, çeşitli konularla ilgili hiç bir usûle bakmayarak, dîne harfi harfine uymayı gaye edinmişlerdi. Bu yüzden de karşılarına çıkan problemleri çözmek için nass bulamadıkları zaman susar ve fetvâ vermezlerdi.*[x] Hadis Ekolü mensupları bu yüzden şiddetli eleştirilere uğramışlardır. el-Hattâbî'nin kaydına göre, onların bütün düşünceleri, rivayetleri ve rivayet yollarını toplamak, bir çoğu mevzû (uydurma) ve maklûb olan şâz ve garîb haberleri araştırma gibi hususlardır. Onlar, asıl metinlere riayet etmemekte, hadislerin anlamlarını kavramaya, onların sırlarını açıklamaya çalışmamaktaydılar. Hz. Peygamber'in sözlerindeki cevherleri ve fıkıh bilgilerini çıkarmaya gayret etmiyorlar, böyle olduğu halde fakîhleri ayıplıyorlar, onların sünnetlere muhalefet ettiklerini ileri sürüyorlardı. Halbuki kendileri, onlara verilen ilme ulaşmaktan âcizdiler ve fukahâ hakkında kötü söz söyleyerek günâha girmekteydiler.[xi] ez-Zehebî ise, Hadis ekolüne mensup olanların çoğunun bir şeyden anlamadığını, hadisi öğrenme ve amel etmede himmetlerinin olmadığını, yanlarında sahih ile uydurma hadisin farkının bulunmadığını, bütün gayretlerinin câhil şeyhlerden hadis dinlemek, rivayetlerin ve cüzlerin sayısını çoğaltmaktan ibaret olduğunu söylemektedir. ez-Zehebî'ye göre, bunlar, hadis âdâbıyla edeplenmez ve semâ (hadis dinleme) sarhoşluğundan ayılmazlar. Bir yandan cüz dinlerler, diğer yandan kendi kendine bunu elli sene veya daha uzun bir süre nasıl rivayet edebileceklerini düşünürler.[xii] ed-Dehlevî ise, Hadis Ekolü içerisinde yer alanların, re'y ve kıyâstan hoşlanmayan, mecbur kalmadıkça istınbatta bulunmayan, fetvâ vermeyen, gerçekleşmemiş olaylar hakkında hüküm vermekten kaçınan, bütün güçlerini hadis toplamaya ve rivâyet etmeye harcayan kimseler olduğunu belirtmektedir.[xiii] Kaynaklarda yer alan birtakım bilgilerden, bu anlayıştaki kimselerin çok basit şeylere bile karşı çıktıkları anlaşılmaktadır. Söz gelimi, hadislerin konularına ayrılarak, kullanım kolaylığı sağlaması açısından çeşitli başlıklar altında tasnif edilmesi hususu bunlardandır. Ebû Nuaym'ın kaydettiğine göre, Tarsus'ta hadis rivayetiyle meşgul olan Abdullâh b. el-Mübârek'in yanına uğrayan Hammâd b. Usâme el-Kûfî, ona: "Bu konu başlıklarını ve hadisler için yaptığınız bu tasnifi hoş karşılamıyorum. Hocalarımızın böyle şeyler yaptıklarını görmedik" diyerek eleştirmiştir.[xiv] Kaydetmiş olduğumuz bu rivayet, Hadis Ekolü mensuplarının anlayışını yansıtan tipik bir örnektir. Zamanımıza kadar çeşitli şekillerde yansımalarını gördüğümüz bu zihniyetin, faydalı ve gerekli olsa bile ilerleme ve gelişmenin önünü kapatacağı, durgunluk ve gerilemeye sebep olarak, toplumda birçok sıkıntılara yol açacağı açık bir husustur. Şimdiye kadar her bilim adamı, sadece hocalarından görüp öğrendikleriyle yetinse ve insanlığın faydasına olan yeniliklere karşı çıksaydı, herhalde insanlık bulunduğu başlangıç noktasından bir adım bile ileriye gidemezdi. Son dönem hadis

bilginlerinden Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde, vaktiyle hadislerin tasnifine bile karşı çıkan bu insanların, nassları anlama ve yorumlamada gerektiği zaman re'y ile amel eden kimselere karşı çok daha şiddetle karşı koyacaklarında şüphe yoktur, kanaatindedir.[xv] Yine konuyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bazı bilgilerden anlaşıldığına göre, Hadis ekolü mensupları, Re'y ekolüne mensup olan bilginlerin kıyâsa başvurarak pek çok problemi çözmelerini, onların esas delilleri, özellikle Sünnet'i terk ettikleri ve re'ye başvurmak suretiyle dinde bid'atçılık yaptıkları tarzında anlamış ve etrafa bu şekilde yayarak, bu kimseleri suçlamışlardır. Bu şekilde ağır ithama uğrayanların başında hiç şüphe yok ki, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebî Süleymân gelmektedir.[xvi] Nitekim İmâm Mâlik'in bu konuda şöyle dediği nakledilmektedir:

"Bize göre Iraklılar makbûl kimselerdi. Ne zaman ki kendisine Hammâd denilen bir adam ortaya çıktı, bu dine itiraz etti ve re'yi ile söz söylemeye başladı..."[xvii]

Burada, hicrî ikinci asrın ikinci yarısından itibaren hadisçilerin başkalarına hücum edebilecek bir dayanışma içine girdiklerini kaydetmek yerinde olacaktır. Artık onların elinde, cerh ve ta'dîl sultası vardı ve bu, hasımlarıyla mücadelede kullandıkları en güçlü silahtı. Elbette akılcı Hanefî ekolü de bu hasımlardan birisiydi.[xviii] Kur'ân'da anlatılan imânın kognitif (ilim ve fikirle ilgili) bir yanı olduğu için, Hadis ekolü mensuplarınca hedef seçilen Hanefî-Mâtüridî geleneği, imân ile ma'rifet arasında organik bir bağ kurmakta ve imân etmeyi, akla, ma'rifete, irade ve muhabbete dayanan rasyonel bir faaliyet olarak görmekteydi.

İslâm'ın doğduğu merkezde bulunuşları sebebiyle Hadis ekolü mensuplarının ellerinde bol miktarda hadis malzemesi vardı. Iraklılar ise, bu devirde din adına yalan söylenmeye başlandığı ve hadis uydurulduğu için, yaşadıkları muhit gereği hadisler üzerinde şüpheci davranarak, re'ye daha çok yer vermek zorunda kalmışlardı.[xix] Fakat hayatın getirdiği yeni problemler Hadis Mektebi mensuplarını da zorlamış, ortaya çıkan meselelerin çözümünde re'y ve ictihada yer vermek istemedikleri için, Re'y Ekolü mensuplarına oranla hadis kabulünde gevşeklik ve tolerans göstermişlerdi. Bunun sonucu olarak da, bir çok zayıf ya da uydurma rivayet bu anlayıştaki kimselerce kabulle karşılanarak, bazı İslâmî kaynaklara girebilmiştir. Hadis Ekolü mensuplarının bu anlayışlarının oluşmasında '*Biz kimiz ki, kendimizi Hz. Peygamber'in ve onun ashâbının yerine koyalım*' düşüncesi etkili olmuş olmalıdır. Bir konuda re'y ve ictihada dayanılarak hüküm verilmesi, 'Hz. Peygamber'in hadisleri ve onun ashâbının sözleri terkediliyor' gerekçesiyle Hadis Ekolü mensuplarının sert tepkisiyle karşılaşmış ve bu tür kimseler bid'atçılıkla suçlanarak re'y ve ictihâd kötülenmiştir. Hadisçilerle Re'yciler arasında cereyan eden bu mücâdele, hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren 2-3 yüzyıl boyunca canlı bir şekilde devam etmiştir. Üçüncü asırdan itibaren hadisçilerle Re'ycilerin anlayışları arasındaki fark, uzlaşma noktasından çok ötelere taşınmıştır. Bu iki

ekol arasındaki ihtilâfın temel sebeplerinden birisinin, aynı dönemde yaşayan âlimlerin ilmî rekabet içinde bulunmaları, diğerinin de, Arap – Mevâlî çekişmesi olduğu kaydedilmektedir.[xx] Nitekim re'y kullanımını tamamen Mevâlî'ye[xxi] bağlayan Süfyân b. Uyeyne'nin sözleri konuya açıklık getirmektedir:

"Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar Kûfelilerin durumu iyiydi. Mûsâ dedi ki: 'Ebû Hanîfe, bu ümmetin kölelerinin çocuklarından biridir. Annesi Sind'li, babası Nebtî'dir. Re'yi ortaya atanlar üç kişidir ve bunların hepsi de köle çocuklarıdır: Medîne'de Rebîa, Basra'da Osmân el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe."[xxii]

Şayet doğruysa, Süfyân b.Uyeyne'nin yukarda kaydettiğimiz sözlerinde, o dönemin olumsuz tesirini ve İslâm tarafından yasaklanmış asabiyyet davasının, Arap ırkçılığının şiddetli izlerini görmek mümkündür.

Re'y ekolünün ikinci asırdan itibaren temsilcisi olarak görülen Hanefî Mezhebine yöneltilen 'Re'ycilik' ve 'Halku'l-Kur'ân' ile ilgili ithamların sebepleri arasında, bazı Mu'tezile ileri gelenlerinin Hanefî mezhebine mensup olmaları da yer almaktaydı. Nitekim akılcı bir ekol olarak bilinen ve hadislere fazla itibar etmeyen Mu'tezile mezhebi ileri gelenlerinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (v.218) ile İbn Ebi Dâvud, Ebû Hanîfe'nin ashâbındandı ve Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü savunmaktaydılar.[xxiii] Burada şuna da işaret etmek istiyoruz ki, İslâm tarihinde vahiy-akıl ilişkisine dair tartışmalarda akıl tarafında yer alan Mu'tezile Mezhebi'nin geliştirdiği Kelâm'ın siyasete bulaşması, bazı felsefî usûl ve sonuçların Bâtınîler tarafından kötüye kullanılması, Hanbelî Mezhebi mensupları gibi Kelâm ve Felsefe karşıtlarının çoğunun nazarî ilimlere yeteri kadar aşina olmayışları bu konudaki tartışmaları bir imân-küfür meselesi yönüne çekmiş ve bundan da İslâm düşünce hayatı zarar görmüştür. Ne yazık ki, bu hayat, faaliyet alanının önemli bir kısmında *zayıf akıl* ile idare etmek zorunda kalmıştır.[xxiv]

Hadis Ekolüne mensup kimselerin eserlerinde, Re'y Ekolü'ne yönelttikleri şiddetli eleştiriler ve hadis kitaplarında re'y'in kötülenmesine dair nakiller, her iki ekol mensupları arasındaki çatışma ve ihtilâfı ortaya koyan birer belge niteliğindedir.[xxv] Hadis ekolüne mensup olanların, Re'y ve Re'ycilerin kötülenmesi için Hz. Peygamber'in ve ashâbın otoritesinden yararlanma yoluna gittikleri de ortaya çıkmaktadır. Nitekim şu rivayet bu tür nakillere güzel bir örnek teşkil etmektedir:

" *Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan fitnesi en büyük olanı ise, dinde re'yleriyle kıyâs yapıp, bununla Allâh'ın helâl kıldığını harâm, harâm kıldığını helâl yapanlar olacaktır.*"

Re'yi kötüleyen Hadis ekolü mensupları, işin içine Hz. Ömer'i de katmışlardır. Nitekim konuyla ilgili bazı rivayetlerde anlatıldığına göre, Hz. Ömer şöyle demiştir:

"Re'y ehli, sünnetlerin düşmanı, hadisleri anlamaktan âciz, ezberledikleri rivayetleri muhafaza edemeyen, dolayısıyla re'y üreten kimselerdir."[xxvi]

"Ey insanlar! Re'y, ancak Hz. Peygamber'den geldiği takdirde isabetlidir. Çünkü Onun re'yi ancak Allâh'tandır. Bizden çıkan re'y ise, ancak zan ve zorlamadır."[xxvii]

Re'yi kötüleyen bu rivayetlerin, Hz. Ömer gibi re'yi çok kullanan, genellikle bu konuda isabet etmiş bulunan ve çok hadis rivayetini şiddetle yasaklayan bir sahâbîden nakledilmiş olması, bunlara güvenilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Üstelik Hz. Ömer, Irak Medresesi'nin temeli sayılan Abdullâh b. Mes'ûd'un kendisini çok taklid ettiği bir kimseydi. Hicâz'da bulunmasına rağmen, onun düşünce tarzı Iraklılarınkine çok benzemekteydi. Zaten Abdullâh b. Mes'ûd'u Kûfe'ye öğretmen olarak gönderen de odur. Bu yüzden ona, Re'y Medresesi'nin ilk hocası diyenler de vardır.[xxviii] Yine, bu tür re'y aleyhtarı rivayetleri ortaya atanlar, Abdullâh b. Mes'ûd'u da ihmal etmeyerek, âdeta alay edercesine bu konuda ondan da yararlanma yoluna gitmişler ve onun şöyle söylediğini nakletmişlerdir:

"Kurrânız ve âlimleriniz yok olup gidiyorlar, insanlar işleri re'yleriyle kıyâs eden câhilleri önder ediniyorlar."[xxix]

Bir tesbit olarak kaydetmek gerekirse, re'y aleyhtarı türden rivâyetlerin kaynaklarda oldukça fazla yer tuttuğu gözlenmektedir.[xxx]

Yukarda kaydettiğimiz türden nakiller, Re'y ve Hadis ekolleri arasındaki tartışmaların geçmişe, yani Hz. Peygamber ve sahâbe dönemine bir yansımasından başka bir anlam taşımamaktadır. Çünkü ne Hz. Peygamber, ne de Hulefâ-i Râşidîn döneminde bu tür bir ihtilâf meydana gelmemiştir.[xxxi] Üstelik Hz. Peygamber, Yemen'e kadı olarak gönderdiği Muâz b. Cebel'in, Kitâb ve Sünnet'te bulunamayan konularda kendi re'yi ile ictihâd yapacağını bildirmesinden çok memnun olmuştu.[xxxii] Burada işaret etmek gerekirse, Hadis ekolüne mensup olanların Re'y ehline yönelik bu sert tepkisinde Abbâsî halifesi Me'mûn döneminde siyasi iktidarı ele geçiren Mu'tezile mezhebinin, Hadis ve Sünnet konusundaki olumsuz tutumu da rol oynamış gözükmektedir. *Kanaatimizce, Hadis Mektebi mensuplarının Mu'tezile'ye ve Re'y Ekolüne, kısacası akla ve akıl yürütmeye tepkisinin bir sonucu olarak İslâm toplumunda, akılla ilgili hadislere karşı genellikle olumsuz bir bakış açısı ortaya çıkmış ve İslâm'ı anlamada aklın önemini vurgulayan hadisler zayıf veya uydurma sayılmıştır.*[xxxiii]

Akıl ve aklı kullanma konusunda başlangıçta ortaya çıkan bu olumsuz tutum, daha sonraki asırlarda da devam ederek, ne yazık ki günümüze kadar gelmiştir. Günümüz İslâm dünyasında bu zihniyeti daha çok, nakilciliği, tefvîz ve teslimi (kişinin kendisine düşen sorumluluğu yerine getirmeden işlerini Allâh'a ısmarlamasını), yanlış bir tevekkül anlayışını ön plana çıkaran tutumda ve bu tür sosyolojik yapılanmaların bünyesine katılmış kimselerin düşünce ve

söylemlerinde görmek mümkündür. Nitekim zaman zaman bu anlayıştaki kimseler, "*Din naklen gelmiştir, kimsenin dinde aklıyla herhangi bir husus ortaya koymaya hakkı yoktur*", ya da "*Akılla nakil çelişirse nakil esastır*" tarzında nassçı ve sonuç itibariyle tarihte olduğu gibi hîle-i şer'iyyeye kapı açan bir tarzda görüş ve düşüncelerini dile getirmekte, akılla çatışan naklin te'vîl ve yoruma tabi tutulmasını 'Mu'tezile Mezhebi'nin ortaya attığı bir ilkedir' diye reddetmektedirler. Burada, İslâm toplumlarının uzun asırlar boyunca geçirdiği bir çeşit kültür harmanlamasından da söz etmek durumundayız. Nitekim ülkemizde, halkımız pratikte büyük çoğunlukla, Re'y Ekolünün ilmî ve fikrî zeminine oturmuş olan Hanefî Mezhebi'ne mensuptur. Yine inanç sistemi açısından, büyük çoğunlukla Mâtürîdî Mezhebi'nin yorumunu benimsemiş durumdadır. Ancak aynı İslâm toplumunun elinde en güvenilir hadis kaynağı olarak mevcut olan eserler, yani Kütüb-i Sitte ve diğerleri, daha çok Hadis Ekolü çizgisinde bir anlayışa sahip müelliflere ait gözükmektedir. Ayrıca, tarih içinde İslâm toplumu arasında yayılmış olan tasavvufî anlayış ve tarîkatlar da, büyük çoğunlukla Şâfiî – Eş'arî çizgisinde bulunduğu imajını vermektedir. Burada, tasavvuf ehli / sûfîler arasında, aklın imân alanına girmemesini savunan ve özü itibariyle imân dünyasının bir sır dünyası olduğunu, aklın orada yapabileceği bir şey olmadığını söyleyen ve akıl-vahiy ilişkisi konusunda aşırı bir yol olan fideizm / imâncılık ile yakın görüşe sahip olanların mevcut olduğunu da kaydetmek durumundayız.[xxxiv]

İslâm ülkelerinde yaygın durumda olan tasavvufî anlayış ve bunun uygulayıcısı konumunda olan tarîkatlar, nefsin terbiyesi ve ahlâkın güzelleştirilmesi maksadıyla ortaya çıkmışlardır. Bu kurumlar, bu hedeflerini gerçekleştirmek için ta başlangıçtan itibaren mahviyet prensibini ortaya atmışlardır. Bu sebeple tasavvufî eğitim almak için tarîkata giren bir kimsenin / müridin, akıl ve iradesini aradan çekerek, nefsinin arzu ve isteklerine boyun eğmemesini, kısacası kendi benliğinden soyutlanarak mürşidine teslim olmasını istemişlerdir. Kamuoyunda da yaygın olarak bilindiği gibi, bir mürîdin bağlı olduğu şeyhine soru sorması, onu imtihan etmeye kalkışması, onunla ilmî, fikrî tartışmalara kalkışması, o tarîkatın adâbına aykırı kabul edilir. Bu durum, o kişinin henüz nefsi emmare sahibi ham bir kimse olduğuna delil sayılır. Dolayısıyla aslî yapısı mahviyet ve teslimiyete dayanan tasavvufî anlayışta, bunun kurumlaşmış şekillerini oluşturan tarîkatlarda, akıl yürütme, sorgulama, tartışma ve akademik eleştirme kendisine yer bulamaz. Kişinin başkalarını değil, sadece kendisini eleştirmesine izin vardır. Görüleceği gibi burada, *ben* yoktur, *biz* anlayışı vardır, başka bir deyişle *birey* yoktur, *toplum* vardır. Bu sosyolojik yapılanmanın içinde birey kendisini daha emniyette ve güçlü hisseder. Maddî ve manevî sıkıntılarından kurtulmayı hedefler, bu yüzden bu tür oluşumlara katılır. Artık kişisel çaba söz konusu değildir, kişinin yerine düşünüp, karar verecek, doğru yanlış noktasından olayları sorgulayacak bağlı bulunduğu büyükler vardır. Bundan sonra kişinin gayretleri, içinde yer aldığı

ve kardeş seçtiği toplumla aynı yönde olacaktır. Yine ayrı bir tespit olarak belirtmek gerekirse, cemaat ve tarîkat tarzı sosyolojik yapılanmalar, az gelişmiş ülkelerde daha çok yaygın durumdadır. Bireyin, ekonomik açıdan güçsüz, eğitim ve sosyal statü açısından düşük bir konumda oluşu, bu tür toplumsal yapılanmaları güçlendirmektedir. Bu yüzden yoksulluk ve çaresizliğin yaygın olduğu yörelerde tasavvufî anlayış ve tarîkatlar daha çok yayılmaktadır. Bu gerçek ülkemizde de farklı değildir. Yine, gerçek anlamda demokrasinin kurulmasının da, hayat standardı üst düzeyde, ekonomik yönden güçlü, sosyal statüsü ve eğitim düzeyi yüksek, kendine güvenen bireylere sahip olmaktan geçtiği açık bir husustur. Cemaat ve tarîkatların daha çok yayılma ortamı bulduğu az gelişmiş yoksul ülkelerin neredeyse tamamının yönetim şekillerinin diktatörlük olması ilginç bir tesadüf olmasa gerektir. Akılcılığı ön plana alan, protestanlığın yaygın olduğu Batı ülkelerinin gelişmiş ve kalkınmış durumda oluşu, buna karşın gelenekçi anlayışın / ortodoksluğun yaygın olduğu ülkelerin az gelişmiş ve nispeten yoksul bir konumda bulunuşu da herhalde bir rastlantı değildir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ülkemizin takip ettiği Batılılaşma çabalarını da bir anlamda, akılcı yönde zihniyet değişimi gayretleri olarak algılamak yanlış olmayacaktır. Bütün bu tespitlerimizden ülkemizin içinde bulunduğu problemlerin ancak akılcı yaklaşımlarla çözülebileceği net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, toplumumuzun içinde bulunduğu sorunlar, kökleri asırlar öncesine dayanan bir zihniyet ve anlayışın ürünüdür. Günümüzde İslâm toplumları da, özellikle ülkemizde, Re'y ve Hadis ekollerinin temsil ettikleri zihniyeti miras alarak harmanlamış durumdadır. Kabul edilmelidir ki bu husus, toplumda bazen sıkıntılara da neden olmakta, bilgi düzeyi, kültür seviyesi yetersiz durumda olan halkımız bazen hayrete düşebilmektedir. Çünkü onun mensup olduğu mezhebin bilginleri bir konuda bir görüş ve anlayışı dile getirmekte, sahip olduğu tasavvufî kültür ise Hadis Ekolü'nün izlerini takip ettiği için o konuda farklı bir yaklaşım sergileyebilmektedir.

Bütün bu kültür harmanı ve biraz da karmaşa içinde sıkıntılı olsa da net olarak, aklın dindeki konumunu, özellikle hadislerin delil olarak alınması, anlaşılması ve yorumlanmasındaki önemini dile getirmek zorunluluğu vardır. Kaydetmek gerekir ki, Kur'ân ve Sünnet'in yorum ve anlaşılmasında akıl önemli bir yer tutar. Geleneksel tasavvufî anlayışta, müridin şeyhine soru sormasının adâb dışı kabul edilmesine karşılık, soru-cevap metodu, Hz. Peygamber'in eğitim uygulamalarında sıkça yer alan bir husustur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de, çeşitli konularda Hz. Peygamber'e yöneltilmiş olan sorulardan bahseden çok miktarda âyet bulunmaktadır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de, akıl ve aklı kullanma ile ilgili olarak yaklaşık 49 âyet vardır. Yüce Allâh'ın tefekkürle ilgili buyruklarının yer aldığı âyet sayısı ise, 18'dir. Ayrıca, düşünmeyi teşvik eden, bunun önemini vurgulayan "zikr" kökünden türeyen âyet sayısı yaklaşık olarak 370'tir.[xxxv] Kur'ân-ı Kerîm'de akıl ve aklı

kullanmayla ilgili olarak bu kadar çok âyet varken, Hz. Peygamber'in bu konuda herhangi bir teşvik ve tavsiyede bulunmaması elbette mantıklı gözükmemektedir. Ancak ne var ki, müslümanların elinde mevcut olan ve sahih olarak nitelendirilen hadis kaynakları, doğrudan doğruya aklın önemini vurgulayan hadisleri nakletmemiş gözükmektedirler.[xxxvi] Yine, sonraki dönemlerde yaşamış olan bazı hadis âlimleri, akılla ilgili hadislerin tamamını uydurma sayar bir tutum içerisine girmişlerdir. Her hususta olduğu gibi elbette akıl konusunda da bir takım hadisler uydurulmuş olabilir. Fakat kesin bir genelleme yaparak, akılla ilgili hadislerin tamamını uydurma kapsamına almak doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Kaldı ki akıl, hadis rivayetinde temel bir ölçüdür. Nitekim hadis ravisinde aranan şartlardan en önemlisi, râvînin akıl sahibi olmasıdır.[xxxvii] Zaten akıl, dinde mükellef olmanın temel şartı olup, aklı olmayanın dînî açıdan herhangi bir sorumluluğu da yoktur. Fakat burada, Hadis Ekolüne mensup âlimlerin akla aykırı olan hadisleri uydurma saydıklarını bir kere daha hatırlatmakta yarar vardır.[xxxviii]

Sonuç olarak, geleceğin ilim adamlarının önünü açmak için, önceki asırlarda yaşamış olup re'ye karşı çıkmış olan bazı âlimlerin bu konudaki olumsuz görüş ve değerlendirmelerine tam bir teslimiyetle boyun eğmeden, aklın dindeki önemini ortaya koyan hadisleri bulundukları kaynaklardan tespit ederek, bunları sıhhat açısından yeniden bir incelemeye tabi tutmak, akla ve akıl yürütmeye karşı olumsuz bakış açısı sergilemekten vazgeçmek elzem gözükmektedir. Çünkü, çağımızın insanına Kur'ân ve Sünnet'i anlatmada aklın önderliğine şiddetle ihtiyaç vardır.

DİPNOTLAR

[i] 55. Rahmân, 7-8.

[ii] Aras, Mehmet Özgü, Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammâd ve Fıkhî Görüşleri, İstanbul 1996, s. 43.

[iii] Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, Ankara 1994, s. 39.

[iv] Muhammed Zâhid el-Kevserî, İbn Hazm'ın İslâm hukukcularını re'y ve hadis taraftarları olmak üzere ikiye ayırdığını, fakat bu düşüncenin gerçek olmadığını söylemektedir. Bkz. el-Kevserî, Hanefî Fıkhının Esasları, Çevirenler: Abdülkadir Şener – M. Cemal Sofuoğlu, Ankara 1982, s. 23.

[v] Kılıçer, M. Esad, İslâm Fıkhında Re'y Taraftarları, Ankara 1975, s. 1.

[vi] el-Kevserî, age, s. 17; Şener, Abdülkadir, Kıyâs İstihsân Istıslah, Ankara 1974, s. 51.

[vii] İbn Kayyım, İ'lâmü'l-Muvakıın, Beyrut 1973, I, 81; Aras, age, s. 55.

[viii] Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Kahire 1951, I, 476-478; Ünal, age, s. 38.

[ix] Krş. Ünal, age, s. 31- 38.

[x] el-Hudarî, Târîhu't-Teşrîi'l-İslâmî, 5. Baskı, Kâhire 1939, s. 200.

[xi] el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, Meâlîmü's-Sünen (el-Münzirî'nin Muhtasarı ve İbn Kayyım'ın Tehzîb'i ile birlikte, Beyrut trs. , I, 6.

[xii] ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, Beyânu Za'li'l-İlm ve't-Taleb, Dımeşk 1348, s. 6.

[xiii] Ünal, age, s. 31.

[xiv] el-Isfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b.Abdillâh (v.430), Hilyetü'l-Evliyâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tarihsiz, VIII,165.

[xv] Ünal, age, s.30.

[xvi] Aras,age, s. 95-96.

[xvii] İbn Hacer, Tehzîbü't-Tehzîb, (Beyrut 1991 / 1412), II, 14.

[xviii] Ünal, age, s.48.

[xix] Aras, age, s. 43.

[xx] Bkz. Ünal, age, s. 44-48.

[xxi] O dönemlerde İslâm devletinde Arap asıllı olmayan vatandaşlara Mevâlî denilmekteydi.

[xxii] İbn Abdi'l-Berr, Câmiu Beyâni'l-Ilm ve Fadlihi, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmıyye, Beyrut tarihsiz, II, 147-148.

[xxiii] İbn Abdi'l-Berr, age, II,63; el-Hatîb el-Bağdâdî Ahmed b.Ali b. Sâbit, Târîhu Bağdâd, Beyrut tarihsiz, XIII,398.

[xxiv] Gündem, age, s. 132.

[xxv] İbn Mâce, Mukaddime, 8; ed-Dârimî, Mukaddime, 16, 17, 22, 23; Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Kitâbu's-Sünne, tahkîk: Muhammed b. Saîd el-Kahtânî, (ikinci baskı, Riyad 1414), I, 192 vd.; Esad Kılıçer, el-Herevî'nin Zemmu'l-Kelâm adlı eserinden re'y ile amel etmenin aleyhinde nakledilmiş olan bazı hadisleri kaydetmiş bulunmaktadır. Krş. Kılıçer, age, s. 5-6.

[xxvi] Bu rivayetler için bkz. İbn Abdilberr, age, II, 134.

[xxvii] Ebû Dâvud, Akdıye, 7 / 3586.

[xxviii] Ünal, age, s. 34.

[xxix] İbn Abdi'l-Berr, age, II, 136.

[xxx] İbn Sa'd, et-Tabâkâtu'l-Kübrâ, Beyrut 1388/ 1968, VI, 250; el-Hatîb el-Bağdâdî, Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, Tahkîk: Mehmed Saîd Hatiboğlu, Ankara 1971, s. 74; Ünal, age, s. 35.

[xxxi] Ünal, age, s.33.

[xxxii] Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, V, 230.

[xxxiii] Muhammed Seyyid Derviş, Esnâ'l-Metâlib fî Ehâdîsi-Muhtelefeti'l-Merâtib, Mısır 1355, s. 272-273; İzmirli İsmâil Hakkı, Siyer-i Celîle-i Nebeviyye, 1332, s. 142; Cihân, Sadık, Uydurma Hadislerin Doğuşu Siyâsî ve Sosyo- Politik Olaylarla İlgisi, Samsun 1996, s. 27; Kandemir, M. Yaşar, Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları, Tenkîdi, Ankara 1975, s. 171.

[xxxiv] Gündem, age, s. 130.

[xxxv] Krş. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 270-275, 468-469, 525,

[xxxvi] Akıldan bahseden bazı hadisler için bkz.; el-Buhârî, Eşribe, 2, 5 ; Müslim, Tefsîr, 32, 33; en-Nesâî, Eşribe 20; Ebû Dâvûd, Eşribe 1; el-Buhârî, el-Edebü'l-Müfred, Bâbu'l-Akl fi'l-Kalb, 250 / 547; İbn Mâce, Tıb 22/ 3488; ed-Dârimî, Sünen, II, 525, no: 3327, 3348; et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebîr, VIII, 283, no: 8086; XVII, 290, no: 800-801; el-Mu'cemü'l-Evsat, III, 503, no: 1866; el-Mu'cemü's-Sağîr, II, 21, no: 705; el-Beyhakî, es-Sünen, X, 109, no: 20093; el-Hâkim, el-Müstedrek, IV, 234-235, 454, no: 7479, 7481, 8255; el-Hâris b. Ebî Usâme, el-Buğyetü'l-Bâhis, II, 800, 802, 803, 805-808, 810-812, 815; no: 810, 815, 818, 823, 824, 826, 828, 832, 834, 838, 847.

[xxxvii] Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları, Tercüme: M. Yaşar Kandemir, (İkinci baskı, Ankara 1973), s. 103-104; Koçyiğit, Talat, Hadis Usûlü, Ankara 1975, s. 46.

[xxxviii] Kandemir, age, s. 183; Cihan, age, s. 16-17.

HZ. PEYGAMBER'İ ve SÜNNETİNİ ANLAMAK

Semâvî dinlerin inanç alanında ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç ana konusu vardır. Ulûhiyet, bütün mevcudâtı tek ve bir olan Allah Teâlâ'ın yarattığı, bu dünyada O'nun egemenliği altında yaşadığımız ve her şeyin O'nun iradesi altında cereyan ettiği, her şeyin sonlu ve ölümlü (fâni), O'nun ise bâkî olduğudur. Ahiret, sonlu bütün varlık âleminin ikinci bir yaratılıştan sonra o ezel-ebed sultanının huzurunda toplanıp hesap vermesidir. Nübüvvet ise, Allah'ın bizlerin bu dünyada kendisini tanıyarak ve ahiret hayatını hiç unutmaksızın yaşamamız için gönderdiği mesajının bize aktarılmasını sağlayan elçilik/aracılık görevidir. Dinin temel akidesi bu temeller üzerine oturur; diğer inanç esasları bu üç temelin zımnında yer alır.

Yüce Mevlâ aramızdan seçtiği peygamberlerine, mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz şekilde ilâhî kelâmını vahyetmiş, onlar da bu vahyi eksiksiz fazlasız olarak bizim anlam dünyamıza ulaştırmışlardır. Vahiy, Cenâb-ı Hakkın dünya hayatında neleri bilmemiz ve yapmamız gerektiğine dair bize yaptığı bildirimdir. Peygamberler aldıkları vahyi insanlara aktarmakla kalmamış, onu açıklamış, sergiledikleri örnek hayatlarıyla insanlara rehberlik etmişlerdir. Hz. Âdem'den Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafa'ya kadar sayısız peygamberler gelmiş, bize o ilâhî mesajı getirmiş ve bizi Yüce Yaratanın davetiyle buluşturarak kurtuluş yolunu göstermişlerdir.

Yüce Allah insanoğlunu yeryüzünde iyi ve doğruyu hayata geçirecek bir halife olarak dünyaya gönderdi ve onun kalbine/gönlüne Yüce Yaratan'ını tanıma kabiliyetini yerleştirdi. Onun için dünyanın yaratılışında ve insanoğlunun yeryüzüne gönderilişinde Yaratıcıyı tanıma ve bilme, O'na saygıda kusur

etmeme ve O'na bağlılığını gösterme gayesi öndedir. İman ve ibadet esasları bu amaca hizmet ederler. İnsandaki dinî duygu, dış dünyanın telkinleriyle oluşan bir ârizî/geçici durum değil, bilakis insanın özünde taşıdığı aslî ve fıtrî bir özelliktir. Dolayısıyla peygamberlerin yaptığı davetin yeşerme ve filizlenme zemini bizim fıtratımızdır. İnsan olarak bizim diğer varlıklardan/canlılardan bir farkımız da budur.

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse, "*Elest bezmi*"nde hepimiz Yüce Yaratan'a, O'nu, dünyaya geldiğimizde tanıyacağımıza ve O'na bağlı kalacağımıza dair söz vermiş olmamıza rağmen, dünya hayatının sonu gelmez çeşitli hevesleri, emelleri ve meşgaleleri bize kendimizi ve verdiğimiz sözleri unutturdu ve hayatın koşuşturması içinde âdeta kaybolup gittik. Yüce Rabbimiz bizi sevdiği ve bize acıdığı içindir ki, içimizden seçerek kendini bize hatırlatan ve yönümüzü O'na dönmemizi sağlayan resûller gönderdi. Böylece insanoğlu kendi özünde taşıdığı ilâhî aşk ve marifete dönüp aslını hatırlama imkânı buldu. Bunun içindir ki, peygamberlerin daveti bizi sıradan bir varlık olmaktan kurtaran ilâhî bir kurtuluş halkası ve bizi aslımıza döndüren bir çağrı ve hatırlatmadır. O kutlu elçilerin yaptıkları davet, özümüzde var olan Allah'ı tanıma ve sevme kabiliyetini ortaya çıkarmış, üzerimize dünyanın serptiği külleri kaldırarak bizi aslımıza döndürmüş ve özümüzde var olan cevherimizi ateşlemiştir. Bu nedenle her peygamberin daveti, bize bizi tanıtan ve bizi varoluşumuzun anlamıyla bütünleştiren ilâhî bir kurtuluş çağrısıdır.

Bizler, peygamberler sayesinde varoluşun ve yaratılışın nihai anlamını kavradık. Şayet yaratılışın nihai anlamını kavramasaydık, sıradan bir varlık olarak, diğer nebatat ve canlılar gibi yaşar ve kaybolur giderdik. İnsanlık, peygamberlerin daveti sayesinde dünyanın altında kalmamış ve onun üzerinde yürümeye başlamıştır. Peygamberler bize izzetle, onurla dünyanın üzerinde yürümeyi ve dik durmayı öğretmiş ve tek Allah'a kul olmanın onurunu ve özgürlüğünü yaşatmışlardır.

A. Beşer Olarak Hz. Peygamber

Bütün peygamberlerin temel vasfı, insan/beşer olmalarının yanında, Allah'ın elçisi/resûlü oluşlarıdır. Onları diğer insanlardan ayıran ana özellik budur. Peygamberler, Yüce Rabbimiz tarafından aramızdan seçilerek peygam-

berlikle (risâlet) görevlendirilmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm öteden beri peygamberlerin niçin beşer arasından seçildiğini doğru anlayamayan inkârcıların "… *Bu nasıl peygamber ki (bizler gibi) yemek yiyor, çarşıda, pazarda dolaşıyor. Ona, kendisiyle birlikte uyarıcı olacak bir melek indirilmesi gerekmez miydi?!*"[1] şeklinde bahane ve itirazlarını zikreder. Yine Kur'an'ın "*Kendilerine doğru yolu gösteren bir rehber geldiğinde insanları inanmaktan alıkoyan şey 'Allah peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi" demeleri olmuştur.*"[2] açıklaması, kavminin Salih peygamber hakkında "*İçimizden bir beşerin peşinden mi gideceğiz?*"[3] şeklindeki sözleri, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin öteden beri itiraza veya bahaneye konu edildiğini göstermektedir[4]. Peygamber Efendimizin yaşadığı tecrübeden de biliyoruz ki, diğerleri gibi Mekkeli müşrikler de peygamberlerin beşer arasından gönderilmesini anlayamamış, "Niçin gökten olağanüstü gücü ve kuvveti olan kanatlı bir melek gelmiyor da aramızdan birisi rasûl olarak seçiliyor?" tarzında, bazen de "Niçin ben veya falan kişi değil de o?" şeklinde itirazda bulunmuşlardır.

Efendimiz Muhammed Mustafa da Allah'ın kulları arasından biri olarak gönderildi. Onun için kelime-i şehadette, '*abduhû ve rasûlûh*' diyerek onun hem beşer/kul hem peygamber olduğuna inancımızı ifade ederiz. "Allah'ın kulu" vurgusunun İslâm'a giriş kapısı sayılan kelime-i şehadette yer alması, hristiyanların yaptığı gibi peygamberlerin ilâhlaştırılmasını önleme ve tek tanrı (tevhîd) inancını pekiştirme amacı taşır. Bütün peygamberler insanları hak dine davet ederken "diğer insanlar gibi sadece bir beşer olduklarını ve Allah'tan aldığı vahyi tebliğ ettiklerini" ısrarla dile getirmiş, tek ve bir olan Allah'a yönelmelerini istemişlerdir.[5] Peygamberlerin beşer olması aynı zamanda getirdikleri davetin, anlattıkları dinin yaşanabilir olduğunu göstermek içindir. Vahiy, muhatabı belli olmayan soyut bir bildirim ve bilgilendirme değil, dünya düzlemine ve insan hayatına bir hitap olduğu içindir ki, bu vahyin gönderildiği elçi de insan/beşer cinsi arasından seçilmiştir. Yoksa gökten meleklerin gelerek, Kur'an'ı iki kapak arasında insanlığa verip gitmeleri mümkündü. Ancak

1 el-Furkān 25/7.
2 el-İsrâ 17/94.
3 el-Kamer 54/24.
4 Ayrıca bk. İbrâhim 14/10; el-Enbiyâ 21/; el-Mü'minûn 23/24, 33; eş-Şu'arâ 26/154; Yâsîn 36/15; et-Tegābun 64/6.
5 Bk. İbrahim 14/11; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

Rabbimiz öyle yapmayarak, Kur'an'ı 23 yılda peyderpey Peygamber Efendimize indirdi, onu bizlere örnek alınacak kişi olarak tanıttı. Peygamberimiz de din adına söylediklerinin bir insan hayatında uygulanabilir ve yaşanabilir olduğunu bizzat kendi hayat tarzıyla gösterdi. O bütün insanlığa en güzel örnek (üsve-i hasene) oldu. O kendi ifadesiyle güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildi. Abartılı giyim ve kuşamdan, peygamber olduğunu gösteren özel alamet ve işaretlerden hep uzak durdu; sade ve mütevazı oldu. Daha önce O'nu görmeyenler, sahâbenin arasından ayırt edemiyordu.[6] Bu itibarla diğer peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in beşer olması, yapmakla sorumlu tutuldukları tebliğ ve davetin uygulanabilir ve yaşanabilir olduğunu göstermenin en kolay ve en açık yolu oldu.

Hz. Peygamber sadece iyi, doğru ve güzel gördüğünü insanlara anlatan ve ondan sonra da insanların arasından ayrılıp giden salt ahlâk teorisyeni değildir. Bilakis neyi söylemişse, onu bizzat hayatında tatbik eden ve yaşayarak örnek olan bir insandır. Biz onun hayatında kadınlara, çocuklara merhametin en güzel örneklerini buluruz. İnsanlığın, daha kadın haklarının ne olduğunu fark etmediği bir dünyada Veda Hutbesi'nde kadın haklarından bahsetmiş, onların Allah'ın birer emaneti olduğunu anlatmıştır. O bize tabiatı, canlı-cansız bütün varlıkları sevmeyi, Mekke'nin dağına, taşına, toprağına, bitkisine dokunmamayı öğretti. İnsani ilişkileri, gayrımüslimlerle ilişkileri, insana insan olarak değer vermeyi, her eşyada ve her varlıkta iyi ve güzel tarafları görmeyi biz hep ondan öğrendik. Ve onun 23 yıllık örnek hayatı hem müslümanlar hem de bütün insanlık için bir rahmet ve huzur kaynağı olmuştur.

Hz. Peygamber'in bu iki vasfı, yani hem rasûl hem beşer oluşu sebebiyledir ki, söyledikleri ve yaptıkları ya peygamberlik görevinin gereği ya da beşer olmasının tabiî sonucudur. Daha doğrusu Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri böyle bir ayırım içinde ele almamız gerekir. Hatta böyle bir ayırım kaçınılmazdır. Zaten İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti bunda kural olarak hemfikirdir. Aralarındaki anlaşmazlık, Hz. Peygamber'in fiillerinin hangilerinin peygamber kimliğine, hangilerinin de beşer kimliğine bağlanacağındadır. Bu konuda geçmişte ve günümüzde, Hz. Peygamber'den sadır olan söz ve davranışlar arasında beşerî olanları en aza indirme, büyük bir kısmını peygamberlik

6 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.83.

görevinin parçası, hatta vahiy kaynaklı sayma eğilimden din ile ilgili olanları sınırlı bir alanda tutup geri kalanını beşer vasfıyla ilişkilendirmeye kadar uzanan çeşitlilik içinde birbirinden hayli farklı görüşler vardır. Bu görüş ve yaklaşım farklılıkları din ve şerîat algısıyla, vahiy ve sünnet tasavvuruyla ve daha birçok konuyla irtibatlı olduğu için kaçınılmazdır da. Bir kısım ulemâyı Peygamberimiz'in söz ve fillerinden beşerî olanı en aza indirip çoğunu risaletin gereği görmeye sevkeden bir âmil de Sünnetin korunması düşüncesidir. Çünkü beşerî nitelikteki bir söz ve davranıştan söz edildiğinde kişilerin içinde bulunduğu hâl ve şart, toplum ve çevresinin ortak kabulleri, değerleri, sosyal yapı, kültür velhasıl mahallî, örfî ve insânî olan ne varsa hepsinin etkisi az veya çok devrede olacaktır. Örfî ve mahallî unsurlarla sıkı irtibat içinde olmasını İslâm Peygamberinin evrensel davetiyle bağdaştıramayanlar hadis malzemesini mümkün olduğu ölçüde risalet ve vahiy ilişkisi içinde görmeye yönelmişlerdir. Ancak bu yaklaşım beklenen sonucu vermek yerine aksine sonuç doğurmuş, zamanın akışı içinde Hz. Peygamber'in sünnetini tartışmaların odağına itmiş, dahası dindarlık talep ve ölçütlerini hadis malzemesindeki şekil ve kalıplar üzerinde yoğunlaştırarak hadislerden daha kalıcı ve kuşatıcı evrensel mesaj olan sünnetin çıkarılmasını engellemiştir. Aynı durum, Hz. Peygamber'e saygı ve onu sevme gerekçesiyle onun her bir söz ve davranışını vahiyle ilişkilendirme ve ona dinî bir değer atfetme çabası için de geçerlidir.

B. Resûl Olarak Hz. Peygamber

Peygamberler bizler gibi birer beşer olmalarının yanında, Allah'ın bizlere olan davetini getiren elçileridir. Peygamberlerin beşer oluşu, onların insanlar arasından seçilip gönderilmesinin doğal sonucudur; ona takılıp kalmamak gerekir. Peygamberlerin asıl misyonu Allah'tan dini tebliğ için vahiy almaları ve dini tebliği yönüyle ilâhi koruma altında oluşlarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Efendimiz için "*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve nebilerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir*"[7] buyrulmaktadır. Efendimiz Muhammed Mustafa'yı Abdullah'ın oğlu, Kasım'ın babası, Hz. Ali'nin kayın pederi, Hz. Ömer'in arkadaşı şeklinde tanıtma yetersiz kalır. Veya Batılıların zaman zaman ifade ettikleri şekilde büyük mütefek-

7 el-Ahzâb 33/40.

kir, büyük insan, büyük önder gibi tanıtılması da doğru değildir. Sözün özü, Hz. Peygamber'i aramızdan herhangi biri için kullandığımız insani vasıflarla anlatmak yetersizdir. Çünkü bunlar yanında o aynı zamanda Allah'ın resûlü ve son peygamberdir. İnananlar için O'nun asıl özelliği de budur.

Peygamberlerin resûl oluşunu beşer oluşuyla birlikte anlamak, daha ileri bir nitelendirme ile onlara ulûhiyete ait özellikler veya ortaklık atfetmemek gerekir. Kur'an, hristiyanları bu yüzden sıkça eleştirir ve bunun haddi aşmak, şirk ve küfür olduğunu belirtir[8]. Kur'an'ın peygamberlerin beşer oluşunu sık sık hatırlatması, Hz. Peygamber'in ölümlü olduğuna vurgu yapması da bundandır.[9]

İslâm'ı bize Allah'tan getiren, açıklayan ve örnek hayatıyla bu dinin nasıl yaşanacağını gösteren Hz. Muhammed Mustafa'dır. İslâm Hz. Peygamber'e inen vahiyle başladı. Müslümanlar önce Kur'an'a inanıp da, Kur'an vasıtasıyla Peygamberimiz'in peygamber olduğunu kabul etmiş değillerdir. Yani önce Kur'an gelip de Peygamberimizi tanıtmadı. Aksine önce Allah Muhammed Mustafa'yı elçi olarak gönderdi. İnsanlar onu tanıdılar, ona güvendiler ve onun daveti fıtratlardaki o arayış ve cevher ile buluştu; ona *Allah'ın Resûlü* olarak inandılar. İlk müslümanlar Peygamber Efendimize inandıkları, güvendikleri ve iman ettikleri içindir ki O'nun getirdiği Kur'an'ın Allah'tan gelen bir kelâm olduğunu benimsediler. Yani müslümanlık da, Efendimizi tanımak ve sevmek de, önce O'na inanmakla başlamıştır. Hz. Peygamber "Bu Allah'ın kelâmıdır" dedi, insanlar "evet inandık Allah'ın kelâmıdır" dediler. O, bütün sahâbenin gözü önündeki hayatıyla da bu ilâhî kelâmın nasıl anlaşılacağına, ilkelerin nasıl uygulanacağına dair bir örnek ortaya koydu. Bu da Hz. Peygamber'in sünneti idi. İnsanlar bunu da iyi anladılar. Bunun için Sünnet hem müslümanlığın inşasında hem de Peygamber Efendimizi tanıma, sevme ve bilmede temel ve merkezî bir rol oynamaktadır. Peygamber Efendimizin hayatı olmadan Kur'an'ı doğru anlamamız mümkün olmadığı gibi, onun açıklamaları olmadan Kur'an'dan murâd-ı ilâhîye uygun müslümanlığı çıkarmamız da zordur. Böyle olduğu için de biz on dört asırdır müslümanlık deyince hem Allah'ın kelâmı Kur'an'ı hem de onu açıklamakla görevlendirildiği açıkça Kur'an'da beyan edi-

8 en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/17, 72-73, 116-118; et-Tevbe 9/30; Meryem 19/30-37.

9 Bk. Âli İmrân 3/144; el-Enbiyâ᾿ 21/34.

len Peygamber Efendimizin sünnetini anladık. Ve böylece Kur'an ve Sünnet, İslâm'ın iki temel kaynağı oldu.

Hz. Peygamber'in resûl olarak birincil görevi, kendisine indirilen vahyi insanlara olduğu gibi tebliğ etmektir. Kur'ân-ı Kerîm Peygamber Efendimize, kendisine gönderilen vahye tabi olmasını ve kendisinden farklı muhtevada âyetler bekleyenlere de bunu beyan etmesini ister; Peygamber'in gönderilen vahiyde hiçbir şekilde tasarrufta bulunamayacağını bildirir[10]. Mesela şu âyetin üslubu bu konuda dikkat çekicidir: "*Şayet Peygamber birtakım sözler uydurup bize isnat edecek olsaydı, onun takatini derhal keser, sonra da can damarını koparıverirdik. O zaman hiç biriniz buna engel olamazdı.*"[11]

Peygamber Efendimizin resûl olarak diğer görevi de kendisine gönderilen vahyi insanlara açıklamaktır.[12] Buna da "beyan" görevi denilir. Fıkıh usulünde ayrıntılı biçimde işlenen bu *beyan*, din ve şerîat alanındadır. Kur'an'ın kimi muhataplara göre kapalılık taşıyan sözlerini açıklama, belli ibadetlerin ayrıntılı uygulamasını gösterme, hakkında hüküm bulunmayan bir konuda vahyin ilkeleri doğrultusunda hüküm koyma böyledir. Bütün bunlar Hz. Peygamber'in vahyi açıklama ve örneklendirme (*beyân*) görevi kapsamında cereyan ettiği için, bu alandaki söz ve tasarrufları –kendi takdir ve inisiyatifiyle vuku bulmuş olsa dahî– sonuç itibariyle vahyin denetimi altında sayılmış, hatta bir kısım İslâm âlimince biraz daha ileri gidilerek Kur'an dışı vahiy (*vahy-i gayr-i metlüv*) olarak görülmüştür. Burada anılan yaklaşım tarzının ulema arasında önemli tartışmaları başlattığını belirtmekle yetinelim.

Hz. Peygamber'in resûl olarak temel bir misyonu da ümmete ve insanlığa örnek olmaktır. Yüce Allah'ın insanlığa en büyük ihsanı ve rahmeti olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de "büyük bir ahlâk üzere"[13] olduğu bildirilen Sevgili Peygamberimiz, insanı insan yapan erdemlerin ve değerlerin odaklandığı yüce bir şahsiyettir. İslâm'ın öngördüğü kâmil insan modeli onun hayatında tecessüm etmiştir. Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de, "Sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı zikredenler için Resûlullah'da mükemmel

10 el-Enʿâm 6/106; Yunus 10/15-17; el-İsrâ 17/72-75; el-Câsiye 45/17.
11 el-Hâkka 69/44-47.
12 el-Mâide 5/19; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/44, 64.
13 el-Kalem 68/4.

bir örnek vardır"[14] buyurularak onun hayatı bizlere "yaşanabilir en güzel örnek" olarak takdim edilmektedir. Resûl-i Ekrem gerek ferdî, ailevi ve sosyal hayatı gerekse söz ve açıklamaları ile insanlığa kıyamete kadar kalıcı bir rehberlik ve örneklik sunmuştur. Ancak, onun örnekliğinin ve temsil ettiği değerlerin iyi anlaşılması, bir bilinç ve hayat tarzı olarak canlılık kazanması gerekir. Hz. Peygamber Efendimizin örnekliğine canlılık kazandırılması denildiğinde, örnekliğini ve sünnetini belirli alanlara ve davranış biçimlerine indirgemek yerine, onun temsil ettiği değerler bütününü anlamak ve hayatımıza ışık tutan bir meşale yapabilmek çabası akla gelir. Bunun anlamı tarihe gitmek ve gömülmek değil, onun insanlığın huzur ve mutluluğu için yaptığı çağrıyı güncelleştirerek hayatımıza yansıtmak, örnek ahlâkını ve öğretilerini davranışlarımızın mihveri ve rehberi yapabilmektir. Ancak bunun gerçekleşmesi o kadar da kolay değildir. Bu ameliye ciddi bir çabayı, esaslı bir metodolojiyi ve hadis malzemesine bütüncül, tarih ve toplum gerçekliğini de göz önüne alarak bakmayı gerektirir. Çağımızda müslümanların din konusunda karşılarında duran ve zihinlerinin belli ölçüde durulması gereken önemli bir konu hadisleri ve Asr-ı saâdet'i anlama ve günümüze taşıma meselesidir. Ondan hadis olarak bize gelen söz, fiil ve onaylarının dar kalıplar ve şekiller içinde değil, toplumla diyalektik ilişkisi, koyduğu ilkeler ve yöneldiği hedefler dikkate alınarak değerlendirilmesi, sadece müslümanların değil, bütün insanlığın mutluluğuna ve kurtuluşuna ışık tutabilecek bir sünnet anlayışının ortaya çıkmasına imkân hazırlayacaktır.

Hz. Peygamber'i anlamak Kur'an'ı anlamaya, Kur'an'ı anlamak da Hz. Peygamber'i anlamaya bağlıdır. Dolayısıyla dinî bir görev olarak yerine getireceğimiz pratikler ve bireysel dindarlığımızda tercih edeceğimiz uygulamaların en güzeli, onun hayatında bulunmaktadır. Kur'an'da, *Allah'ın sevgisine mazhar olmanın Hz. Peygamber'e uymaktan geçtiği*[15] ve *Hz. Peygamber müminlerin arasında olduğu sürece Allah'ın onlara azap etmeyeceğ*inin[16] vurgulanması, Hz. Peygamber'in örnekliğinin müminler için ne kadar önemli olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Onun söz ve uyarıları, örnek ahlâkı, davranışları, sabırla sürdürdüğü eğitimi ve rehberliği sayesinde Cahiliye toplumu medeni bir topluma dönüşmüş,

14 el-Ahzâb 33/21.
15 Âl-i İmrân 3/31.
16 el-Enfâl 8/33.

şirkin yerini tevhid inancı, haksızlığın yerini adalet, kibir ve nefretin yerini tevazu ve sevgi, sonu gelmez çekişmenin ve bencilliğin yerini barış, huzur ve iyilikte yarışma almıştır. Öyle olduğu için de bu yeni dönem İslâm'ın altın çağı, mutluluk çağı anlamında "Asr-ı saâdet" olarak anılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in, Resûlullah için işaret ettiği nitelendirmelerden birinde, "*Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik*"[17] buyrulmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in "şahit", "beşîr/müjdeleyici" ve "nezîr/uyarıcı" olarak gönderildiğinden söz edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber geldiği toplumu ve insanlığı dikkatle izleyerek durum tespiti yapmış, hakikate tanıklık etmiş, yaşadığı hayatla örnek olmuş, bütün bunlardan sonra yanlışa yanlış, doğruya da doğru demiştir. Bunu yaparken sadece müjdeleyen veya herkese mutluluk dağıtan biri olmamış, aynı zamanda insanları yaptıkları hata ve yanlışlar hakkında uyarmış, Rabbinden aldığını eğip bükmeden/eksiksiz insanlara aktarmıştır. Şirk içinde olan Araplara ve yakın akrabalarına sık sık uyarılarda bulunmuştur. O, sadece uyarmak ve müjdelemekle kalmamış, temel ahlâkî değerler konusunda örnek bir hayat da sergilemiştir. Bu nedenle Efendimizin âyette geçen üç vasfı da çok önemlidir. Hz. Peygamber, en yakınındakiler dahî olsa onlara doğruyu söylemiş ve onları uyarmıştır. Zaman oldu eşlerini, çocuklarını, en yakın arkadaşlarını uyardı. Zaman oldu kendisine her türlü düşmanlık gösterenleri affetti. Uhud'da çok sevdiği amcasını şehit edenlere gösterdiği merhamet, bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Peygamber Efendimizin siyerini/hayatını dikkatli bir şekilde izlersek, onun baştan sona hayatının buna benzer insani erdemlerle ve faziletlerle dolu olduğu görülecektir. Aslında bu âyette Peygamber Efendimize atfedilen özellikler, peygamberlerin hiç değişmeyen ortak vasıflarıdır.

Yine âyette geçen, "*Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.*" ifadesi; Peygamber Efendimizin, gözlemleyen, müjdeleyen, uyaran ve sürekli Allah'ın yoluna çağıran ve aydınlatan biri olduğunu belirtir. O öyle aydınlattı ki Yesrib onunla Medine/Medine-i Münevvere ve Medine de medeniyetin başlangıcı oldu. Aydınlanma buradan başladı. Önce gönüller aydınlandı. Ebubekirler, Ömerler, Osmanlar, Aliler,

17 el-Ahzâb 33/45-46.

Fatımalar, Haticeler ilk burada ortaya çıktı. Sonra onlarla birlikte büyük bir dönüşüm ve değişim başladı ve böylece bir medeniyet toplumu oluştu. Bu itibarla, Efendimiz Muhammed Mustafa'nın sünneti, İslâm medeniyetinin inşasında merkezi bir yer tutar.

C. Hz. Peygamber Sevgisi

Peygamber Efendimizi bilme ve sevme, İslâm toplumlarının iki temel özelliğidir. Sadece bilme veya sadece sevme değil, ikisi birden önemlidir. Dikkat edilirse, müslümanların peygamber telakkisini Batılılar bir türlü anlayamamışlar, onlar Hz. Peygamber'i hep hristiyanların Hz. İsa telakkisi üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Öyle olduğu için de Danimarka'da bir karikatür krizi oldu. Batılılar bunu basın veya ifade özgürlüğü olarak değerlendirdiler. Ancak İslâm dünyası yedisinden yetmişine ayağa kalktı ve vakarlı bir şekilde tepki verdi. Ve bu tür olaylar, İslâm toplumunda peygamber sevgisi etrafında toparlanmaya ve birleşmeye dahi yol açtı. Her olumlu veya olumsuz gelişmede bu tür toparlanmayı görüyoruz. Onun için müslümanların peygamber sevgisi, hâlâ en temel toparlanma ve birleşme noktasıdır. Çünkü rengi, cinsiyeti, kültürü, eğitimi, bölgesi, etnik kültürü, kökeni, nesebi, mezhebi ne olursa olsun, Peygamber herkesin peygamberidir. O, Allah'ın ve müslümanların sevgilisidir. Ve o gün bugündür hem Efendimiz Muhammed Mustafa hem de Medine, müslümanların kalbinde, kültüründe ve medeniyetinde çok temel bir yer edinmiştir.

Hz. Peygamber'in şahsiyetini doğru olarak bilip tanımak, iman ve gönül hayatını ona göre düzenlemek her müslümanın önemli görevlerinden biridir. Ancak müslümanların Peygamber sevgisinde onun emir ve tavsiyeleri, dinin ana ilkeleri içinde kalarak itidalli ve ölçülü olması, tevhid akidesine uygun düşmeyen aşırılıklardan kaçınması gerekir. Nasıl ki, Hz. Peygamber'in beşer ve resûl oluşu arasındaki dengeyi kurmak ve korumak gerekiyorsa, Peygamber sevgisinde de öyle olunması gerekir. Resûl-i Ekrem kendisine hürmette aşırıya kaçılmasını menetmiş,[18] ölüm döşeğinde iken, peygamberlerinin kabrini

18 Ahmed b. Hanbel, VII, 373, no:19713; Ebû Dâvûd, "*Nikâh*", 40; Tirmizî, "*Rađâ*", 10.

mâbed edinenleri ağır bir dille yermiş, müslümanları böyle bir davranıştan sakındırmıştır.[19] İslâm dininde Peygamber sevgisine büyük önem verilmekle birlikte bütün sevgilerin üstünde Allah sevgisinin bulunduğu özellikle belirtilmiştir.[20] Peygamber sevgisi onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve dindeki konumuyla paralel olmalıdır. Ehl-i kitap, aslında tek tanrı inancına sahip olduğu halde peygamberlerine beşer üstü bir konum biçmiş, böylece tevhid ilkesini zedelemiştir[21]. İslâm tarihinde Hz. Peygamber'i tanrılaştırmaya kadar giden inanç grupları ortaya çıkmamışsa da onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve konumuyla bağdaşmayan bazı aşırı telakkiler, uydurma rivayetler, tevhid ilkesine zarar veren yaklaşımlar onu yüceltme adına ileri sürülebilmekte ve bunlar bilhassa iyi niyetli halk kitleleri arasında etkili olmaktadır.[22]

D. Hz. Peygamber'in Kuşatıcı Daveti

Bugün için önemli sorunlarımızdan biri, Hz. Peygamber'in örnek hayatı ile kendi hayatımız arasında, sağlam bilgiye dayalı iyi bir köprü kurulamaması, dolayısıyla çevresine örnek olacak ahlâkî duyarlılığa sahip dindarlıkların üretilemeyişidir. Bu köprünün inşası için sadece hadis ve sîret malzemesi içindeki şekil ve kalıpları aynen taklit etmek değil, onun hayatını tekrar tekrar okumak ve onun insanlığa getirdiği kucaklayıcı, barış ve hoşgörü dolu mesajını (sünnet) iyi anlamak gerekir. Hiç şüphesiz insanlığın giderek bireysel benliklerine, çıkar ve hazza dayanan bir hayata yöneldiği bir ortamda hayatımızı güzel değerlerle inşa edebilmek için onun güzel ahlâkına, yol göstericiliğine her zamanki gibi ihtiyacımız vardır.

Bu rahmet yüklü kuşatıcı mesajın modern dünyaya sunduğu barış esasen hepimizin Hz. Âdem'den geldiği ve Hz. Âdem'in de topraktan yaratıldığı gerçeğine dayanır. Böylece biz aynı insanlık ailesinin üyeleri olarak kardeşliğimizi, birbirimizi sevmeye olan ihtiyacımızı, faniliğimizi ve alçak gönüllü olmamız gerektiğini fark ederiz. Sevginin vatanı bireyin gönül yurdudur; gönül yurdunun sahibi ise Yüce Yaratıcımızdır.

19 Buhârî, "*Salât*", 55; Müslim, "*Mesâcid*", 19-23.
20 el-Bakara 2/165.
21 et-Tevbe 9/30.
22 Topaloğlu, Bekir, "Muhammed", *DİA*, XXX, 441.

Hz. Peygamber, birlikte yaşamanın vazgeçilmez unsurları olan barışı, müsamahayı, affı, rahmeti ve merhameti, mücerret bir iddia ve söz olmaktan çıkarıp yaşanılan bir gerçekliğe dönüştürmüştür. Kendisinden düşmanlarına 'beddua ve lanet' etmesini isteyenlere kendisinin bunlar için değil; "rahmet ve merhamet peygamberi" olarak gönderildiğini söyleyerek uyarmış ve yol göstermiştir. O hiç kimseyi ayıplamamış, kötülüğe kötülükle karşılık vermemiş ve nefsi için intikam almamıştır. Etrafındakileri hiç incitmemiş, kendisinden talepte bulunanı geri çevirmemiştir. Dürüstlüğü, emaneti korumayı, insan haklarına riayet etmeyi, yetim ve kimsesizlere kol kanat germeyi, kimseyi incitmemeyi, iyilik yapmayı öğütleyen ve yaşayışıyla bunlara en güzel örnek olan ve bize bunu Sünneti olarak miras bırakan Peygamberimiz: *"İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de gerçek anlamda iman etmiş olamazsınız."* buyurarak sevgiyi ve imanı toplumsal barışın, birlikte yaşamanın temel taşı yapmıştır. Daha sonra da yanındakilere, aralarında sevgi bağını, Kur'an'da da üzerinde önemle durulan[23] ancak selamlaşarak kurabileceklerini bildirmiştir [24]

Müslümanların etnik kökeni, dili, rengi, mezhebi, görüşü ve ibadet hayatı ne olursa olsun, bir diğer müslümanı ıvazsız ve garazsız sevebilmesi Hz. Peygamber'in davetinin ayrılmaz parçasıdır. O şöyle buyurur:

"Sizden biriniz kendisi için istediğini müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil mânada) iman etmiş olamaz."[25]

"Kim müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse Allah da onun ihtiyacını giderir; kim müslüman kardeşini bir sıkıntıdan kurtarırsa Allah da onu bir sıkıntıdan kurtarır; kim müslüman kardeşinin bir kusurunu gizlerse Allah da onun kusurunu gizler (affeder)" [26]

Yine Hz. Peygamber uzlaşma ve kaynaşma çabası göstermenin müslümanlar için bir görev olduğuna işaret eder:

"Mümin ülfet eden (uzlaşıp kaynaşan) insandır; ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet kurulamayan insanda hayır yoktur." [27]

23 en-Nisâ 4/86; en-Nûr 24/27.
24 Müslim, "*Îmân*", 93-94.
25 Buhârî, "*Îmân*", 7; Müslim, "*Îmân*", 71, 72; Tirmizî, "*Kıyâme*", 59; Nesâî, "*Îmân*", 19, 33.
26 Buhârî, "*Meẓâlim*", 3; Müslim, "*Birr*", 58.
27 Ahmed b. Hanbel, IV, 307, no: 9321; X, 275, no: 23304.

Temel insani sorumluluklarımızı iyi kavrayıp yerine getirebildiğimiz ölçüde Peygamber Efendimizin olgun müslüman toplumu tasvir ettiği "*bir uzvundaki acıdan bütün uzuvların ızdırap duyduğu bir vücuda*" benzetmesini[28] anlamış, bu teşvike ve övgüye layık olmuş oluruz.

Toplumun inşasında rahmeti esas alan Peygamberimiz yetimin elinden tutmuş, kimsesizlerin kimsesi olmuş, büyüklerin ve küçüklerin ihtiyaçlarına cevap vermiş, huzur ve güveni tehdit eden davranışları önleyici tedbirler almıştır. Nitekim hicret sonrasında Medine toplumunda toplumsal uzlaşma ve kaynaşmayı onların arasında kardeşlik tesis ederek sağlamıştır. Bilindiği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde müslümanların kardeş olduğu belirtilerek[29] onlar arasında güçlü bir sevgi bağı kurulması öngörülmüştür. Gerçek anlamda ilk müslüman toplumun kurulduğu Medine'de, Mekke'den göç edenlere kucak açan Medineli müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'de, *"Onlar, hicret edip yanlarına gelenleri severler."*[30] diye takdir edilir. Bunların muhacirlere yaptıkları yardımlar sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm'de, "ensâr" (yardım severler) diye anılmaları[31] İslâm'da sevgi ve onun ürünü olan dayanışmanın önemine işaret eder. Bütün bu saiklerle Medine'de ilk günden itibaren hayat tarzı olarak kardeşlik, farklı gruplar arası anlaşma, haklara saygı ve adalet temel değerler olarak yerleşmeye başlamıştır. Bu şehirde olgunlaşan ve şehri olgunlaştıran din ve onun hayata yansıyan örnekliği, gerçekten kucaklayıcı, çevresine saygılı ve farklı yaşam tarzlarına, dünya görüşlerine açık bir medeniyetin temellerini atmıştır.

Hz. Peygamber aynı toplumda beraber yaşadıkları gayr-i müslimlerle münasebetlerinde de bugünün insanına güzel örnekler sunan uygulamalar sergilemiştir. Allah'ın Resûlü'nün hasta olan bir yahudiyi ziyaret etmesi ve bir yahudi cenazesi için ayağa kalkarak ona hürmet göstermesi hepimizce malum hadiselerdir. Hz. Peygamber'in ayağa kalktığı cenazenin yahudi bir kişiye ait olduğunu hatırlatanlara verdiği "Bu da bir insan değil mi?"[32] şeklindeki cevabı, insana sırf insan olduğu için saygı gösterilmesi gerektiğinin fiili bir örneğidir.

28 Buhârî, "*Edeb*", 27 Müslim, "*Birr*", 66.
29 Mesela bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10.
30 el-Haşr 59/9.
31 et-Tevbe 9/100, 117.
32 Müslim, "*Cenâiz*", 78.

Bütün bunlardan Resûl-i Ekrem'in ırk, renk, cinsiyet, bölge hatta temel haklarda inanç ayırımı yapmadan bütün insanlığa barış, sevgi ve hoşgörü temelli, ahlâkî değerleri öne çıkaran kuşatıcı bir davet ortaya koyduğunu anlıyoruz.

E. Hz. Peygamber'i ve Sünnetini Anlamada Yöntem

Hz. Peygamber'in Mekke'de başlayan ve Medine'de devam eden peygamberlik daveti esnasındaki tebliğ ve açıklamaları, hayatı, söz ve davranışları müslümanlar için Kur'an'ı anlamada, dini kavramada merkezî bir önem taşır. Bu ilkesel olarak doğrudur. Ancak Hz. Peygamber'in beşer vasfını ve peygamberlik dışında üstlendiği diğer sorumlulukları göz ardı edip hayatın her alanıyla ilgili bütün söz, davranış, onay ve tercihlerinin hepsini dinin içine yerleştirmekle Sünnete daha çok önem vermiş ve onu daha doğru anlamış olamayız. Bunun içindir ki, Peygamber Efendimizin söz ve fiilleri başta fakih ve usulcüler olmak üzere İslâm âlimleri tarafından çeşitli ayırım ve nitelendirmelere tabi tutulmuş, her bir grup rivayetin dinle, vahiyle, hayatla ve toplumla ilişkisi, anlam çerçevesi, gözettiği amaçlar ve İslâm'ın kalıcı daveti içindeki anlamının ne olduğu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Bu, geçmiş dönem âlimlerin kendi hâl ve şartları içinde dinin asıllarını anlama ve ondan kendi hayatlarına yön verecek mesajlar çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Bu tür çabalar sayesinde Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve hayat tarzının öteden beri devam eden vahiy, din ve şerîat geleneği içinde ne anlama geldiğini, o günkü toplumsal şartlarla bağlantısını, hangi yönüyle dinin kıyamete kadar sürecek kucaklayıcı mesajı olduğunu anlamış olmaktayız. Bugün bu kabil tartışmalara ihtiyaç had safhadadır.

Burada Sünnet anlayışımız ve uygulamamızla ilgili olarak klasik dönemden günümüze intikal eden, o gün için olmasa da bugün üzerinde yeniden düşünmemiz gereken bazı noktalara değinmek istiyorum.

1. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi müslümanlar için saadet asrıdır ve Asr-ı saâdet'in dinî düşüncede büyük önemi vardır. Çünkü bu zaman dilimi İslâm'ın geldiği, Hz. Peygamber tarafından açıklandığı, sahâbe tarafından anlaşılıp yaşandığı bir dönemdir. Asr-ı saâdet'te yaşamak her müslümanın haklı ve güzel bir özlemidir. Ancak saadet asrının bu önemi, onun kıyamete kadar müslümanlar tarafından aynı şekil ve kalıplar içinde

yaşanmasının dinen de gerektiği veya istendiği anlamına gelmez. Daha açık bir anlatımla, Yüce Yaratan'ın evrensel ve son din olarak gönderdiği İslâm'a gönül verenlerin aile hayatı, şehirleşme, giyim-kuşam, süslenme ve beslenme, ticaret, ziraat, ekonomi, çevre... dâhil hayatlarının bütün yönlerini hep saadet asrındaki şekil ve tarzlarda kıyamete kadar sürdürmelerini istediğini düşünemeyiz. Ama Allah'ın bizden Asr-ı saâdet'i anlamamızı ve ondan alacağımız örnekliği kendi hayatımıza indirmemizi murat ettiğini söyleyebiliriz.

İnsanlığın hayat tarzının çeşitli açılardan sürekli değişim içinde olması, bu çeşitliliğin hem aynı zaman diliminde farklı bölgeler arasında hem de aynı bölgede zaman içerisinde yaşanması Allah'ın bizleri yaratış hikmetinin bir parçasıdır. Bu durum ilâhî muradın kapsamında olduğu içindir ki, tarih boyunca her topluma ihtiyaç ve şartlarına göre –öz bâkî kalmak kaydıyla– yeni şerîatlar, yeni hükümler göndermiş; son hak din İslâm'ı da evrensel ve kıyamete kadar sürecek bir kapsamlı anlayışın medârı olarak göndermiştir. Mesela Allah'a iman, tevhid akidesi, ahirete iman, peygamberlere iman gibi inanç esasları elbette dönemden döneme değişmedi, dinlerin "iyi ve yararlı iş" (amel-i sâlih) vurgusu değişmedi. Bunlar bütün peygamberlerin davetinin ortak paydası idi. Ama günlük yaşayış kuralları, insan ilişkilerine sosyal yapıya ve kamu hayatına dair kurallar elbette ki değişti. Peygamberlere gelen vahyin özü değişmedi ama kalıplar ve şekiller değişti. Böyle olunca da biz Peygamber Efendimizin sünnetini Asr-ı saâdet'e gitme olarak değil, o Asr-ı saâdet'ten aldıklarımızı ilkeleştirme, güncelleştirme, ahlâk ve hikmetle yoğurma ve bu çağa taşıma olarak anlamalıyız.

2. Peygamber Efendimizin sünneti, yani yirmi üç yıllık risalet dönemindeki söz ve davranışları, hem vahiyle hem de toplumla diyalektik bir ilişki içinde ortaya çıkmıştır. Bu itibarla Sünnet, yaşanan bir süreç içinde oluşmuştur. Bunun için de Sünneti anlamada tarih ve toplum bilinci son derece önemlidir. Sünnet ihtiva eden rivayetleri soyut bir bildirim/metin olarak değil, Hz. Peygamber'in yaşadığı olaylar, bu olayların akışı içinde onun üstlendiği rol ve gözettiği hedeflerle birlikte okumak gerekir. Efendimizin yaşadığı hayatta sarfettiği sözleri, fiillerini ve takrirlerini bize kadar ulaştıran hadis metinlerini normatif kurallar hâline getirir de onların şeklî yönlerini Hz. Peygamber'e bağlılığın ölçüsü yaparsak, o zaman bu metinlerin ihtivâ ettiği Sünneti hakkıyla anlamış olmayız. Aksine Hz. Peygamber'e bağlılıkta şekiller

öne çıkar, Sünnetin hikmeti kaybolur, özün yerini formlar alır. Zamanı ters çeviremeyeceğimiz için İslâm'ın ilk asrını şekil ve kalıp olarak yaşamamızın imkânı yok; ama biz kendi tabiî değişimimiz içinde o saadet asrının öz ve ruhunu koruyabiliriz. Bu da sünneti zaman ve mekân üstü bir olgu olarak kabul etmekle olur.

Yaşanan bir örnek hayattan alınan dersler ve çıkarılan ilkeler şeklinde anlamamız gereken sünnetle daha sonraki asırlarda metinleşerek iki kapak arasında toplanan hadisler arasındaki ilişkiyi şöyle bir tasnifle açıklamak mümkündür. Hz. Peygamber'in yaşadığı yirmi üç yıllık çok yönlü ve canlı bir hayat tecrübesi vardır ve biz buna *sîret* diyoruz. Bu süre zarfında cereyan eden olaylar, bu olaylarda takınılan tavırlar, söz ve uygulamalar, onaylar vardır. Bize bu tecrübeden sonraki asırlara yansıyan küçük bilgi/diyalog kesitleri aktarılmıştır, biz bunlara da *hadis malzemesi* demekteyiz. Bir de, bütün bunları birlikte ele alarak, ama olgu, zaman ve mekândan da soyutlayarak ulaşacağımız kalıcı ilkeler, amaçlar ve sonuçlar vardır. Buna da *Sünnet* diyoruz. Sünnet hayatın akışkanlığı içindeki tabiî değişimler, Hz. Peygamber'in ahlâkı ve örnek kişiliği, olayların arka planı, devam edilen veya terkedilen davranışlar, özel duyurular veya genel hitaplar gibi çok farklı yönlerin birleştirilmesiyle ulaşılmış değerlendirmeleri, şekildeki değişkenlik içinde yer alan muhtevanın sürekliliğini yansıtır. Hadisler bu bütünlüğü ve yaşanan canlı süreci yansıttığı ölçüde Sünneti de temsil etmeye başlar; çünkü hadisler siret içinde yer alan, Sünneti de parça parça oluşturan anlık resimlerdir, görüntülerdir. Halbuki olup biten hakkında sağlam bir kanaat edinmek istiyorsak bizim olayın safahatını baştan sona izlememiz ve her bir parçayı genel resim içinde bir yere oturtmamız gerekir.[33]

Nitekim *rey* fıkhının öncüleri sayılan Hz. Aişe, Hz. Ömer, İbn Mesûd, Atâ b. Ebî Rebâh, İbrahim en-Nehaî gibi sahâbe-tâbiîn âlimlerinin, Ebû Hanife, İmam Mâlik gibi büyük müçtehitlerin şu veya bu hadisi terk ettiği/görmezden geldiği intibaını veren görüşleri veya "Hz. Peygamber bugün olsaydı öyle değil de böyle söylerdi" tarınzdaki yorumları varsa bu onların hadislere değil, onların ihtiva ettiği sünnete itibar etmelerinin, yani hadis malzemesini bütüncül ve süreç içinde değerlendirmelerinin bir sonucudur.

33 Sünnet kavramının oluşum ve gelişim seyri hakkında bk. Erul, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2006, cilt: XIX, sayı: 1, s. 85-94

Bundan hareketle Peygamber Efendimizin Sünneti ile hadis metinlerinin aynîleştirilmesi, yani özdeş kılınmasının, hatta Sünneti bütünüyle hadis metinlerinin temsil ettiğini ileri sürmenin –özellikle ilk dönemlerdeki kullanımları göz önüne alınarak– isabetli olmadığını söylemek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, sünnetle hadisin aynîleştirilmesi İmam Şâfiî sonrası döneme aittir.[34] Bu dönemde "Sünen" adıyla anılan hadis mecmuaları ve hadislerin fıkıh konularına göre tasnifi (*tebvîb*) de, aynı anlayışın devamı olarak hadisle sünneti adetâ aynîleştirerek ve hadislerin literal anlamıyla yetinmeyi telkin etmiş, hadislerin yorumlanmasında hareket alanını hayli daraltmış ve neticede rey fıkhını frenlemeyi ve ona karşı alternatif olmayı başarmıştır.

3. Tâbiîn döneminden itibaren Sünnetin "*sünenü'l-hüdâ*" ve "*sünenü'z-zevâid*" şeklinde ikiye ayrıldığını görüyoruz. Peygamber Efendimizin ezan, cemaatle namaz gibi bütün toplumu ilgilendiren dinî mahiyetteki uygulamaları birinci grupta, münferit nitelikte veya dinî anlam taşımayıp örfî-beşerî nitelikteki davranışları da ikinci grupta yer alır. İkinci grupta ibadet niteliği taşıyan ve terkedilmesi mekruh sayılan sünnetler yanında işleyenin iyi bir iş yapmış olacağı, fakat terk edenin mekruh işlemiş sayılmayacağı örnekler de vardır. Resûl-i Ekrem'in yiyip içme, giyinme vb. hususlardaki fiillerini ona olan sevgisi ve bağlılığından ötürü taklit eden kişi sevaba hak kazanır; böyle yapmayan ise kötü bir davranışta bulunmadığı gibi dinen kınanma ve azarlanmayı gerektirmez. Çünkü bu tür fiiller örf ve âdete dayanır.[35] Peygamber Efendimizin ibadetlerin ifası veya ancak dinî bildirimle bilinebilecek (semiyyat) alanlardaki açıklamaları ile gündelik hayata dair uygulamalarının, yeme-içme, giyim-kuşam gibi beşerî ve örfî nitelikteki davranışlarının toptan "sünenü'z-zevâid" grubuna dâhil edilmesi, Hz. Peygamber'in sünnetine bağlı olmayı önemli bir şiar edinen müslümanlar için yanıltıcı olmuş, örfî ve beşerî nitelikteki söz ve davranışlarının da aynen devam ettirilmesinin istendiği gibi bir anlayışı doğurmuştur.

Diğer taraftan bir kısım İslâm âliminin, Kur'an'ın hem mânası hem lafzıyla vahiy (*vahy-i metlüv*) olmasına karşılık, sünneti lafzı değil ama mânası ile vahiy (*vahy-i gayr-i metlüv*) kabul etmesi, bazen de ona "hafî vahiy" veya

34 bk. Özafşar, s.52-67, 107-129; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı,* s.39-43.
35 Bk. Görmez, , s. 344-345; Koca, "Sünnet", *DİA*, XVIII, 154-155.

"bâtın vahiy" denilmesi müslüman toplumun Sünnet algısında hayli etkili olmuştur.[36] Sünnetin vahiyle bu şekilde ilişkilendirilmesi, Resûl-i Ekrem'in içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olarak bütün yapıp ettiklerinin tarih ve toplumdan soyutlanması ve vahiy korumasına alınması demektir ve böyle bir yaklaşım haliyle sonraki kuşakları hadislerin metni, anlamı, arka planı ve yorumundan çok senedi üzerinde yoğunlaşmaya sevkedecektir. Halbuki hadis malzemesinin işlenerek soyutlanması ve ondan sünnetin çıkarılması bir metodoloji içinde fıkıh ilminin yapması gereken bir işlemdi. Bu soyutlamada elbette söz kalıpları ve şekiller de, metin de, ortam, bağlam, amaç gibi diğer unsurlar da değerlendirilip hadislerin özünde taşıdığı mesaj yani sünnetin ne olduğu üzerinde durulacaktır.

4. Burada değinilmesi gereken bir husus da, "Hz. Peygamber'in bir davranışta bulunması, ona uyulması yönünde bir açıklama yapmamış olsa bile müslümanlar için izlenmesi gereken bir Sünnet anlamına gelir mi?" sorusunun cevabıdır. Diğer bir anlatımla Resûlullah'ın fiillerinin tek başına dinî bildirim sayılıp sayılmayacağı ya da fıkıhçıların ifadesiyle dinî bağlayıcılık ifade edip etmediği konusudur. Peygamberimiz yirmi üç yıllık risalet döneminde yaptığı bir işin peygamberlik/dinî bildirim kapsamında bir fiil mi yoksa dünyevî ve beşerî tecrübeye dayalı bir fiil mi olduğuna dair genelde bir açıklama yapmamış, bunun değerlendirmesini ümmete bırakmıştır. İstisnaî olarak bu yönde bir açıklama yaptığına rastlasak da bu çok nadir bir durumdur. Mesela bu türden bir açıklama "Hurma aşılama" hadisi diye bilinen rivayette geçmekte ve burada geçen Peygamber Efendimizin "*Ben ancak bir beşerim. Size dininizden bir şey emredersem onu alınız/yapınız. Şayet kendi görüşümle bir şey emredersem, ben de bir beşerim… Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz*"[37] ifadesi böyle bir ayırıma imkân vermektedir. Ancak sahâbenin Hz. Peygamber'i, böyle bir ayırım yaparak değil, imkân ölçüsünde onun her yaptığını izleme, her dediğini yerine getirme gayreti içinde olduğunu, onu bu şekilde örnek almaya çalıştığını biliyoruz.

Sahâbe her hareketinde Resûlullah'ı örnek alsa ve adım adım takip etse de onun söz ve davranışlarına dinî bir nitelik atfetmede onların döneminden itiba-

36 Bk. Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyâ*t I (1998), sy.1, s.55-72; Genç, s.133-214; Önkal, s. 57-58; .

37 Müslim, "*Fedâil*", 140-141.

ren iki ayrı tavrın netleşmeye başladığını görürüz. Nitekim Abdullah b. Ömer gibi bir grup sahâbe Peygamber Efendimizin her fiilinin kural olarak sünnet olduğu, yani dinî değer taşıdığı ve müslümanlarca izlenmesi gerektiği görüşündedir. Raşit Halifeler ve Hz. Aişe'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup sahâbede ise sünneti sadece dinî bildirim, yani risalet ve beyan alanına hasretme ve bu konularda Hz. Peygamber'in fiillerinin müslümanlarca örnek alınması gerektiği, diğer alanlardaki söz ve davranışlarının kendi bağlamı ve amacı doğrultusunda yorumlanması eğilimi ağır basar. Başta Hz. Ömer olmak üzere Raşit Halifelerin bu yönde birçok uygulaması, Hz. Âişe'nin birçok yorumu vardır. Nitekim hac ibadetinin ifasında Rasûlullah'ın bazı uygulamalarını aktaran sahabilere "*Bunu Hz. Peygamber'in yaptığı doğrudur, fakat sünnet olduğu yanlıştır*" itirazında bulunan Hz. Aişe'nin bakış açısı son derece dikkat çekicidir.[38]

Zamanın akışına paralel olarak toplumsal zeminin, şart ve ihtiyaçların farklılaşmasıyla Hz. Peygamber'in yapıp ettiklerinin din-dünya şeklinde değil de daha teknik ve detaylandırılmış bir ayırıma tabi tutulması ihtiyacı baş göstermiştir. Raşit Halifelerin, Hz. Aişe, İbn Mesûd gibi sahâbenin açtığı bu yolu sonraki asırlarda geliştirerek sürdüren âlimler Hz. Peygamber'in tutum ve davranışlarından şahsî bilgi, görgü ve tecrübeye dayalı olanları ya da peygamberlik alanına girmeyenleri ayrı tutmaya başlamış ve bunların ümmeti bağlayıcı olmadığını belirtmişlerdir.[39]

Öyle anlaşılıyor ki daha çok fıkıh ve kelâm âlimlerinin öncülüğünde bu tür ayırımlar yapılmış olsa da, geniş halk kitleleri nezdinde daha müessir olan ve ümmetin Peygamber sevgisine daha çok atıfta bulunan ehl-i hadis öncülüğünde Hz.Peygamber'in yaptığı her fiile sünnet denilmesi eğilimi ağır basmıştır. Bu durum karşısında da müçtehitler yukarıda temas ettiğimiz şekilde sünnette hüdâ/zevâid veya müekked/gayr-i müekked ayırımı yaparak veya Hz. Peygamber'e ait bir söz ve davranışın farklı açılardan tasnifini geliştirerek sünnetin bağlayıcılığını kademelendirme yoluna gitmiş, dolaylı biçimde de olsa aynı sonuca ulaşmak istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'e ait bir söz veya davranışa "Sünnet" dedikten sonra, bu hangi kademede ve tasnifte yer alırsa alsın, onun müslümanlar arasında dinî bir gereklilik ve aynıyla yapılması gere-

38 Görmez, s. 337-338; Ayrıca bk. Erul, "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe", *İslâmiyât*, III (2000), sayı: 2, s. 109-129.

39 Bk. Görmez, s.353.

ken bağlayıcı bir dinî hüküm olarak algılanacağı gözden uzak tutulmamalıdır. İleride temas edeceğimiz örneklerde görüleceği gibi, bilhassa şekil ve surete ilişkin rivayetlerin ümmet tarafından algılanışı böyle olmuştur.

5. Hz. Peygamber'in fiillerinin sahâbe ve sonrakiler tarafından algılanış biçimi de üzerinde durulması gereken bir başka önemli noktadır. Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin vuku bulduğu zamandaki hali ile sonrasında sahâbe ve tâbiîn tarafından algılanış biçimi arasında ciddi farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklılıklardan ilki ve belki de en önemlisi Hz. Peygamber'e atfedilen bir fiilin sadece bir defa meydan gelmesine rağmen süreklilik arzeden bir sünnet gibi algılanmasıdır. Mesela Hz. Peygamber yola çıkmak üzere yanına gelen ve kendisinden azık isteyen bir şahsa "زَوَّدَكَ الله التقوى", "Allah takvayı yol azığın kılsın" demiş, fakat zamanla bu olay sonraları; "Hz. Peygamber bir kişi ile vedalaştığında böyle söylenmesi süreklilik arzeden bir sünnet olarak algılanmıştır.[40] Bu durum sünnet namazları, dualar ve diğer fiileri içeren ve Hz. Peygamber'den rivâyet edilen birçok hadisi de kapsamaktadır. Bu sebeple "Hz. Peygamber şöyle yapardı..." şeklindeki rivayetlerde genellikle süreklilik arzetmeyen söz, fiil ve takrirlerden bahsetmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Peygamber Efendimiz birkaç umre yapsa da hac ibadetini (vedâ haccı) bir defa ifa etmiştir. Hz. Peygamber haccın ifasıyla ilgili olarak yaptığı bir davranışın (menâsik) vacip veya sünnet olduğuna dair bir açıklama yapmadığı sürece -ki genelde yapmamıştır- o davranışın dinî hükmü fıkıh mezhepleri arasında ciddi bir ihtilaf konusu olmuştur. Zaten haccın ifasındaki mezhepler arası görüş farklılıkları genelde bundan doğar. Bu, ayrı bir husus. Konumuza gelince, Hz. Peygamber'in hacdaki bir davranışının ne yönüyle sünnet olduğu da önemlidir. Mesela Peygamber Efendimiz bayramın birinci günü Mina'da şeytanı taşlamayı (*remy-i cimâr*) kuşluk vakti yapmıştır. Bazı sahâbeye fecir öncesinde taşlama yapıp Mekke'ye dönme izni vermiştir. Bayram süresince Mina'da gecelemiş, hac kurbanını gündüz vaktinde kesmiştir. Bütün bu davranışlar tek bir hac içinde yapılmış, Peygamber Efendimizin ikinci bir hac uygulaması olmadığı için de bir başka ifa tarzını/zamanını izleme imkânı olmamıştır. [41]

40 Aḥmed b. Ḥanbel, *ez-Zühd*, I, 24; el-Ḫarâʾiṭî, *Mekârimu'l-aḫlâḳ*, I, 263.
41 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 282-286.

Peki, bütün bunlarda sünnet olan nedir? Böyle bir soru sorulmaksızın sadece rivayetler peşpeşe aktarılınca, sünneti anlama imkânı olmamaktadır. Meselâ zorunlu olarak belli bir zamanda yapılan geniş zamanlı bir ibadette sünneti nasıl anlayacağız? Peygamberimizin bayramın birinci gününde şeytan taşlamayı kuşluk vaktinde yapmış olmasından hareketle, bu zaman diliminde ifayı sünnet olarak görmek mümkün mü? Böyle bir ifanın sünnet olduğuna dair elimizde -Hz. Peygamber'in o gün öyle davranmış olması dışında- herhangi bir delil bulunmadığı halde, günümüzde her hac mevsimi o mübarek beldede şeytan taşlayan hacılar birbirini ezecek şekilde ağır bir izdiham yaşamaktadır.

Bu durum sünneti Peygamber Efendimizin yaptığı belli bir şekil ve zaman içine sıkıştıran anlayışın bir ürünüdür.

Bir diğer husus ise Hz. Peygamber'in sözlerinin hepsinin sadece etrafındakilere hitap ettiği gerçeği göz ardı edilerek tâbiîn ve sonraki nesiller tarafından kendilerine hitap edildiği varsayımı ile hareket edilerek anlamaya çalışılmasıdır. Bir başka husus ise Hz. Peygamber'in yaşadığı olaylar ve o sırada söylediği sözlerin sahâbe tarafından bir hatıra olarak aktarılmasından sonra tâbiîn ve sonrasında Hz. Peygamber'in doğrudan bir açıklaması olmamasına rağmen bu söz ve fiillerin sünnet olduğu algısı ile hareket edilmesidir. Meselâ Hz. Peygamber'in ateşte pişmiş şeyleri yedikten sonra abdest aldığına dair bazı hadisleri bulunmasına rağmen[42] onun pişmiş et yediği halde abdest almadığını gösteren hadislere[43] istinâden abdestin tazelenmesinin gerekli olmadığı iddia edilmiştir.

6. Hadislerin tasnifi ve kaynaklık değeri öteden beri, Sünneti anlama ve yorumlamanın kilit taşı mesabesindedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ifadesiyle hem bir beşer olduğu hem de vahiy alma özelliğine sahip bulunduğu dikkate alınıp[44] İslâm âlimlerince belirli ayırımlar yapılmıştır. Buna göre Resûlullah'ın sırf insan olarak davranışları dinî hüküm ifade etmese de ona olan sevginin bir tezâhürü şeklinde bu konuda onu izleyenin niyetinden dolayı uhrevî mükâfat elde edebileceği kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in peygamber sıfatıyla yaptığı davranışları ise dinî hüküm kaynağıdır. Ayrıca onun

42 et-Tayâlisî, *el-Musned*, III, 168; İsmâ'îl b. Ca'fer, *el-Eḥâdîs*, s. 260.
43 Ebû Yûsuf, *el-Âŝâr*, s. 9; eş-Şeybânî, *el-'Âŝâr*, I, 29.
44 el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

devlet başkanı, kumandan, yargıç, aile reisi, kanaat önderi vb. rolleri ve konumları da vardır. Hz. Peygamber'den bu sıfatların gereği olarak sadır olan tasarruflar bir yönüyle Resûlullah'ın insanî özelliklerini ifade etse de diğer yönden peygamberlik davetinin ve örnekliğinin uygulama alanını gösteren davranışlar olarak düşünülmüş, bunun için de ihtiyatlı bir tutum sergilenerek ilke olarak bağlayıcı kabul edilmiştir. Ancak bu konuda sergilenen bu ihtiyatlı tutumun ilerleyen asırlarda Sünneti anlamayı hayli dar bir alana sıkıştırdığını, yeni şartlara uygun alternatif çözüm üretmede ulemayı hayli çekingen yaptığını, hatta hayatın akışıyla yakından ilintili bu konularda ümmeti Sünnete bağlılık adına tarihe ve tek bir alternatife gitmeye sevkettiğini söylemek haksızlık olmaz. Yapılması gereken Peygamber Efendimizin bir söz veya tasarrufunun dinî-evrensel bir nitelik mi taşıdığı yoksa salt insanî bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tesbit edilmesine gereken önemi vermek, bu konuda hayli titiz bir çalışma yürütmektir. Bu ameliye dinî hüküm kaynağı olan Sünnetin kapsamının tanımlanması açısından önemlidir. Bu konuda sahâbeden itibaren adı konmasa da zihinlerde sünnetle ilgili belli bir tasavvurun ve ayırımın olduğunu, büyük müçtehitlerin hadisleri bağlamına ve niteliğine göre değerlendiren görüşlerinde tevarüs edilen bu birikimin etkili olduğunu görüyoruz. İbn Kuteybe'den itibaren Kadî Abdulcebbâr, İzz b. Abdisselâm, Karâfî, Necmeddîn et-Tûfî, İbn Haldun, Şah Veliyyullah, Tahir b. Âşur gibi birçok âlimin Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarını bu yönde çeşitli tasnif denemelerine giriştiklerini ve bunların bağlayıcılığını tartışmaya açtıklarını biliyoruz. Kadî Abdulcebbâr'ın Hz. Peygamber'in şahsî bilgi, görgü ve tecrübesine dayalı fiillerini bağlayıcı görmeyen yaklaşımı dikkat çekicidir. Karâfî'nin, sonraki birçok âlime de öncülük edecek tarzda Hz. Peygamber'in tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirliği açısından tebliğ, fetva, kazâ (yargı) ve imâmet (devlet başkanlığı) şeklinde bir tasnife tâbi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması, onun *maslahat* teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye mâtuf olmalıdır. Karâfî'nin bu adımı sonraki dönemde birçok âlim tarafından geliştirilmiş ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini anlamada önemli bir bakış açısı olmuştur.[45] Bunlar arasında İbn Haldun'un ve Şah Veliyyulah'ın sadece peygamberlik göreviyle ilgili

45 Apaydın, "Karafi Şehabeddin", *DİA*, XXIV, 399.

olanları bağlayıcı gören, diğerlerini içinde yaşadığı toplumun tecrübe ve bilgi birikimine ya da şahsî inisiyatifine bağlayan yaklaşımı önemlidir.[46] Tahir b. Âşur'un bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarını on iki kategoriye ayırıp bunlardan sadece şer'î hüküm veya fetvâ amaçlı olanlarla yargılama alanındakileri bağlayıcı gören yaklaşımı da burada kaydedilebilir.[47]

Teorideki bu çalışmalar sadece sınırlı ilim çevrelerinde itibar görmüş, geniş halk kitleleri nezdinde bu tür ayırımlara itibar etmeksizin geçmişten gelen ve hadis literatüründe yer alan neredeyse bütün rivayet malzemesini "Sünnet-i Seniyye" olarak nitelendirip bunların olduğu gibi korunmasını "Hz. Peygamber'e ittibâ" çerçevesinde gören anlayış egemen olmuştur. Bu ağır basan eğilimin ümmet içinde sahih bir Sünnet algısının yerleşmesine engel olduğu ortadadır. Nitekim bu durumdan rahatsız olmalı ki, muhafazakâr ulemâ grubunda yer alan Yusuf Karadâvî bile, bugün sünnet zannettiğimiz birçok fiilin esasen Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı çevresine ve dönemine ait bir Arap âdeti olduğunu ifade etmiştir.[48]

7. Hz. Peygamber'e ittiba ya da bir işte Hz. Peygamber'i örnek almak (*te'essî*) nasıl olacaktır? Bu onun yaptığı her fiili aynen yapmakla gerçekleşmiş olur mu? Bu husus öteden beri İslâm âlimlerinin kafa yorduğu bir meseledir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Gazzâlî gibi aynı zamanda kelâmcı ve usulcü de olan veya Ebû Şame gibi hadisçi de olan fakihlere göre Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin hangi yönden delil olduğunu ve Peygamber'in bu davranışta bulunma kastını bilmeden sırf o yaptı diye yapmak, onu örnek alma sayılmaz. Müçtehide düşen, o fiilin Kur'an'da geçen bağlayıcı bir hükmün gereği veya hüküm bildiren bir hitabın beyanı niteliğinde olup olmadığını araştırmaktır. Hz. Peygamber'in bir fiili Allah'a yakınlık kurma (kurbet) kasdıyla yapması halinde o fiil ümmet için vacip veya mendup olabilir, değilse mübah demektir. Peygamber'e saygı onu taklit etmek, şeklen ona benzemekle (teşebbüh) değil onu örnek alıp (ittisâʾ) ona tabi olmakla (ittibâ) olur.[49]

8. Sünnet fıkhî hüküm kaynakları sıralamasında teorik olarak Kur'an'dan sonra gelse de İslâm düşüncesinde Sünnetle Kur'an'ın bir bütünlük arzettiği

46 *Ḥuccetullahi'l-bâliga*, I, 128-129; bk. Görmez, s.353-354.
47 Bk. Kırbaşoğlu, 65-69.
48 Görmez, s. 350.
49 Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Görmez, s.334-346.

fikri hâkimdir. Hatta Kur'an'ın doğru anlaşılması çoğu zaman Sünnet sayesinde mümkün olduğundan, İslâm âlimleri "Sünnet Kitâb'ın anlamını belirler (*es-Sünnetü ḳāḍıyatün 'ale'l-Kitâb*)" cümlesini sıkça tekrar ederler. Şüphesiz bu ifade, Kur'an'dan daha öncelikli olduğunu değil, Kur'an'daki bir hükmün anlam çerçevesini belirlemede Sünnetin vazgeçilmez bir önem taşıdığını belirtmek için söylenir. Kur'an'da mevcut bir hükmün rivayet edilen bir hadisle zahiren çelişip uzlaştırılmasının mümkün olmaması hâlinde ise Kur'an'daki hükmün alınıp rivayetin o hâliyle Hz. Peygamber'e isnad edilemeyeceği ve terkedilmesi esastır. Genel yaklaşım bu olsa da bir hadisin Kur'an'la çelişip çelişmediği bakış açısına göre farklılık gösterebilecek bir izafilik taşıdığından, bu kuralın işletilmesi o kadar da kolay olmaz. Sünnette yer alan hükümler Kur'an'daki hükümlerle karşılaştırıldığında sünetteki hükümler Kur'an'daki bir hükmü genelde teyit eder veya Kur'an'ın kapalı ve özlü bir lafzını açıklar. Kur'an'ın genel bir ifadesini sınırlandırma veya mutlak bir hükmüne kayıt getirme de açıklama sayılır. Sünnet'in Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getirmesi de mümkündür. Mesela ninenin miras hakkına sahip olduğunu bildiren, sadaka-i fıtrı ve vitir namazını teşrî kılan hadisler böyledir. Sünnetin Kur'an'daki hükmü neshedip edemeyeceği ise İslâm âlimleri arasında derin bir tartışma konusudur.[50]

9. Sünnetin anlaşılmasında Hz. Peygamber'in içinde doğup büyüdüğü milâdî yedinci yüzyıl Hicaz Arap toplumunun kültürü, mârûf-münker telakkisi merkezî bir önemi haizdir. İslâm'ın geldiği dönem Hicaz-Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde yürüyen hayat tecrübesi, mârûf ve münkeri, örf ve âdetleri, sosyal yapıyla uyumlu kuralları ve telakkîleri vardı. İslâm'ın açıklama ve düzenlemeleri bu zemin üzerine geldi, bu zemin onarılarak bir dünya görüşü inşâ edildi. Bunu asıl belirleyen de Sünnet oldu. Fıkıh açısından ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun mârûf ve münker hafızasını da devreye sokarak uygulamayı ve ayrıntıyı belirledi; Kitap da onu ana hatlarıyla teyit etti. Sünnet sosyal alanda ve insanî ilişkilerde ise toplumun ortak vicdanı/toplumsal sağduyu (ma'rûf) ekseninde bir bildirimde bulunmuş; yeri gelmiş hayatın tabiî akışını devam ettirmiş, yeri gelmiş toplumun ortak vicdanının desteğinde köklü değişimler yapmıştır. Bu değişimler de yine

50 Bk. Bedir, "Sünnet", *DİA*, XXXVII, 150-153.

Şah Veliyyullah'ın ifadesiyle toplumun alışkın olduğu örf ve mârûf çerçevesinde, toplumsal sağduyu istikametinde olmuştur.[51] Kur'an'ın Hz. Peygamber'in ma'rûfu emredip münkeri yasakladığını, iyi ve temiz olanları helal, çirkin ve pis olanları ise haram kıldığını belirtmesini[52] bu toplumsal sağduyuya atıf olarak anlamak da mümkündür. Tabi ki bütün bunların ilâhî iradenin verdiği yetki, bıraktığı serbesti, onay ve rıza dâhilinde cereyan ettiği ortadadır. Ancak burada belki de asıl tartışılması gereken, mârûf emreden, münkeri yasaklayan Sünnetin getirdiği hükmün tek ve alternatifsiz mi, yoksa olabileceklerden bir örneklendirme mi olduğu konusudur. Bu tartışmanın bir ileri noktası da örfe dayalı, toplumsal ma'ruf ve münkere dayalı Sünnetin -bu örfün değişimi halinde- nasıl yorumlanması gerektiği meselesidir.

F. Örnekler

Fıkıhta gerek muamelât gerekse ibadât alanında Hz. Peygamber'in sünnetinin fakihler tarafından lafzî anlamıyla alınmayıp ondan gelen rivayetin arka planına inildiği, Hz. Peygamber'in bir hadisi hangi sıfatla ve konumda ve ne gibi bir amacı gözeterek söylediğine dair tartışma açılıp hadise geniş açılı yorumların yapıldığı birçok örnek mevcuttur. Burada, gerek muâmelât ve sosyal hayat, gerekse mukadderât-ı şer'iyye ve ibâdât alanında literatürde kolayca ulaşılabilen bazı örnekleri kısaca zikredip üzerinde değerlendirme yapmamız ve bundan hareketle Hz. Peygamber'in sünnetinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir ufuk turu yapmamız yararlı olacaktır.

a. Alışverişte Şart Muhayyerliği

Hz. Peygamber aldanma ihtimalini bertaraf etmek için alıcıya üç gün muhayyerlik hakkı tanıdı.[53] Müçtehitlerin bir kısmı alışverişte üç günü aşan muhayyerlik şartının ileri sürülmesi hâlinde akdin fasit olacağını söylerken Süfyân-ı Sevrî, İbn Şübrime gibi bazı fakihler şart muhayyerliğini akdin yapısına uygun görmeyip tamamen reddeder veya sadece alıcı için caiz görürler. Hanefîlerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî ile Hanbelîler ve

51 *Ḥuccetullahi'l-bâliğa*, I, 104-105.
52 el-A'râf 7/157.
53 Buhârî, "*Buyû*", 48.

Ca'ferîler ise akdin amacına göre yorum yapıp tarafların bu süreyi istedikleri gibi kararlaştırabileceği görüşündedir.[54] İmam Malik de benzeri bir yaklaşımla, muhayyerlik süresinin satılan malın durumuna göre değişeceğini, bunun mesela elbise gibi mallarda bir-iki gün yeterli olabilirken ev gibi mallarda bir aya kadar çıkabileceğini söylemiştir. Sürede hiç sınır getirmeyen fakihler de vardır.

Elbette burada konumuz, ulaşılan görüşlerin hangisinin isabetli olduğunu tartışmak değildir. Asıl tartışılması gereken konu bu hususta varid olan hadisin nasıl yorumlanacağı meselesidir. Bu hadisi ikinci grup fakihlerin münferit bir olaya ilişkin özel bir düzenleme olarak değerlendirip bunu genel kuraldan istisna ettiği görülmektedir. Çoğunluğu teşkil eden üçüncü grup fakihlerin ise –açıkça telaffuz etmeseler de– hadisi Hz. Peygamber'in dinî bir kural koyma değil, devlet başkanı sıfatıyla Medine'de ticarî hayatı düzenlemesi olarak gördüğü, bunun için de daha geniş açıdan yorumladığı anlaşılmaktadır.

b. Hayvanların Verdiği Zararın Tazmini

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber "*Hayvanların cinayet ve zararı hederdir (tazmini gerekmez)*" buyurmuştur.[55] Sahâbeden Berâ b. Âzib'in devesinin bir şahsın bahçesine zarar vermesi üzerine Resulullah "*Bağ-bahçe sahiplerinin gündüzleri mallarını korumaları, geceleri de hayvan sahiplerinin hayvanlarını korumaları gerektiğini*", bir başka rivayette de "*Gündüzleri bahçelerin korunmasının bahçe sahiplerine ait olduğunu, geceleyin hayvanların bahçelere verdiği zararı ise hayvan sahiplerinin tazmin edeceğini*" belirtmiştir.[56] Bir başka hadiste ise "*Kim müslümanların yolunda veya çarşısında hayvanı bekletir/bağlar de bu hayvan bir zarara yol açarsa, o kimse sorumlu olur*" buyurmuştur.[57]

Görüldüğü gibi, hayvanların yol açtığı zararların tazmini konusunda birbirinden hayli farklı hükümler içeren üç ayrı hadis vardır. Hem bu hadisler arasında görünen ihtilâf hem de bu konuda benimsedikleri genel hukuk ilkesi ve kendi bölgelerinde örf ve âdetin farklılığı sebebiyledir ki fakihler hayvanların verdiği zararın tazmini konusunda farklı çözüm önerileri ve görüşler benimse-

54 Apaydın, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 26-27.
55 Buhârî, "*Diyât*", 29; Müslim, "*Hudûd*",25.
56 Ebû Dâvûd, 3568-70; Şevkânî, V, 364.
57 Şevkânî, V, 364-365.

mişlerdir. Bunlar arasında meselâ İmam Mâlik, hayvan şayet ekili dikili alanların yakınında bir yere salıverilmişse veya hayvanın bağ-bahçeye zarar verme yönünde bir huyu varsa gündüz de olsa sahibinin sorumlu olacağını belirtir.[58]

Bu konuda fakihlerin yaklaşım ve yorum farklılığından, Hz. Peygamber'in Medine örfünü esas alarak gece ve gündüz ayırımı yapıp tazmin sorumluluğunu dengeli bir şekilde iki tarafa dağıttığı, belde örfünün değişmesiyle sorumluluğun da el değiştirebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı Şafiî fakihleri, bölge halkının aksi yönde bir örfünün olması hâlinde, mesela gece hayvanlarını salıp gündüz bağlı tutmaları hâlinde hükmün de ona göre değişebileceğini belirterek hadisin örfe dayandığına işaret ederler.[59] Fakihlerin mer'a ve mezrâları üçe ayırıp hayvanın verdiği zarardan sorumluluğu bu ayırıma göre değerlendirmesi de yine hadisin örfe dayanmış olması sebebiyledir. Buna göre, ekili-dikili alanla otlak ve mer'aların içiçe olduğu alanlarda gece-gündüz ayırımı yapan yukarıdaki Berâ b. Âzib hadisi geçerlidir. Sadece ekili alan, bağ ve bahçenin bulunduğu bölgelerde hayvan sahipleri gece ve gündüz tazmin sorumluluğundadır. Sadece otlak ve mer'alarda ise hayvan sahipleri hayvanlarını gece ve gündüz salıverirler, çoban da tutmaları gerekmez. Ziraat yapana ekinini korumak düşer.[60]

c. Diyet Miktarı

Kur'ân-ı Kerîm'de öldürmede kısasın farz kılındığını bildirdikten sonra, "*Ancak kim (din) kardeşi tarafından affedilirse o zaman ma'rûfa uymak, güzel ve tam olarak ödeme yapmak gerekir. Bu rabbinizin bir hafifletmesi ve rahmetidir*" (el-Bakara 2/178) ifadesiyle kısastan vazgeçilmesi hâlinde müslümanların genel kabulü (ma'rûf) çerçevesinde ve gerektiği şekilde diyetin ödenmesi hususuna işaret etmiştir. Kur'an'da hataen adam öldürme ile ilgili âyette ise diyetten açıkça (*lafzan*) söz edilir ve yanlışlıkla bir müminin öldürülmesi hâlinde belirli cezalar dâhilinde öldürülenin ailesine ödenmek üzere diyet verilmesi ve bir köle âzat edilmesinden bahsedilir[61]. Bununla birlikte Kur'an'da diyetin miktarı ve ödenme şekliyle ilgili bir ayrıntıya yer verilmez.

58 İbn Ferhun, II, 249.
59 Remlî, VIII, 42; İbn Hacer, XII, 229.
60 Bâcî, VI, 63; İbn Kudâme, IX, 188; Erdebîlî, II, 346.
61 en-Nisâʾ 4/92.

Hz. Peygamber'in hadislerinde diyet konusunda bir hayli ayrıntı ve uygulama örneği mevcut olup diyet miktarı hadislerde, Câhiliye döneminden gelen uygulamaya paralel şekilde 100 deve olarak geçer. Bazı hadislerde farklı mallardan tespit edildiği de vardır.[62] Diyet miktarıyla ilgili olarak Hz. Ömer'in deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle 1000 dinar altın, 12.000 dirhem gümüşün yanı sıra 200 sığır, 2000 koyun, 200 elbiseyi de zikrettiği, her bölge halkının kendi bölgesinde yaygın olandan, meselâ Mısır ve Suriyeliler'in altından, Iraklılar'ın gümüşten diyet vermesi gerektiğini belirttiği rivayet edilir.[63] Hz. Ömer'in açtığı bu yol daha sonraki dönem müçtehitleri tarafından devam ettirilmiştir.

Uzun bir tarihî geçmişe sahip olan diyet âdetinin, İslâm toplumlarında daha sonraki dönemlerde de yaygın bir şekilde devam ettiği ve kan davasını önleyici, şahsî intikam hislerini teskin edici bir rol oynadığı söylenebilir. Ancak tarihî seyir içinde uygulamada önemli farklılıklara da rastlanmakta olup bu da fıkıh mezhepleri arasındaki zengin doktriner tartışma ve görüş farklılıklarından beslenmiştir. Meselâ Osmanlı toplumunda, Hanefî mezhebinin müsamahası çerçevesinde kolaylık sağlamak amacıyla diyetin gümüşten verilegeldiği, Mısır'da da yetkili mercilerin diyeti altın ve gümüşten ayrı ayrı tesbit ederek borçlu tarafa seçme hakkı tanıdığı bilinmektedir. Modern dönemlerde İslâm ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalarda veya yerleşik kazâî tatbikatlarında bilhassa diyet ilkesi devam ettirilse de diyet miktarının tespitinin genelde mahkemelerin takdirine bırakıldığı veya bu konuda ülkenin iktisadî şartlarıyla yakından bağlantılı bir gelenek izlendiği görülür. Bu yöntem, ilk bakışta diyet miktarını belirleyen ve bu yönüyle "*mukadderât-ı şeriyye*"den sayılan rivayetlerin lafzına ve nazariyede hâkim klasik ölçü ve usule tam uygunluk göstermese bile diğer bir açıdan haklı ve geçerli bir ictihadî tercih olarak değerlendirilebilir. Çünkü altın, gümüş, deve ve diğer malların zikredilen miktarlarının ilk dönemlerde birbirine yakın piyasa değerine sahip olduğu, çağımızda ise bunlar arasında yirmi otuz kata varan açık bir oransızlığın bulunduğu görülmektedir. Bu durumda diyet ödemede taraflardan birine veya yargıya bu mallardan birini seçme hakkı tanıma, birtakım sakıncalara ve mağduriyetlere yol açacağından

62 Ebû Dâvûd, "*Diyât*", 18, 20; Şevkânî, VII, 81-85.
63 Malik, "*Ukûl*", 1-2; Ebû Dâvûd, "*Diyât*", 18; Şevkânî, VII, 68-70.

çağımızda İslâm ülkelerinin diyet konusunda mahallî örf ve ülke şartlarını da göz önünde bulundurarak iki tarafın haklarını gözeten ölçüde bir değer tesbitine gitmeleri, bu konudaki rivayetlerin ve doktriner görüşlerin amaç ve ruhuna uygunluk gösterir.

Son yüzyılda bedevî Arap kabileleri arasında yapılan incelemelerde diyet uygulamasının onlar arasında da devam ettiği, fakat gerek usul gerekse miktar bakımından İslâm hukukunun klasik çizgisinden bazı sapmalar kaydettiği görülmektedir. Söz konusu çevrelerde âkıle ve devlet bütçesi desteğinin bulunmaması ve kanunî düzenlemelere gidilmemiş olması sebebiyle ortaya çıkan boşluğu kabileler bölgesel ve geleneksel yöntemlerle de olsa doldurmak ve şahsî hakları güvence altına almak istemişlerdir. Bu kabileler arasında diyet miktarındaki düşüklüğün ise (meselâ 40-50 deve, 70 sığır, 200-500 Mısır cüneyhi, 800-2000 riyal vs.) bölge halkının gelir seviyesiyle bağlantılı olduğu açıktır.[64]

Bütün bu yorumlardan ve uygulamadaki farklılaşmalardan, hadislerdeki lafzî anlamın ve sayısal belirlemenin geniş ve gâî bir yoruma tabi tutularak hükmün amacının ve ruhunun korunduğu, hatta bu hükmün dinî olmaktan çok kazâî-örfî nitelikte olduğuna kanaat getirildiğinden böyle bir sonucun ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta modern dönem kanunlaştırmalarının kazaen/hataen ölümlerde kusurlu tarafa ödettiği "destekten yoksun kalma tazminatı"-nı da bu çerçevede tartışmaya açmakta fayda vardır.

d. Savaşta Ganimet

Peygamber Efendimiz Câhiliye döneminden gelen uygulamayı koruyarak savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silâh vb. eşyanın (*seleb*), o kişiyi öldüren kişiye ait olduğunu belirtmiş,[65] uygulaması da bu yönde olmuştur. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler'e göre bu ganimetin hak edilebilmesi devlet başkanının ya da ordu kumandanının vereceği izne bağlı değildir; Hz. Peygamber bunu bütün zamanlar için geçerli bir dinî-hukukî hüküm olarak tesis etmiştir. Buna karşılık Hanefî, Mâlikî ve Zeydî mezhepleri ise söz konusu uygulamaların Resûl-i Ekrem'in siyasî ve idarî mahiyette bir tasarrufu olduğu, dolayısıyla böyle bir ganimetin ancak kamu otoritesinin

64 Bk. Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, IX, 473-479.
65 Buhârî, "*Ḫumus*", 18; Müslim, "*Cihâd*", 41.

müsaadesiyle alınabileceği görüşündedir.[66] İkinci grubu teşkil eden fakihler bu görüşüyle, Hz. Peygamber'in *seleb* konusundaki tasarrufunun peygamberlik (risalet) görevi kapsamında, yani dinî nitelikte bir hüküm olmayıp devlet başkanı olmasının gereği olarak kullanılmış bir inisiyatif olduğunu, bunun için de konunun yoruma/takdire açık olduğunu ifade etmiş olmaktadır.[67]

e. Kamu Arazisinin Tahsisi

Sahipsiz ve işlenmemiş (mevât) bir arazînin mülkiyet veya kullanım hakkını kazanma amacıyla imar ve ıslah edilmesi işlemine fıkıhta "ihyâ" adı verilir. Hz. Peygamber Cahiliye döneminde de cârî olan bir geleneği devam ettirerek "*Kim ölü bir arazi ihyâ ederse o arazi onundur*" buyurmuştur.[68] Hadis bütün fıkıh mezheplerince delil olarak alınıp ihyâ'nın, ölü arazinin mülkiyetini kazandırıcı bir işlem olduğu ortaklaşa ifade edilmekle birlikte, ihyâ işleminin mahiyetine ve şekil şartlarına ilişkin hukukî tartışmalara ilâve olarak Resûl-i Ekrem'in hangi sıfatla böyle bir açıklama yaptığı ve bununla neyi kastettiği fakihler arasında tartışmalıdır. Bunu Resûl-i Ekrem tarafından devlet başkanı sıfatıyla yapılmış bir açıklama ve izin verme sayanlar ihyâ için devlet başkanının iznini gerekli görürken bunu peygamber sıfatıyla yapılmış bir bildirim (fetva) kabul edenler aksi görüşü savunmuştur.[69] Mesela İmam Şafiî son görüşü savunarak bu hadisi lafzî anlamıyla alır ve hadisin genel geçer bir kural koyduğunu, ihyâ için kimsenin iznine gerek olmadığını söyler.[70] Halbuki Ebû Hanîfe'ye, Hanefî ve Ca'ferî fakihlerinin çoğunluğuna göre ihyâ için kural olarak devlet başkanının izni gerekir, İmam Mâlik'e göre ise sadece meskûn mahallere yakın bölgelerde yapılacak ihyâda bu gereklidir. İkinci grubu teşkil eden bu fakihler, bu hadisi Hz. Peygamber'in siyasi misyonunun gereği sayarlar; mevât araziyi ganimet malına veya hazine malına kıyasladıkları için de devlet başkanından izin almayı ihyâda kargaşayı ve hak ihlâllerini önleyici, düzeni sağlayıcı bir tedbir olarak düşünürler.[71]

66 Karâfî, s.105-108; İbnü'l-Hümâm, V, 505-515.
67 Bk. Yaman, "Seleb", *DİA*, XXXVI, 398-399; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.120-121.
68 Mâlik b. Enes, II, 466, no: 2893; Ebû Dâvûd, "*Ḫarâc*", 37; Tirmizî, "*Aḥkâm*", 38.
69 Karâfî, s.97-99.
70 Bk. Özafşar, s.309.
71 Bk. Aktan, İhyâ, *DİA* XXII, 8-9.

Benzeri bir örnek de şudur: Hz. Peygamber bir gazve dönüşünde Bilâl b. el-Hâris el-Müzenî'ye bir arazi tahsis etmiş[72] (el-İḳṭâ'), fakat daha sonra Hz. Ömer tarafından tamamını işletemediği gerekçesiyle işletemediği kısmı ondan alınarak müslümanlar arasında pay edilmiştir.[73]

f. Yeme-İçme, Giyim-Kuşam Adabı

Hz. Peygamber'in döneminde yemeğin sağ elle yendiği ve o dönemde çatal ve kaşık âdetinin bulunmadığı, yemeğin ayrı ayrı kaplardan değil tek bir kaptan ve oturarak yendiği hemen bütün kaynakların ortak ifadesidir. Hz. Peygamber'in beğendiği ve sevdiği yiyecekler vardır, bilmediği ve hiç tatmadığı yiyecek ve meyveler vardır. Bazı tıbbî öğütleri de olmuştur. Peygamber Efendimizin bu konudaki tercihleri ve uygulaması toplumunun bu ortak kültür ve âdeti çerçevesinde cereyan etmiş olup bunda garipsenecek bir durum yoktur. Konu bu yönüyle risalet görevi dışında, yani dinî değil beşeri bir meseledir. Ancak Resûl-i Ekrem yeme içme ile ilgili olarak temizliğe riayet etme, yemeğe besmele ile başlama, önünden yeme, yemek esnasında bütün nimetlerin sahibi Yüce Mevlâ'yı hamd ve şükürle anma, israftan ve mideyi tıka basa doldurmaktan kaçınma gibi ahlâkî prensipleri ve muâşeret kurallarını sıkı sıkıya uygulayarak sahâbeye örneklik de etmiştir. Müslümanların kahir ekseriyeti yeme-içme konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri doğru anlamış, bunların tamamını uyulması gereken bir sünnet olarak görmemiş; örfî ve beşerî olanı ile ahlâkî ve daha şümullü olanı kolayca tefrik ederek sadece ikinci gruptakileri sünnet olarak görmüştür. Bugün müslümanlar arasında yeme-içme konusunda mahallî nitelikte kültürlerle sünnetten devralınan âdâb harmanlanmış vaziyettedir. Mesela elle ve ortak kaptan yemenin sünnet olduğu fikri –aynı âdeti devam ettiren bölgelerdeki münferit kanaatler hariç– neredeyse ileri sürülmez olmuştur.

Giyim-kuşam konusunda sünnet anlayışının yeme-içmeye göre kısmen farklı bir çizgide şekillendiği görülür. İslâm Dini insanların giyim ve kuşamına kural olarak müdahale etmemiş, bunu insanların tercihine ve toplumların kültürüne bırakmış, sadece zorunlu ve gerekli gördüğü bazı müdahaleleri yapmakla yetinmiştir. Mesela kadın ve erkeklerin mahrem yerlerini örtmeleri

72 Mâlik b. Enes, I, 254, no: 651.
73 Ebû Yûsuf, *el-Ḫarâc*, s. 74; Yaḥyâ b. Âdem el-Ḳureşî, s. 89.

emri böyledir. Bunun için de, dinin giyinme ile ilgili kısıtlamaları sınırlı sayıda kalmıştır. Peygamber Efendimizin de bu çerçevede hareket ettiği, hayatı boyunca daima şık, temiz, sade ve güzel giyindiği ve bunda da her zaman için itidali koruduğu bilinmektedir.

Hadislerde giyim-kuşamla ilgili olarak getirilen bir hüküm, ipeğin kullanımında erkekler için bazı yasakların getirilmiş olmasıdır. Kur'an'ın lüks ve israfı, gösteriş ve böbürlenmeyi yasaklayan genel hükümleri dışında doğrudan ipeğin giyilmesini ve kullanımını konu alan özel bir ifadesi yoktur. Hadislerde ise ipekle ilgili erkeklere mahsus bazı kayıt ve yasaklamalar getirilmiştir.

İpekli elbise giyme ve ipekli kumaş kullanma ile ilgili olarak hadislerde "*İpeği dünyada giyen âhirette giyemeyecektir*" ,[74] "*İpek ve altın ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır*"[75]buyrulmuştur. Sahâbeden Berâ b. Âzib şöyle demiştir: "*Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Hastaları ziyaret etmeyi, cenazenin arkasından gitmeyi, hapşırana iyi dilekte bulunmayı, yemini yerine getirmeyi, mazluma yardım etmeyi, davete icâbet etmeyi ve selâmı yaymayı emretti. Altın yüzük kullanmayı, gümüş kaptan içmeyi, eyerlerin üzerine konan ipek örtü (meyâsir) kullanmayı, ipek ile nakışlanmış kumaş (kassî) kullanmayı, ipek (harîr), kalın ipekli kumaş (istebrak) ve erişi ve argacı (çözgüsü ve atkısı) ipek olan kumaş (dîbâc) giyinmeyi yasakladı.*"[76] Hadis kaynaklarında bu yönde rivayetler hayli fazladır.[77]

İslâm bilginlerinin çoğunluğu, ipekli kumaş kullanımı ile ilgili bu hadislerden hareketle ipek giymenin erkeklere haram olduğu görüşündedir. Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre savaş durumunda koruyucu bir kumaş olarak ipek giyilebilir. Yine üç Hanefî imamına göre, ipeğin atkısı veya örgüsü ipek değilse savaş durumu dışında giyilmesinde bir beis yoktur. İmam Mâlik'ten gelen meşhur görüş, ipeğin erkeklere savaşta da câiz olmadığı yönündedir.

Şâfiî âlimlerinden Nevevî cumhurun görüşünü aktardıktan sonra hastalık gibi bir mazeretinin bulunması hâlinde erkeklerin ipekli kumaş giyebileceğini belirtir sahâbeden İbnü'z-Zübeyr'in ipeğin gerek erkeklere gerekse kadınla-

74 Buhârî, "*Libâs*", 25; Müslim, "*Libâs*", 2; Tirmizî, "*Edeb*", 1.
75 Buhârî, "*Libâs*", 30.
76 Buhârî, "*Libâs*", 45; Müslim, "*Libâs*", 1.
77 Bk. Buhârî, "*Libâs*", 12, 25, 26, 29, 30

ra mubah olduğu kanaatini taşıdığını aktarır. Öte yandan, çocuklara bayram günlerinde ipekli elbise giydirilmesinde bir beis olmadığını ifade eden Nevevî, bu yasağın sırf ipekli kumaşlar için geçerli olduğunu, ipeği daha fazla olmamak kaydıyla ipek karışımı kumaşların giyilebileceğini kaydeder. Savaşta veya mazeret hâlinde ya da karışımlı olması durumunda erkeklerin ipek giyebileceğine dair benzeri görüşler Hanbelî mezhebinde de vardır ve Ahmed b. Hanbel'e göre ipeğin yasaklanış sebebi, gösteriş yapma, böbürlenme ve fakirlerin kalplerinin kırılmasıdır. Ebû Hanîfe ile bazı Mâlikî fakihleri ise hadislerdeki yasağın ipekli kumaşın sadece giyilmesine mahsus bir hüküm olduğu, bu sebeple de ipeğin giyim dışı kullanımının câiz olduğu görüşündedir. Azınlıkta olsa da bazı âlimler ipekli kumaş giymenin hem kadınlara hem erkeklere haram veya ikisine de helâl olduğunu söylemektedirler. [78]

Ancak ipek konusunda hadislerde getirilen sınırlamaları, ipeğe ait özel bir hüküm olarak almak yerine dinin, giyim kuşamla, altın ve gümüşün kullanımıyla, yeme içme ve tüketimle alâkalı diğer ilke ve hükümleriyle birlikte ele almak ve bunları İslâm'ın genel amaç ve prensiplerinin bir parçası veya örneklendirmesi olarak değerlendirmek gerekir.

Konuya ilişkin hadislerin bütününden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ipekli giymeyi yasaklamakla hem müslümanları dünya nimetlerine gereğinden fazla dalıp âhireti unutmaktan korumak, hem de toplumda diğer insanların, özellikle üzerini örtecek bir parça elbiseyi bulmakta zorlanan fakir kimselerin rencide olmasını, toplumda lüks ve israfın yaygınlaşmasını önlemek istemiştir. Hz. Peygamber tarafından yerleştirilmeye çalışılan anlayışın, toplumun zengin ve fakir üyeleri arasında çatışmanın engellenmesine yönelik ve belirtilen yasağın bu açıdan önemli bir tedbir olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. İpeğin o dönemin en şatafatlı ve lüks giysilerinden olduğu düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılır. Bu itibarla yasağı ipeğe ait özelliklere bağlamak ve sadece onunla ilgili olarak gelmiş sert bir yasak şeklinde anlamak yerine, müslümanları sade giyinmeye özendiren, lüks ve israftan, gösterişten, başkalarını rahatsız edici boyuttaki tüketimden kaçınmaya yönlendiren bir tavsiye ve tedbir olarak yorumlamak daha isabetli gözükmektedir.[79]

78 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 74-77.
79 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 77-78.

Hz. Peygamber elbisede gösterişi yasaklarken pejmurdeliğe de karşı çıkmış ve sahip olunan imkânlar ölçüsünde temiz ve güzel giyimi de teşvik etmiştir. Bir gazve sırasında elbisesi lime lime yırtılmış bir adam için Hz. Peygamber "*Bunun başka elbisesi yok mudur?*" demiş, heybesinde iki yeni elbisesi olduğu söylenince de ona gidip yeni elbisesini giymesini emretmiştir. Adam yeni elbiseyi giyinmiş halde yanına geldiğinde de "*Böylesi daha güzel değil mi ?...*" demiştir.[80]

g. Sakal ve Sarık

Yeme-içme, giyim-kuşam âdabıyla ilgili hadisler gibi saç ve sarık, sakal ve bıyıkla ilgili hadisleri de İslâm'ın günlük ve sosyal hayatla ilgili olarak yaptığı düzenlemelerle bütünlük içinde okumak gerekir. Bu cümleden olarak Kur'an, müslümanlara ısrarla birlik ve bütünlük içinde olmalarını, müşrik ve gayri müslimleri dost edinmemelerini, onların kültürel etkileri altında eriyecek şekilde onlarla sıkı bir ilişkiye girmemelerini tavsiye ederken Hz. Peygamber de müslümanları, itikadî ve ahlâkî alanda olduğu gibi kılık ve kıyafet, şekil ve merasim yönünden de müşriklere ve gayri müslimlere benzememeye teşvik etmiştir. Bunlar, çevredeki kültür ve medeniyetlerle, din ve kavimlerle iç içe yaşayan o dönem müslümanlarına ayrı bir kimlik ve özellik kazandırıp, onların kendi içerisinde bütünleşmelerini sağlamaya yönelik önlemlerdir. Mesela Hz. Peygamber, Ehl-i Kitâb'ın yaşlılarının saçlarını boyamadığından bahisle müslümanların onlara muhalefet edip saçlarını boyamalarını tavsiye etmiş, yine müşrik ve Mecûsîler'e muhalefet için bıyıklarını kısaltıp sakallarını uzatmalarını emir ve tavsiye etmiştir. Meselâ Resûlullah'ın, "*Bıyığınızı kısaltınız, sakalınızı uzatınız*" , "*Bıyıklarınızı kırpınız, sakalları uzatınız. Mecûsîler'e muhalefet ediniz*", "*Müşriklere muhalefet ediniz, sakalları çoğaltınız, bıyıkları kesiniz*" gibi hadisleri[81] hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almakta olup temelde bu amaca yöneliktir. Ayrıca Peygamberimizin saçı sakalı dağınık olanları uyardığı ve bu durumlarını düzeltmelerini istediğini de bilmekteyiz.

Bu ve benzeri hadisleri, Hz. Peygamber'in ve ashabının şekil ve tatbikatını esas alan sonraki dönem İslâm bilginleri, sakal bırakmanın ve bıyığı kesme-

80 Mâlik b. Enes, II, 81, no:1199; el-Vâkıdî, I, 398.
81 Bk.Buhârî, "*Libâs*",63-65; Müslim, "*Ṭahâret*", 16, 52-55;Tirmizî, "*Edeb*"6.

nin dinî karakterde bağlayıcı bir emir ve İslâm'ın şiarı olup olmadığı, sakalı kesmenin de haram ve günah olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu erkeklerin sakal bırakmasını dinî gereklilik görürken Şâfiîler'den Hattâbî, Gazzâlî, Râfiî, İbn Hacer el-Heytemî, Nevevî, Mâlikîler'den Kadî İyâz gibi bilginler sakalı tıraş etmenin, yani sakal bırakmamanın sadece mekruh olduğunu söylemiştir.[82]

Sözün kısası, yukarıda zikredilen hadislerdeki emirleri bağlayıcı dinî bir emir olarak alan bazı alimler sakal bırakmayı dinî gereklilik olarak görmüşler, Hz. Peygamber ve sahâbenin fiilî uygulamasını da böyle yorumlamışlardır. Bu bilginler ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e uymayı emreden âyetlerin her konuda olduğu gibi sakal bırakma konusunda da ona ittibâyı kapsadığı, sakalın müslümanın şiarı olduğu, sakalı tıraş etmenin kadınlara benzemek ve Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozmak olduğu, bu yöndeki yasağın sakalı tıraş etmeye de şâmil olduğu kanaatindedirler. Sakal bırakmamayı sadece mekruh görmekle yetinen yaklaşım ise, Hattâbî de olduğu gibi, hadislerin vahiy ürünü olup olmadığı veya hadislerin bağlayıcılığının Hz. Peygamber'in risalet göreviyle insanî yönüne göre bir ayırım yapılarak ele alınması gerektiği ya da sakala insanın fıtrî özelliği, Araplar arasında öteden beri devam ettirilen bir âdet olmaktan öte ilave bir dinî anlam yüklenemeyeceği düşüncesiyle irtibatlı görünmektedir.[83]

M. Ebû Zehre, Mahmûd Şeltût ve diğer birçok muasır İslâm âlimi ise, sakal ve bıyık konusundaki sünneti, Hz. Peygamber'in diğer giyim kuşam şekli gibi tabii ve örfî sünnet olarak tanımlamakta, sırf Hz. Peygamber'e uymak için yapılması hâlinde müstahab/güzel bir davranış sayılabileceğini, ama esas itibariyle sakal bırakmanın bir âdet meselesi olduğunu, dinî bir karakter taşımadığını belirtmektedir. Onlara göre Resûl-i Ekrem'in saç, sakal ve bıyık konusundaki söz ve uygulamaları, dış görünüşün diğer unsurlarında olduğu gibi o günün örf ve âdeti çerçevesinde temiz ve düzenli olma yanında estetik görünümün önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Nitekim Hz. Peygamber'in saç ve sakalına yağ ve koku sürerek düzenli ve bakımlı olmaya özen göstermiş olması, sahâbeden de bıyığın kısaltılıp saç ve sakalın boyanmasını isteyerek

82 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 90-91.
83 Bk. Âlûsî, II, 277.

gayrimüslimlerden farklı davranılmasını öğütlemiş olması [84] da fakihlerce dinî gereklilik grubunda anlaşılmamıştır.[85]

Saç konusunda sünnet algısına gelince, Hz. Peygamber'in genelde saçlarını omuzlarına dökülecek şekilde bıraktığı, ortadan ikiye ayırdığı, bazan da saçını kısalttığı veya kazıttığı bilinmekle birlikte klasik dönem İslâm bilginleri sakal konusunda gösterdikleri yaklaşımı bu konuda sürdürmemişler, Resûl-i Ekrem'in saç şeklini örfî karakterde bir davranış ve kişisel bir tercih olarak görmüşlerdir. Bunun için de fıkıh literatüründe, bütün müslümanların Hz. Peygamber'e tâbi olarak saçlarını uzatması ve bunun dinî içerikli bir görev sayılması yönünde güçlü bir vurguya rastlanmaz.

Saç, sakal ve bıyık konusunda sahih hadis kitaplarında yer alan rivayetleri ve fakihlerin bu hadisler etrafında ürettiği yorumları sosyal zeminden, kültürel arka plandan ve gelenekten ayırarak anlamak neredeyse imkânsızdır. Hz. Peygamber'in bir sünnetinin terkinin niçin mekruh değil de haram olarak nitelendirildiği ancak öyle bir yaklaşımla iyi anlaşılabilir. Öncelikle ifade etmek gerekirse, dinde haram istisnaî ve ârızî bir hüküm olup ancak açık ve katî delille sabit olur. İslâm âlimlerinin "haram" kelimesini çoğu zaman "sakıncalı", "doğru değil", "mekruh" gibi anlamlarda da kullandıkları, müslüman toplumlarda yaygın eğitim ve yönlendirmenin sağlanmasında ve kamuoyu oluşturulmasında dinî kavramların sıklıkla, hatta ölçüsüzce kullanıldığı da bilinmektedir. Böyle olunca, bir kısım fakihin lafzî yorum kurallarına dayanarak sakalı tıraş etmeye veya bıyığı uzatmaya teknik ve metodolojik anlamda "haram" demelerini isabetli saymak mümkün değildir.

Öte yandan, İslâm'ın şekil ve suretten ziyade mâna ve muhtevaya önem verdiği, şekli de bu mânayı koruduğu sürece gözettiği âşikârdır. Ayrıca müslümanların her devirde kimlik ve izzet sahibi olması, gayri müslimlere karşı onurlu ve kendine güvenli olması, kendi kültür, örf ve geleneklerini yaşatmaları, müslüman toplumların birlik ve bütünlüğü, dış etkilere karşı direnci açısından fevkalâde önemlidir. Sakal ve bıyıktan, giyim ve kuşamdan, eğlence ve sanattan, şehirleşme ve ev düzenine kadar müslümanların ayrı bir üslûp ve geleneğinin olması, onlara bu sosyal şahsiyeti kazandırabilecek olum-

84 Ebû Dâvûd, "*Ṣalât*", 88; Nesaî, "*Ḥac*", 42.
85 Yalçın, "Sakal", *DİA*, XXXVI, 1.

lu unsurlardır. Bu itibarla, sakal ve bıyık meselesini risâletin gereği dinî bir sünnet ve alâmet olarak vâcip-haram çizgisine oturtmak yerine, yukarıda söz konusu edilen amacı gerçekleştirmeye olumlu katkısı olabilecek örfî ve kültürel bir unsur olarak görmek ve daha müsamahalı bir yaklaşımla dinî nitelik taşımayan kişisel bir tercih olarak değerlendirmek gerekir.

Sakal konusunun müslümanlar arasında bir ihtilâf ve itham konusu olması, İslâm kardeşliğini ve müminlerin birlik ve dayanışmasını zedeler. Hz. Peygamber'in sünneti olduğu düşüncesiyle sakal bırakan kişiye saygı göstermek ne kadar gerekli ise, bu konuda farklı düşünen veya davranan kimselere de saygılı olmak o kadar elzemdir. Aksi takdirde, şekil üzerindeki tartışmalar, müslümanların dinin özü ve içeriği, temel ilke ve gayeleri üzerinde yoğunlaşmasını önleyen, dikkatlerini dağıtan ve bir bakıma hedef saptırması yapan bir özellik taşımış olacaktır.[86]

Benzeri bir tartışma namazda erkeklerin sarık kullanımının dinî hükmü konusunda açılabilir. Peygamber Efendimizin ve sahâbenin namazda ve namaz dışında başına sarık sardığı bilinmektedir. Bir kısım İslâm bilgini bu fiilden hareketle erkeklerin namazda ve namaz dışında sarık sarmasını sünnet sayarken ikinci bir grup sarığı namazda sünnet sayar, fakat Resûl-i Ekrem'in günlük hayatında sarık kullanımını ise gelenek ve örf ile açıklar. Üçüncü grup İslâm âlimine göre sarık sarma, örf, âdet ve iklim şartları gereği ortaya çıkmış bir kıyafet şekli olup bunun İslâm öncesine giden bir geçmişi de vardır. Sarığın, yakıcı güneşten başı ve yüzü koruyan önemli bir işlevi vardır ve bu iklim insanları din ve inanışları ne olursa olsun öteden beri sarık kullanmaktadır. Dolayısıyla Hz.Peygamber'in sarık uygulaması o günkü şartlar içinde ortaya çıkan bir örf ve âdet olup namazda veya namaz dışında sarık sarmaya dinî bir nitelik atfetmek doğru olmaz.[87]

Sakal ve sarık konusunda rivayet edilen hadislere dinî nitelik atfeden âlimlerin giyim-kuşam konusunda mesela giydiği elbise, ayakkabı, nalın, kullandığı sürme ve zeytinyağı hakkında Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri kolayca örf ve âdet grubunda görüp sünnet dışı tutmaları, hatta bu konuda neredeyse hiçbir tartışma açmamaları da dikkat çeken bir tutumdur.

86 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", s.91-93.
87 Yalçın, "Sarık", *DİA*, XXXVI, 154; Bk. Görmez, s.350.

Sakal ve sarık da dâhil yeme-içme, giyim-kuşam gibi konularda vârit olan hadisleri Peygamber Efendimizin günlük hayatında, beşerî ve insanî nitelikteki davranışlarında gözettiği ilke ve amaçlar, o günkü toplumun örf ve kültürü içinde bu gruptaki davranışlarının ne anlam ifade ettiği gibi bir bakış açısı içinde, bir bütünün parçaları olarak ele almak gerekir. Bu konuda Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları neticede temizlik, estetik, kadın ve erkek arasında cinsiyet ayırımını koruma, müslümanların gayrimüslimlerden farklı kimlik ve aidiyetlerinin olması gibi amaçlar doğrultusunda müslümanların kılık-kıyafetlerinde örf ve kültür çerçevesinde bir düzenleme/tavsiye şeklinde anlamak gerekir. Sakal ve bıyık dâhil kılık-kıyafetin dinî kimlik olmaktan çıktığı ve insanların artık kişisel beğeni ve kendi kültürel ortamları içinde tercihte bulunduğu günümüzde sakal ve bıyığın da dinî bir mesele olmaktan çıkması gerekir. Ancak konu böyle bir bakış açısıyla değil de de fıkıh usulünün literal yorum ve beyan metodolojisiyle ele alınınca –velev ki beşerî nitelikte olsun– Hz. Peygamber'den gelen bütün rivayetleri "dinî bildirim" ve "Sünnet" olarak görme eğilimi ağır basmıştır. Burada belki de asıl tartışılması gereken, böyle bir yaklaşımın günümüz müslümanlığında Sünnete ittibâ fikrine nasıl bir yön verdiği ve bu fikre ne derece hizmet ettiği konusudur.

h. Tokalaşma

Diğer örnekler gibi burada da kadınlarla erkeklerin tokalaşmasının dinî hükmü, yani haram veya mekruh mu olduğu yoksa caiz ve mübah mı olduğu üzerinde değil, bu konuda görüş bildirenlerin hadis malzemesini ve rivayetleri nasıl değerlendikleri üzerinde durulacaktır. Diğer bir anlatımla, burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu tokalaşmanın dini hükmünün ne olduğundan çok bu konudaki Sünnetin yorumunda izlenen yöntemdir.

Kadın ve erkeğin el sıkışması gelenek ve görgü kuralları açısından ele alındığında söylenecek söz üç aşağı beş yukarı bellidir. Toplumların veya belirli kesimlerin kültür ve geleneğinde böyle bir tokalaşma âdeti bulunmuyor da kadınla erkeğin el sıkışması kadın açısından çeşitli sebeplerle olumlu karşılanmıyorsa bu durumu sosyal bir realite, bu tutumu en azından bir insan hakkı şeklinde kabul edip böyle bir çekimserliğe saygı duymak gerekir. Bu, konunun gelenek ve kültür boyutudur. Böyle olduğu için de kendisi elini uzatmadıkça

tokalaşmak için kadınlara el uzatılmaması ve emrivâki yapılmaması, kadınların tokalaşmaya zorlanmaması, kadının tokalaşmak için erkeğe elini uzatması hâlinde ise tokalaşılması hemen hemen bütün kültürlerde yaygın bir nezaket ve âdâb kuralıdır. Bunun değişimiyle birlikte buna bağlı davranışlar da biçim değiştirebilecektir. Ancak gelenek ve kültür farklılığı toplumların zenginliği olup onlar arasında ileri ve geri, gelişmiş ve ilkel diye ayırıma gidilmesi, bu tür nitelendirilmeler yapılması yanlış olduğu kadar izâfîlik de taşır. Bu itibarla topluma bu veya şu yönde kültür değişimi empoze etmek, bu yönde politikalar oluşturmak yerine bunu toplumların tabii gelişim ve değişim sürecine bırakmak en uygun olanıdır.[88]

Kadınla erkeğin tokalaşmasının dinî hükmüne gelince şüphesiz örf ve kültürle içiçelik taşıyan diğer konularda olduğu gibi burada da örf ve âdetin, gelenek ve törelerin oluşumu ile dinî telakki arasında karşılıklı bir iletişimin bulunması doğaldır. Diğer bir anlatımla bu gibi konularda dinin örf ve âdeti şekillendirmesi de, toplumların kültür ve geleneğinin giderek dinî bir atmosfere taşınmış olması da muhtemeldir. Bu mülahazayı bir yere not ederek kadınlarla erkeklerin tokalaşması/el sıkışmalarının dini hükmüne dair tartışmalara baktığımızda, Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmamış olması, tokalaşmayı dinen günah/haram sayanların önemli bir hareket noktası olmaktadır. Çünkü kadın ve erkeğin tokalaşmasını yasaklayan bir âyet olmadığı gibi Hz. Peygamber'in, kendi uygulamasını ifade eden rivayetler dışında[89] bu yönde yasaklayıcı bir sözü de yoktur. Ancak Hz. Peygamber kadınlardan biat alırken onlarla tokalaşmamıştır. Peki, bu uygulamayı nasıl anlamalıyız? Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olması tek başına onun dinen günah/haram olduğunun delili olur mu? Bu uygulamayı, Resûl-i Ekrem'in kadınlarla tokalaşmayı câiz görmediği şeklinde değil de kadınlardan biat alırken toplumun kültürüne uygun bir usulü uyguladığı şeklinde anlamak da mümkün olur mu? Bir davranışın yapılmamış olmasını nasıl anlayacağımızı irdeleyen bu sorular önemlidir. Çünkü o dönemde -halen bugün de birçok toplumda olduğu gibi- kadınlarla erkeklerin tokalaşması gibi bir âdetin bulunmadığında

88 Apaydın, "Sosyal Hayat", II, 477.
89 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 331; Tayâlisî, *el-Müsned*, III, 192.

bütün kaynaklar müttefiktir. Öyle olunca bu yöndeki rivayetlerden, yani Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olmasından sarih bir yasaklama hükmü çıkarmak doğru olur mu?

Fakihler Sünnetten böyle bir hükmü çıkarmanın ikna edici olmadığının farkında olmalı ki, dolaylı ve biraz da zorlama bir yol deneyerek bu yöndeki örf ve âdeti fıkhın normatif alanına katmaya çalışmışlardır. Şöyle ki, yaygın olarak kabul edilen bir fıkıh kuralına göre, harama götüren şey de haramdır. Tokalaşmanın günahlığı/haramlığı hükmü bu kuralın işletilmesiyle elde edilmiştir. "Madem ki İslâm dini zinayı yasaklamakla kalmayıp zinaya götürücü yolları da mümkün olduğu ölçüde kapatmaya çalışmıştır, öyleyse tokalaşma da bu ikinci grupta davranışlardan sayılmalıdır" şeklinde bir akıl yürütme izlenmiştir. Buna göre, kadın ve erkeğin tokalaşmayla gerçekleştirdikleri avuç içi/el temasını zinaya götürücü bir adım olarak görenler kadın ile erkeğin tokalaşmasının haram olduğu hükmüne varmışlardır. Tokalaşmanın zinaya götürme ihtimali zayıfladığında hüküm de haramlıktan mekruhluğa indirilmiş, daha doğrusu bunu zayıf bir ihtimal olarak görenler ihtimalin derecesine göre tokalaşmanın tenzîhen veya tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Bu çizgi devam ettirilecek olursa, tokalaşmanın zinaya götürmesi ihtimali kalktığında, onun mübah olduğunu söylemek de mümkün olacaktır.

Burada söz konusu akıl yürütme ile varılan sonucu değerlendirirken şu husus gözden kaçmamalıdır: İslâm'ın zinaya götüren yolları kapatmak istediği doğrudur. Ancak tokalaşmanın zinaya götüren bir davranış olduğunu genel bir kural olarak söylemek o kadar kolay değildir. Böyle genel ve kategorik bir yargının hem erkek hem de kadın için taşıdığı imaların ağırlığı ve dindarlık adına savunulması, anılan akıl yürütmeyi kabullenmekten daha zordur. Konuyu biraz da toplumun çeşitli kesimlerine, insan ilişkilerinin ve davranışlarının biçimlerine ve ortamına göre değişkenlik gösterebilecek bir husus olarak görmek gerekir. Bu itibarla fertlerin, dinin mahremler arası ilişkilerde korumak istediği ilkeleri ve sakındırmak istediği hususları bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması, bu konuda bireysel inisiyatif ve sorumluluğa alan bırakılması mümkün görünmektedir. [90]

90 Apaydın, "Sosyal Hayat", II, 477-478.

i. Altın-Gümüş Eşyanın Kullanımı

Peygamber Efendimiz giyim kuşamda ve günlük hayatta daima temiz ve düzenli olmayı, güzel görünmeyi tavsiye etmekle yetinip insanları kural olarak bu konuda kendi zevk ve tercihleriyle baş başa bırakmış, sadece sınırlı sayıda kısıtlama getirmiştir. Bunlardan biri de her devrin yaygın ziynet eşyası olan altın ve gümüşün kullanımıyla ilgilidir.

Altın ve gümüş kullanımıyla ilgili yaygın olarak bilinen hadislerde Hz. Peygamber "*Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir.*"[91],"*Altın ve gümüş kaplardan bir şey içmeyiniz ve bu ikisinden yapılan tabaklarda bir şey yemeyiniz. Çünkü bu tabaklar (sıhâf) dünyada müşrikler için, âhirette ise sizin içindir.*"[92] buyurmuştur. Kaynaklarda "*Hz. Peygamber, altın ve gümüş kaplardan yiyip içmemizi, ipek ve dîbâc giymemizi ve ipek üzerine oturmamızı yasakladı*"[93], "*Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı*"[94] şeklinde vârit olan rivayetler hayli fazladır. Hz. Peygamber'in gümüş yüzük kullandığı rivayeti de gümüş yüzüğü insanların da kullanması üzerine çıkarıp attığı rivayeti de vardır.[95]

İslâm bilginlerinin çoğunluğu altın ve gümüş kaplardan yeme ve içmenin, ayrıca altın ve gümüşün yeme ve içme dışında kullanımının haram olduğu görüşündedir. Hem yeme ve içmede hem de diğer kullanımında farklı görüşler de vardır. Öte yandan gerek zaruret gerekse ihtiyaç gerekçesiyle bazı durumlarda altın ve gümüşün kullanılması da câiz görülmüştür. Mesela altın ve gümüşün tedavi amacıyla kullanılması fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür. Ebû Hanîfe, gümüş kaplamalı kaptan içmeyi ve abdest almayı, gümüş kaplamalı eyer kullanmayı ve gümüş sırmalı sedire oturmayı câiz görmüştür. Mâlikîler, kılıç ve Mushaf'ta altın ve gümüş kullanılmasını câiz görmüşler, kılıç ve Mushaf dışında ise altın veya gümüşle süslenmiş eşyanın kullanılmasını haram saymışlardır. Yine Ebû Hanîfe, maddesinde altın veya gümüş karışımı bulunan kapların kullanımını da câiz görmektedir.

Altın ve gümüşün yaygın kullanım maddeleri hâline getirilmesine fakihlerin karşı çıkmalarının temelinde israf ve lüks kullanıma engel olma düşünce-

91 Ebû Dâvûd, "*Ḫâtem*", 3; Tirmizî, "*Libâs*", 1.
92 Müslim, "*Libâs*", 1-5.
93 Buhârî, "*Libâs*", 27.
94 Buhârî, "*Libâs*", 45.
95 Buhârî, "*Libâs*", 46-47.

sinin yattığı anlaşılmaktadır. Bu gerekçelendirme (*ta'lîl*) doğru kabul edildiği takdirde, günümüzde, özellikle gümüşün bu açıdan fazla bir değeri kalmadığı noktasından hareketle, gümüş kapların kullanılmasının artık câiz olduğu fakat çok daha değerli maddelerden yapılmış kapların kullanılmasının, israf ve lüks gerekçesiyle, doğru olmadığı şeklinde bir sonuca gitmek mümkün olabilir.

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber zenginin zenginliğini fakiri rahatsız edecek şekilde ve onu içinde bulunduğu tatmin ortamından uzaklaşmaya sevkedecek derecede kullanarak lüks ve israfa dalmasını hoş görmemiştir. Elbette daha çok kazanan daha iyi şartlarda yaşayacaktır. Ancak toplum kesimleri arasında hiç değilse ortalama hayat standardı açısından makul bir denge ve uyumun sağlanması da ortak barış ve huzurun tesisi için son derece gereklidir. Hadislerdeki yasaklama ve İslâm âlimlerinin bu konuda gösterdiği tavır da bu gayeye yönelik bir hassasiyet ve tedbir olarak görülmelidir.[96]

Bu konuda özel bir tartışma konusu da erkeklerin altın yüzük kullanımıdır. Yukarıda anılan ilgili hadislerden hareketle bilginlerin çoğunluğu altın yüzük kullanmanın erkeklere haram olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte sayıları az da olsa, erkeklerin altın yüzük kullanmasının mubah olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Bunlar hadislerde geçen yasağı belli illet ve gayeye bağlayarak anlamakta, ayrıca bazı sahâbîlerin altın yüzük kullandığına ve buna Hz. Peygamber'in de izin verdiği görüşünde olduklarına ilişkin rivayetleri de[97] kullanmaktadırlar. Bu hususta merhum Kâmil Miras'ın izahlarını kısaltarak buraya almakta yarar vardır: "*Yüzüğün yapılış ve kullanış tarzında örfün büyük etkisi vardır. Eski zamanlarda kullanılan kaba yüzükler gitgide zarifleşmiş ve bugün artık, nişan halkaları istisna edilirse, erkekler yüzük takmayı neredeyse terketmişler ve hatta yüzük takmak ayıp sayılır olmuştur. Bu itibarla şu sebep ve delillere dayanarak altın nişan halkası kullanmak mubah sayılabilir; a) Bir kere, altın yüzük kullanma çoğunluk tarafından haram görülse bile bunun mubah olduğunu söyleyenler de vardır. b) İmam Muhammed övünme ve böbürlenme kastı olmaksızın altın ve gümüş kapları süs eşyası olarak kullanmanın câiz olduğunu ve bunun nimeti gösterme anlamına geleceğini söylemiştir. Nişan yüzüğü de övünmek*

96 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 88.
97 Bk. Nesâî, "Zînet", 46.

için değil, teberrüken ve hatıra olarak takıldığına göre aynı şekilde mubah olması gerekir. c) Âlimler, erkeklerin esas itibarıyla gümüş yüzük kullanmalarının bile, bir zaruret ve bir lüzum üzerine mubah olduğunu, bunun dışında kullanılmasının anlamsız olduğunu söylemişlerdir. Nişan yüzüğü kullanımında da örften kaynaklanan bir zaruret bulunduğu açıktır. d) Altının kullanılmasının haramlık sebebi, israf ve övünme vesilesi yapılmasıdır. Halbuki günümüzde bir halkanın ekonomik değeri israf sayılacak bir durumda değildir" [98]

İslâm'ın lüks, israf ve gösterişin önlenmesi, toplumda sosyal adaletin ve barışın kurulması ve harcamalarda bu gayeye öncelik verilmesi yönündeki genel ilkesi, altın ve gümüş ev eşyasının kullanımıyla ilgili özel yasağı göz önünde bulundurulursa, özelde altın süslemeler, genelde yüksek maliyetler içeren ihtişamlı ve lüks harcamalar konusunda dinin tavsiyesini ve bu paralelde oluşan İslâm bilginlerinin tavrını kestirmek zor olmaz. Öte yandan teori böyle olsa bile, İslâm ülkelerinin dünyada toplam ekonomik gelir ve gelişme yönüyle bir hayli gerilerde olduğu, buna karşılık servet dağılımı, tüketim ve yaşam standardı yönüyle fertler arasında uçurumların bulunduğu da acı bir gerçektir. Böyle olunca müslümanların, İslâm'ın altın ve gümüşün kullanımına getirdiği sınırlamalarda simgeleşen tavır ve gayesini iyi anladığı ve bunu hayata geçirdiği söylenemez. Bu konuda fertlerin dindarlığına ve her türlü aşırılıktan ve gösterişten uzak kalma kararlılığı göstermesine ihtiyaç bulunduğu gibi bu yönde bir toplumsal sağduyunun oluşmasına da ihtiyaç vardır.[99]

j. Ribe'l-faḍl

Fıkhın en karmaşık konularından birisi de Kur'an'daki ribâ yasağının şümulü, illeti, özellikle de belli malların peşin mübadelesinde fazlalığın faiz oluşu (*ribe'l-faḍl*) konusudur. Buna "alışveriş faizi" de denmekte olup bu, Araplar'ın daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından getirilen bir yasaklamadır.

Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize "fazlalık faizi" (*ribe'l-faḍl*), vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de "veresiye faizi" (*ribe'n-nesîe*) denilmiştir. Fazlalık faiziyle ilgili hadiste "*Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğ-*

98 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 89 (*Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, IV, 288-289).*
99 Bardakoğlu, , "Haramlar ve Helaller", II, 90.

daya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın" buyrulur.[100] "Altı eşya hadisi" şeklinde meşhur olan bu hadis, önemli olmayan bazı lafız farklılıklarıyla hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer alır. Malların peşin de olsa değişiminde fazlalığı yasaklayan bu hadisten klasik dönem fıkıhçıların çıkardığı hüküm, aynı cins para veya malların birbiriyle peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalığın faiz olacağıdır. Zaten buna "fazlalık faizi" denmesi de bu yüzdendir. Buna göre, nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı bile verilse faiz kapsamına girmektedir. Meselâ işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilemez. Buna göre meselâ 24 ayar 10 gram altın 18 ayar 12 gram altınla veya 10 gramlık bir bilezik 12 gramlık külçe altınla değiştirilse bu gram farkları fazlalık faizi sayılır. Fazlalık faizi altın ve gümüşün dışında kalan malların peşin değişiminde de cereyan edebilir. Mesela 10 ölçek buğdayın farklı kalitede 9 veya 11 ölçek buğdayla peşin olarak değişimi de fazlalık faizidir.

Fakihlerin bu yasağı nasıl gerekçelendirdiklerine ve anladıklarına gelince, altın ve gümüşün peşin değişiminde miktar olarak fazlalığın faiz oluşu değiştirilen mallar arasındaki cins birliği ve tartılabilirlik (*veznî*) özelliği ya da para olması (*semeniyyet*) gibi bir uygun/ortak vasıfla (*illet*) açıklanmıştır. Buğday, arpa, hurma ve tuzun peşin değişiminde ölçek olarak fazlalığın faiz sayılmasının illeti ise çok daha derin tartışmalara konudur. Hanefîlere göre, bu dört malda da faizin illeti cins birliğiyle beraber bunların hacmen ölçülebilir (*keylî*) olmalarıdır.

Hadislerdeki yasağın böyle bir illete bağlanması hâliyle hükmün kapsamının genişletilmesi anlamına gelecektir. Nitekim Hanefilere göre bu mallara kıyasen mısır, pirinç, mercimek gibi hububatın yanı sıra gıda maddesi olmasa bile kireç, kına gibi hacim hesabıyla ölçülen malların değişiminde de fazlalık varsa yine faiz olur. Fazlalık faizinde illet bu olunca altın ve gümüş dışında tartılabilir mallarda da aynı şekilde faiz cereyan eder. Buna göre demir, bakır, kurşun gibi madenlerde, değerli taşlarda; et, balık, yağ, sebze, şeker ve bazı

100 Buhârî, "*Buyû*", 74-78; Müslim, "*Müsâkât*", 81; Ebû Dâvûd, "*Buyû*", 12; Tirmizî, "*Buyû*", 23.

meyvelerde de belirtilen şartlar çerçevesinde faiz cereyan eder. Diğer bir anlatımla, ölçü veya tartıya tâbi malların kendi aralarındaki peşin değişiminde bedellerden birindeki fazlalık faiz sayılır, cinsleri ister aynı ister farklı olsun. Bu değişimde bedellerden birinin vadeli olması hâlinde ise veresiye faizi cereyan eder. Ölçü ve tartıya tâbi olmayan, meselâ metre gibi uzunluk ölçüsü veya sayı hesabıyla miktarı belirlenen mallara gelince, bunlarda fazlalık faizi değil sadece veresiye faizi cereyan eder. Yani bu mallar birbirleriyle eşitliğe bakılmadan peşin mübadele edilebilir, ancak veresiye mübadele edilemez. Kısacası Hanefî fakihlerine göre fazlalık faizinde illet cins birliği ve malların keylî ve veznî olmasıdır. Dört maldaki faiz illeti konusunda Hanbelîler, İmâmiyye ve Zeydiyye de Hanefilerle aynı görüştedir.

İkinci grup fakihler ise farklı bir illet belirleyerek hadisteki yasağın kapsamını bir başka yönde genişletmişlerdir. Mâlikîlere göre buğday, arpa, hurma ve tuz değişiminde faizin illeti, bunların "depolanıp saklanabilen gıda maddeleri" olmasıdır. Bu maddeler gibi depolanıp saklanabilen diğer gıda maddelerine de "faizin cereyan ettiği mallar" denir. Bu gruptaki bir malın diğeriyle mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faiz sayılır, cinsler ister aynı ister farklı olsun. İki yiyecek maddesinin veresiye mübadelesinde ise her durumda veresiye faizi cereyan eder. İmam Şafiî'nin faiz illeti konusundaki ilk görüşü, bunların gıda maddesi olmasının yanı sıra bu malların ölçülebilir veya tartılabilir nitelikte bulunmasıdır. Buna göre ölçülen ve tartılan gıda maddelerinde faiz cereyan eder. Fakat ölçü ve tartı ile belirlenmeyen gıda maddelerinde, meselâ sayı hesabıyla satılan yumurtada faiz cereyan etmez. Tâbiîn Saîd b. Müseyyeb de bu görüştedir. Şafiî'nin mezhepte hâkim kabul edilen daha sonraki görüşüne göre ise faiz illeti, mübadeleye konu olan malın sadece "gıda maddesi" olmasıdır. Dolayısıyla altın ve gümüş dışında, ister tartılsın veya ölçülsün isterse tartılıp ölçülmesin, gıda maddesi olmayan hiçbir malda faiz cereyan etmez. Buna benzer bir görüş Ahmed b. Hanbel'den de rivayet edilmiştir. Şafiîlerin bu görüşüne göre gıda maddesi olan bir malın peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faiz olduğu gibi bedeller eşit olsa bile birinin veresiye olması hâlinde veresiye faizi tahakkuk eder.

Fazlalık faizinin illetiyle ilgili görüş ve tartışmalar bu sayılanlarla sınırlı olmayıp farklı müçtehitlere ait birçok münferit görüş daha vardır. Bunlar arasında cinsteki menfaat farklılığını illet sayıp mesela buğdayla arpayı, baklayla

nohutu veya darı ile mısırı bir taraf fazla olacak şekilde değiştirmeyi faiz sayan görüş vardır. Yine, cinsi cinsine satılan her şeyde, hatta toprak karşılığında toprak, kumaş karşılığında kumaş ve koyun karşılığında koyun değişiminde bile bunlardan birindeki fazlalığı faiz sayan görüş burada anılabilir. Mesela tabiûndan Hasan-ı Basrî faiz mallarında illeti aynı cins mallardaki değer farkı olarak görmüştür. Ona göre kıymetçe birbirine eşit olmayan aynı cinsten malların mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir. Rebîa b. Ebû Abdurrahman'a göre illet malın zekâta tâbi mallardan olmasıdır. Buna göre hayvanlarla ekinlerin zekâta tâbi olanlarında fazlalık haram, olmayanlarında ise haram değildir. Ebû Bekir el-Esamm'a göre faiz mallarında illet bu malların taşıdıkları menfaattir; faydası olan her malda faiz cereyan eder.[101]

Hububat dâhil ticarî nitelikteki malların değişiminde faizin hangi durumlarda gerçekleşeceği ve bu yasağın hangi gerekçeye dayandığı konusunda görüşlerin farklılığı, her bir görüşün ticari faaliyetlerde bir alanı faizli işlem hâline getirmesi neticede alışveriş faizi meselesini karmaşık, hatta içinden çıkılamaz bir hâle getirmiştir. Bir görüşe göre faiz sayılan muamelenin başka bir görüşe göre faiz sayılmaması, bu konuda farklı illetlerin benimsenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir görüşe göre, meselâ illet olarak "cins birliği, tartıya veya hacim ölçüsüne tabi mal olma" esas alındığında sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi mallar faiz kapsamından çıkmakta, diğer taraftan "saklanabilen gıda maddesi" veya sadece "gıda maddesi" olma ölçü alınınca da çok daha önemli birçok maddenin fazlalıkla değişimi faiz kapsamından çıkmaktadır. Mesela tuzun değişiminde faiz ararken kömür, petrol, demir, çimento, kereste gibi malların değişimi faiz kapsamı dışına çıkmaktadır.

Diğer taraftan fazlalık faizi konusuyla ilişkili bir başka hadis daha vardır. "Üsâme hadisi" diye meşhur olan bu hadiste Peygamber Efendimiz "*Faiz ancak veresiyede cereyan eder*"[102], hatta bir başka rivayette daha açık şekilde "*Peşin muamelede faiz cereyan etmez*" [103] buyurduğu aktarılır ve bu rivayetler yukarıdaki hadisle ciddi ölçüde çelişmektedir. Nitekim sahâbeden İbn Abbas bu hadise dayanarak peşin muamelelerde faizin cereyan etmediğini söylemiştir.[104]

101 Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 112-116.
102 Buhârî, "*Buyû*'", 79; Müslim, "*Müsâḳāt*", 86, 101-104; Ahmed b. Hanbel, IX, 482, no: 22176.
103 Müslim, "*Müsâḳāt*", 101-104.
104 Müslim, "*Müsâḳāt*", 103.

Ancak kaynaklarda İbn Abbas'ın alışveriş faiziyle ilgili diğer hadisleri duyunca bu görüşünden vazgeçtiği bilgisi de vardır. [105] Bu konuda bir başka rivayet ise, Hz. Peygamber'in elinde kuru hurması bulunan ve paraları olmadığı için yaş hurma alamayan bazı sahabilere bu kuru hurmalarını yaş hurma ile değiştirme (beyu'l-arâyâ) izni verdiği yönündedir.[106]

Fazlalık faizi hakkında yukarıda özetle vermeye çalıştığımız fıkhî görüşlerin ticari hayata aynen yansıtılmasının o kadar da kolay olmadığı, biraz da bu yüzden yerleşik kurala karşı hile (*hîle-i şeriyye*) anlayışının faiz alanında yoğunlaştığı ve akıl almaz birçok hile çeşidinin üretildiği burada dikkatle hatırlanmalıdır. Ama konumuza dönersek, burada bir diğer temel sorun da Hz. Hz. Peygamber'in bir tasarrufunun nasıl değerlendirileceği, nasıl yorumlanacağı meselesidir. Belli malların karşılıklı mübadelesinde fazlalık alınmasının Hz. Peygamber tarafından niçin yasaklandığına dair fakihler arasında cereyan eden tartışmalar, muamelâta dair bir konunun ele alış biçiminden çok taabbüdî bir hükmün sebep-hikmet ekseninde ele alınıp bu çerçevede yasağın açıklanmasına matuf çabalar görünümündedir. Fakihlerin, yukarıda ayrı ayrı aktardığımız örneklerdeki, mesela hayvanların verdiği zararın sorumluluğu, savaşta ganimetin dağılımı ya da işlenmemiş bir arazinin özel kişilere tarım ve imar amaçlı tahsisi konusunda vârit hadisleri ele alışta gösterdikleri inisiyatif ve yorum dirayetini fazlalık faizi konusunda göstermekten geri durduğunu ve bu konuyu ticarî hayatın bir parçası olarak değil de sem'iyyât alanındaki bir dinî bildirim şeklinde ele aldığını görmekteyiz. Hanefilerden Ebû Yusuf'un çoğunluğun görüşünün aksine fazlalık faizinin cereyan ettiği malların hangi ölçü birimine tabi olduğu hususunun Medine'nin o günkü örfüne dayandığını, örfün değişmesiyle bu malların ölçü birimlerinin de değişeceğini söylemesi; buna ilaveten birçok fakih veya muhaddisin hadislerin yorumunda sosyo-kültürel ve ekonomik çevrenin önemine işaret etmesi[107] iyi bir başlangıç olsa da geliştirilememiştir.

Esasen fazlalık faiziyle ilgili hadise, faiz yasağının dinen kapsamını bildiren bir açıklama şeklinde değil de Hz. Peygamber'in Hicret sonrasında Medine'de yahudilerin yönetimindeki pazarlara alternatif, müslümanların kontrolünde güçlü bir pazar oluşturma, Medine'yi çevrede yaşayanlar için ekonomik

105 Bk. Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 112-126.
106 Buhârî, "*Buyû*'", 82-84, "*Müsâkāt*", 17; Ebû Dâvûd, "*Buyû*'", 19.
107 Bk. Özafşar, s.356-371.

bir cazibe merkezi yapma, bunun için de paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma teşebbüsünün bir parçası olarak bakmak da mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye hicret sonrası "*Medine Sözleşmesi*" ile siyasi birliği ve gücü pekiştirmesiyle eş zamanlı olarak müslümanların iktisâdi gelişimini ve bağımsızlığını sağlayacak bir pazar ekonomisi tesisine de yöneldi. Zaten Mekke'de Ukaz pazarını ve diğerlerinin işleyişini ve bölgedeki önemini yakından bilmekteydi. Medine'de yahudi ve müşriklerin baskın olduğu Nabatî pazarını ve diğer pazarları gördükten sonra bunların müslümanların pazarı olamayacağını söyleyip yahudi yerleşim biriminin hayli uzağında Benû Sâide bölgesinde Medine Pazarını kurdu ve burada kimsenin sabit yerler edinmemesini, vergi alınmamasını emretti.[108] Peygamber Efendimizin malların mübadelesine getirdiği bu sınırlamayı da Medine pazarını kurma teşebbüsünü tamamlayan bir başka stratejik hamle olarak okumak mümkündür. Diğer bir anlatımla ilgili sünneti, hemen faiz kapsamında bir yasak gibi görerek dinî bir bildirim şeklinde anlamak yerine Medine'de aynî mübadele ve trampa piyasasını asgarîye indirerek para ekonomisini canlandırma ve bunun için de paraya bir imtiyaz tanıma hedefiyle açıklamak yanlış olmaz.[109] Nitekim Hayber halkının hurmayı kalitesine göre bir ölçeğini iki ölçeğe, iki ölçeğini üç ölçeğe değiştirdiklerini işiten Resûl-i Ekrem ilgili sahabîye "*Öyle yapma; âdi hurmayı para ile sat, sonra bu para ile kaliteli hurma al*" buyurmuştur.[110] Diğer benzeri olaylarda da sahabilere ellerinde bulunan hurmayı farklı kalitede bir başka hurmayla fazlalıkla değiştirme yerine onu pazarda satıp parasıyla diledikleri kalitede başka hurma almalarını tavsiye etmiştir.[111] Bu düzenleme ile paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma yanında trampaya yönelen kimsenin eldeki bu malının gerçek piyasa değerini bilmesi sağlanmış, böylece aldanması da önlenmiş olmaktadır.

k. Zekât ve Fitre

Zekât İslâm'ın beş şartından ve dört temel ibadetinden biridir. Namaz ve oruçtan farklı olarak zekât ibadetinin sosyal ve malî yönü hayli öndedir. Bu-

108 Bk. Kallek, s. 30-36. Ayrıca bk. Kister, M.J., s. 25-29; Lecker, s.157-172.
109 Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 120.
110 Müslim, "*Müsâḳāt*", 94, 95; Nesaî, "*Buyû*‘, 41.
111 Müslim, "*Müsâḳā*t", 96-99.

nun için de zekât fıkıhta sadece, Allah istediği için ve Allah'a ibadet niyetiyle yapılan, nasıl yapılacağı da yine dinî bildirimle bilinebilen (*ta'abbüdî-sem'î*) davranışlar grubunda değil, aynı zamanda insanlar arası ilişkiler ve toplum hayatının normal akışı içinde yapılagelen davranışlardan (*muâmelât-akliyyât*) olması yönüyle de ele alınmalıdır. Öyle de olmuş, zekât konusu fıkıh literatüründe namazdan veya namaz ve oruçtan sonra temel bir ibadet olarak ele alındığı gibi bununla yetinilmemiş, harâc, emvâl, ahkâm-ı sultaniyye ve siyaset literatüründe de kamu maliyesinin bir parçası olarak işlenmiştir.

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren zekât kamu hukukunun bir parçasıdır. Devlet teşkilatının, ekonomik ve ticari hayatın gelişmesine paralel olarak Râşit Halifeler döneminde ticaret mallarından zekât alınmasının daha düzenli hâle geldiği, açık mallar (*emvâl-i zâhire*) denilen toprak mahsulleri, hayvanlar ve madenlerde zekâtın devlet (*âmil*) eliyle toplanmasının istikrara kavuştuğu bilinmekte, ileriki dönemlerde artık konunun ana hatlarıyla kamu maliyesi içinde şekillendiği görülmektedir. Uygulama böyle seyrederken zekâta tabi mallar, zekâtın vücup şartları, nisap gibi konulara dair rivayetler klasik dönem fıkıh doktrininde mesela namaz vakitleri ve rekâtların sayısı gibi keyfiyeti nas ile açıklanan hükümler (*mukadderât-ı şer'iyye*) grubunda, içtihada kapalı bir alan olarak görülmüş, böyle bir yaklaşımla ele alınmıştır. Ne var ki, modern dönemde İslâm ülkelerindeki kamu maliyesinin seküler ve Batı tarzı yapılanması sonrasında zekât sadece ibadet fıkhının konusu bireysel bir dinî yükümlülük olarak kalmış ve bu konuda da klasik doktrinin çizdiği çerçeve dışında yeni bir yorum getirilmemiştir.

Günümüzde eski dönemlerin tarım ve dar bölge ticaret ekonomisi geride kaldığı, ekonomik değer ve zenginlik anlayışı köklü değişikliğe uğradığı, öte yandan İslâm coğrafyasında bölgeler ve ülkeler arasında refah düzeyi ve millî gelir yönüyle uçurumlar oluştuğu aşikârdır. Böyle olunca zekât konusunda mesela zenginlik sınırı, hangi malların ne ölçüde zekâta tabi olacağı, zekâtın vücubu için aranan şartlar hususlarında klasik fıkıh doktrininin koyduğu ölçüleri bütün İslâm coğrafyası için aynen geçerli kılmak ne kadar doğru olur? Bunu yaptığımızda İslâm'ın zekâtla gerçekleştirmek istediği hedeflere hizmet etmiş olur muyuz? Muasır İslâm âlimleri bu soruları sıkça dile getirmektedir. Mahmut Şeltût, Yusuf Karadâvi ve birçok muasır İslâm âliminin zekâtın böyle bir anlayışla ele alınmasının yanlışlarına dikkat çeken ve konuya yeni bir

bakış yapmaya çağıran görüşleri[112] İslâm dünyasında yeterince mâkes bulmuş değildir. Mesela zekâta tabi malın üzerinden bir yıl geçmesi şartı[113] sahâbe döneminden itibaren küçük çapta bazı itirazlara uğramıştır. Sahâbeden İbn Mesûd başta olmak üzere bazı sahabî ve tâbiîn âlimleri ile Ömer b. Abdulazîz, İbn Hazm, İbn Teymiyye vb. gelirden, bir yılı geçmesini beklemeksizin derhal zekât verilmesi gerektiğini savunur. Merhum Muhammed Tancî'nin, bu bağlamda zekât fıkhındaki bazı şartların asıl zekât vermesi gereken sınıfa, büyük ölçekli servet sahiplerine ve işletmelere bir nevi muafiyet getirdiği, neticede zekât ödemeyi sınırlı bir sınıfın ve âdeta dar gelirlilerin omuzlarında bıraktığı, bu durumun zenginden zekât alınmasını emreden dinin hikmetine aykırı olduğu şeklindeki itirazı dikkate değerdir.[114] Zekâtı zenginlerin mallarından alınması ve fakire ve ihtiyaç sahibine ulaştırılması gereken bir hak olarak tanımladığımız, daha âdil, paylaşımcı ve hakkaniyetli bir İslâm toplumu inşasının önemli unsurlarından biri olarak gördüğümüzde, bir de konuya modern malî perspektiften bakıldığında klasik fıkıh doktrininin zekât anlayışına başka birçok itirazlar da ileri sürülebilir.

Ana konuya dönecek olursak, zekâtla ilgili fıkıh tartışmaları yapılırken zekât nisabıyla ilgili rivayetlerin günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yeterince durulmadığını söylememiz gerekir. Mesela, hadislerde geçen zekâta tabi mallar ve zekâtın gerekmesi için aranan şartların aynı zamanda o günün mal, zenginlik anlayışıyla, ihtiyaçlarla, Medine ekonomisiyle ne ölçüde alakalı olduğu günümüzde ciddi boyutta tartışılmalıdır. Zekât yükümlülüğünde esas alınan zenginlik ölçüsüne (*nisâb*) dair hadisleri günümüz ekonomik diline nasıl çevirebiliriz? Zekat mükellefi olmada esas alınan zenginlik sınırını *(nisâb-ı gınâ*) –farklı rivayetler de bulunmakla birlikte– altında 20 miskâl (85 gr.), gümüşte 200 dirhem (595gr.), hayvanlarda beş deve, otuz sığır, kırk koyun, toprak mahsullerinde beş vesk (660 kg) olarak bildiren hadisler[115] her dönem ve toplum için geçerli değişmez bir zenginlik tanımı mı yapmıştır, yoksa Hz. Peygamber'in bu tasarrufları zekat ilkesinin o günkü

112 Bk. Karadâvî, *Fıḳhu'z-zekât*, I, 10-15, 236-237.
113 İbn Mâce, "*Zekât*", 5.
114 Bk. Tancî, s.410-415.
115 Buhârî, "*Zekât*", 32-44.

mevcut ekonomik durumda uygulamasını gösteren somut örnekler midir? Şah Veliyyullah bu miktarların o gün için üç kişilik bir ailenin bir yıllık geçim seviyesi olduğu görüşündedir.[116] Yusuf Karadavî de haklı olarak, bu nisapların değişmez şer'î sınırlar mı yoksa sosyal ve ekonomik şartlara, paranın satın alma gücündeki değişime bağlı olarak değişebilen hükümler mi olduğu sorusunu sorar, devamında da bu konuda sosyal ve kamusal boyutu da gözeten çok yönlü ve kolektif çalışmalar yapılmasına ihtiyacı dile getirip bu yapılmazsa zekâtın fakire verilen birkaç kuruş ve birkaç ölçek tahıldan ileri gitmeyeceğini belirtir.[117]

Hangi malların ne oranda zekâta tabi olacağı, hangilerinin zekâttan muaf olduğunu bildiren hadis ve rivayetleri,[118] o toplumda bilinen ve ekonomik değer ifade eden mallarla ilgili ve ma'ruf düzeyinde sosyal adaleti gerçekleştirici bir düzenleme sayıp bunları genişletici bir yoruma tabi tutmak mümkündür. Herhalde bu konuda Buhârî'nin bab başlığı yaptığı, Ahmed b. Hanbel'in de hadis olarak yer verdiği "*Zekât ancak zenginedir*"[119] kuralı esas olmalıdır. Mal, zenginlik, asgari geçim, ekonomik değer gibi konularda modern dönemin şartlarını, iktisat ve maliye birikiminin verilerini görmezden gelerek önceki dönemlerin kalıpları içinde bir zekât fıkhından söz etmek yeterli olmaz. Mesela atların zekâtı konusunda Hz. Ömer'in veya Hanefilerin tutumu, bu konunun ana fikrinin kavranıp ona göre genişletici yorum yapmaya (ta'lîl) elverişli olduğunu göstermektedir.[120] Mezhep müçtehitleri de kendi dönemlerindeki şartları göz önüne alarak –ki bu şartlar iki asır öncesiyle ciddi farklılaşma göstermiyordu– bu tür genişletici yorumları yapmıştır. Bugün ise artık o yüzyıllardan radikal şekilde ayrılan yeni bir ekonomik ve mali anlayış câridir. Sözgelimi Hz. Peygamber döneminde aynı ağırlıktaki altınla gümüş arasındaki 1/7'lik değer farkı bugün yaklaşık 1/60 civarındadır.

Fitrenin (*sadaka-i fitr*) o dönemde en çok tüketilen dört gıda maddesinden;, arpa, buğday, kuru üzüm ve hurmadan belli ölçeklerde verilmesine

116 *Ḥuccetullâhi'l-bâliğa*, II, 43.
117 *Fıḳḥu'z-zekât*, I, 12-13.
118 Buhârî, "*Zekât*", 45-46; Müslim, "*Zekât*", 8; Ebû Dâvûd, "*Zekât*", 3,5
119 Buhârî, "*Zekât*" 18; Ahmed b. Hanbel, III, 488, no: 7276; ayrıca bk. Nesaî, "*Zekât*", 53.
120 Karadâvî, I, 222-233.

dair hadisleri Şafiî ve Malikiler ve bazı Hanbelî fakihleri kısmen genişletici bir yoruma tabi tutmuş, bir kimsenin kendi bölgesindeki mahsulden ve gündelik gıda maddelerinden de verebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler bunların değerinin de verilebileceğini söyler. Günümüzde fitrenin tespitinde ise anılan maddelerin değerinin ortalamasının alınması yanında fitre verecek ailenin günlük ortalama gıda tüketimi,[121] fakir bir kimsenin günlük yiyeceği veya gelir düzeyine göre aralıklı fiyat tespiti gibi uygulamalar öne çıkmıştır. Bu da ilgili hadislerin literal anlamından yeni bir ilkenin çıkarılması ve bu yönde bir sünnet anlayışının oluşması demektir.

Hadis malzemesinden sünnet hükmü elde edilirken nasıl bir yöntemin izlendiğine ve müçtehitlerin sergilediği farklı yaklaşımlara dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tarihimizde konuları mukayeseli şekilde ele alan fıkıh ve fıkıh usulü literatürü, fıkhî hadislerden hüküm elde edilmesini konu alan ahkâm hadisleri literatürü iyi bir çalışma alanıdır. Bu konuda meselâ *Ümm* (İmam Şafiî), *Asl* (Muhammed eş-Şeybanî), *Muḥallâ* (İbn Hazm), *Mebsûṭ* (Serahsî), *Bidâyetü'l-müçtehid* (İbn Rüşd), *Muğnî* (İbn Kudâme), *Naṣbu'r-râye* (Zeyla'î), *Neylü'l-evtâr* (Şevkânî) gibi eserler ilk çırpıda örnek olarak verilebilir.

Hadislerden sünnet hükmünün nasıl elde edildiğini, Hz. Peygamber ve sahâbeden vârit olan rivayetlerin fıkıhta nasıl kurallaştırıldığını açıklayıcı olması yönüyle konuyu ibadetler fıkhında ele almak da faydalı olabilir. Her ne kadar, ibadetler alanındaki hadis rivayetleri kural olarak içtihada kapalı tutulsa ve taabbüdî ahkâm grubunda görülse de. Mesela abdesti, namazı, orucu bozan davranışlar, uyku ve uyuklamanın namazı bozup bozmaması konusu örnek olarak incelenebilir. Bu konuda vârit olan hadislerin hepsi tek tek vahye sunulmuş ve vahyin onayını almış gibi bir işlem görmeli midir? Hz. Peygamber'in bu hususlardaki ayrıntılı açıklamalarının tamamı böyle midir, yoksa bir kısmı onun içtihadı olarak, yani inisiyatif kullanarak ibadetlere belli düzenleme getirmesi şeklinde de anlaşılabilir mi? Bu soruya verilecek cevap, mevcut hadis malzemesinin nasıl değerlendirileceğini, onlardan nasıl bir soyutlama yapılıp dinî nitelikteki hükmün (sünnet) çıkarılacağını belirleyici bir önemi haizdir.

121 Bk. el-Mâide 5/89.

Sonuç

Sünnetin dinî ilimlerdeki geleneksel tanımlarının yeni bir bakış açısıyla gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanması ihtiyacı açıktır. Bu ihtiyaç son yüzyılda daha yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır.[122] Sünnetle ya da hadislerle ilgili olarak her ne kadar bağlayıcılık, hükme delalet, ittibâʿ ve ittisâʾ gibi kavramlar altında çeşitli ayırımlar yapılmış, önemli tartışmalar cereyan etmiş olsa bile, bu genel ve doğru bir sünnet algısını yerleştirmede yeterli olmamış, Hz. Peygamber'den söz, fiil ve onay olarak gelen hadis malzemesinin bir ayırım yapılmaksızın sünnet olduğu ve her birinin imkân ölçüsünde yapılması gerektiği fikri ağır basmıştır. Böyle toptan bir yaklaşım, fıkıh usulcülerinin bu alanda yaptığı metodik ve titiz ayırımları da boşa çıkarmıştır. Konu bir de Peygamber sevgisi, onun güzel ahlâkının örnek alınması, Kur'an ve Sünnet birlikteliği gibi bir çerçevede ve duygusal atıflara ağırlık verilerek ele alındığında bu sefer hadis ve sünnet üzerinde sağduyulu bir analiz yapan fıkıh ve usul âlimlerine kulak verme ihtiyacı hiç duyulmamaktadır. Fıkıh usulünde sünnetin Hz. Peygamber'in şer'î hüküm bildiren söz, fiil ve onayları şeklinde anlaşılması önemli bir bakış açısıdır. Bu yaklaşımda beyan ve literal anlama ağırlık verilmesinin ne ölçüde yeterli olacağı tartışması bir tarafa, sünnetin alanının şer'î hükmün tanımına bağlı olarak belirlenmesi fevkalâde önemli bir adımdır. Burada belki de asıl tartışma konusu, şer'î hükmün kapsamı, onun din ve akideyle ilişkisinin nasıl kurulacağı, ibâha alanı da dâhil hayatın bütün alanlarını hangi tarzda kuşattığı meselesidir.

Sünneti anlamadan söz edildiğinde vurgulanması önemli olan bir husus da, sünnet ile hadis malzemesini birbiri ile özdeşleştirme ve Sünneti bu kaynakların içerdiği literal anlam ile sınırlama yerine, onu hadislerin içerdiği anlamın yorumundan elde edilen genel dinî çerçeve ve ilke olarak kabul etmenin daha isabetli olacağıdır. Böyle bir yaklaşımda Sünnet, hadis olarak Peygamber Efendimizden bize aktarılan söz, fiil ve onayların Kur'an, sîret ve olgularla bütünlük içinde ele alınıp kelâm ve fıkıh ilimlerince yorumlanması sonucu ulaşılan dinî bildirim ve bilgiyi ifade etmektedir. Bu ameliye İslâm'ın hem bireysel, hem de toplumsal ve küresel ölçekte evrensel mesajını ve insanlığa yaptığı kalıcı daveti ortaya koymada son derece önemlidir.

122 Bu konuda önemli bir adım olarak bk. Kırbaşoğlu, s.35-115.

Burada iki şeyi birbirinden ayırmak gerekiyor: Müslüman bireyin Hz. Peygamber'in yaptığı bütün davranışları aynen yapması, onun beşerî nitelikte olan, yani örf ve âdet grubunda ve hayatın olağan akışı içinde yer alan bütün tavsiye ve fiillerine aynen uyması bireysel bir tercih olarak anlayışla karşılanmalıdır. Bunu yaparken taşıdığı Hz. Peygamber'e bağlılık niyeti elbette değerlidir. Kişiler bu niyette olduğu sürece yaptığı da –doğru yanlış tartışmasına girmeksizin– kural olarak Hz. Peygamber'in hatırasını yaşatma, ona duyduğu sevgi ve bağlılığı mümkün olduğu ölçüde her davranışına yansıtma arzusunun bir parçası olarak görülüp her zaman saygı ile karşılanmalı ve bu bireysel tercih dinî özgürlükler alanında görülmelidir. Bu ayrı bir husustur. Ancak, Hz. Peygamber'in bütün yapıp ettiklerini hiçbir ayırım yapmadan Sünnet olarak tanıtmanın ve dinî nitelikte görmenin hem Sünneti anlamamak hem de Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in evrensel davetini dar kalıplar ve sınırlı bir zaman dilimine hapsetmek olduğunu da görmek zorundayız. Bu da işin diğer kısmıdır. Böyle dar bir sünnet anlayışının bireysel boyuttan çıkıp İslâm ülkelerinin din eğitim ve anlayışında ana eksen yapılması ise hiçbir şekilde İslâm'a hizmet veya Hz. Peygamber'in hikmetli yolundan gitmek olmaz. Hele hele Sünnete bağlılığı bu kalıp ve şekillere hapsettikten sonra farklı düşünen ve davranan müslümanları "sünnet-i seniyye" adına itham etmeye ve dışlamaya kalkışmak İslâm'ın ilk asrından bu tarafa "ehl-i sünnet ve'l-cemâat" olarak anılan genel İslâm toplumu içinde ayrılık ve fitne ateşini körüklemek anlamına gelir. Bu konuda yapılması gereken, daha önce usul ulemasının sergilediği yaklaşımın devam ettirilerek dinî bildirim ve bilgi kaynağı olarak Sünneti nasıl anlamamız gerektiğine dair bir ilmî tartışmayı derinleştirmek, Peygamber Efendimiz'in kalıcı ve kuşatıcı sünnetini anlamaya çalışmak ve bu anlayışla yolumuzu aydınlatmak olmalıdır.

Bibliyografya/Okuma Listesi

Abdulkâdir Muhammed el-Arûsî, *Ef'âlü'r-Rasûl ve delâletühâ 'ale'l-aḥkâmi'ş-şer'iyye*, Cidde, 1404/984.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdulkerîm , I-XVI, Beyrut 1432/2011, III, 488;

_____, *ez-Zühd*, Beyrut 1420/1999, I, 24.

Aktan, Hamza, "*İhyâ*", *DİA* XXII, 8-9.

Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 277.

Apaydın, Yunus, "*Sosyal Hayat*", *İlmihal İslâm ve Toplum*, İstanbul 1999,II, 459-484.

______, "*Karafi Şehabeddin*", *DİA*, XXIV, 394-401.

______, "*Muhayyerlik*", *DİA*, XXXI, 25-30.

Bâcî, *el-Münteḳā*, Bulak, 1332, VI, 63.

Bardakoğlu, Ali, "*Diyet*", *DİA*, IX, 473-479.

______, "*Haramlar ve Helaller*", *İlmihal İslâm ve Toplum*, İstanbul 1999, II, 29-193.

Bedir, Murteza, "*Sünnet*", *DİA*, XXXVII, 150-153.

Ebû Yûsuf, *el-Âŝâr*, (nşr. Ebû'l Vefâ), Beyrût, s. 9.

_____, *el-Ḫarâc*, s. 74.

Erdebîlî, *el-Envâr*, Mısır tz., II, 346.

Erdoğan, Mehmet, "*Zekat Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi*", *Zekat Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, KURAV Yayınları, Bursa 2006, s.159-168.

Erul, Bünyamin *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara 1999.

______, "*Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi*", *İslâmiyât* I (1998) sayı: 1, s. 55-72.

______, "*Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe*", *İslâmiyât*, III. (2000) sayı: 2, s. 109-129.

______, "*Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*", *İslâmî Araştırmalar*, 2006, cilt: XIX, sayı: 1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu I], s. 85-94.

Eşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlu'r-rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-aḥkâmi'ş-şer'iyye*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1408/1988; I-II.

Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitabi Yayınevi, İstanbul 2009.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 344-345.

el-Harâitî, *Mekârimu'l-aḫlâḳ*, Beyrut 1420/1999, I, 263.

İbn Ferhun, *Tebśıratü'l-ḥükkâm*, Mısır 1301, II, 249.
İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Bulak 1301, XII, 229.
İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1969, IX, 188.
İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 282-286.
İbnü'l-Hümâm, *Fetḥu'l-ḳadîr*, V, 505-515.
İsmâ'îl b. Ca'fer, *el-Eḥâdîś*, Riyâd 1418/1998, s. 260.
Kallek, Cengiz, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul 1992, s. 30-36
Karâfî, *el-İḥkâm*, s.97-99, 105-108.
Karadavî, *Fıḳḥu'z-zekât*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1401/1981, I-II.
______,*el-Medḫal li-dirâsâti's-sünneti'n-nebeviyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
______,*es-Sünne maśdaran li'l-ma'rife ve'l-haḍâra*, Dâru'ş-şurûk, Kahire 2008.
Kırbaşoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
______, *İslâmî İlimlerde Metot Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
Kister, M.J., "*Peygamber'in Pazarı*", Çev. Abdullah Kahraman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/II, s. 25-29.
Koca, Ferhat, "*Sünnet*",DİA, XVIII, 154-155.
Lecker, Michael, "*İslâm Öncesi ve İslâm'ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine*", Çev. Mahfuz Söylemez, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 4, s.157-172.
Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭâ'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Halîl, I_II, 1412,
Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî, Pakistan 1403/1982, XI, 331.
Önkal, Ahmet, "*Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlüv*", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999, s. 55-69.
Özafşar, Mahmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
Özsoy, İsmail, "*Faiz*", *DİA*, XII, 110-126.
Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Mısır 1967, VIII, 42.
Şah Veliyyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Beyrut tz., I, 128-129.
Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, Mısır, tz., V, 364-365; VII, s.68-70, 81-85.
Şeybânî, *el-Âśâr*, (nşr.) Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, I-II, Beyrut.
Tancî, Muhammed b. Tâvit, "*Zekatın Ödenmesine Dair Bazı Mülahazalar*", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu, TDV Yayınları, Ankara 2011, s.409-415.
Ṭayâlisî, *el-Musned*, nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Turkî, Mısır 1419/1999, III, 168; 192.
Topaloğlu, Bekir, "*Muhammed*", *DİA*, XXX, 439-441.
el-Vâkıdî, *el-Megāzî*, I, 398.
Yahyâ b. Âdem el-Kureşî, *el-Ḫarâc*, s.89.
Yalçın, İsmail, "*Sakal*", *DİA*, XXXVI, 1-2.
Yalçın, İsmail, "*Sarık*", *DİA*, XXXVI, 154.
Yaman, Ahmet, "*Seleb*", *DİA*, XXXVI, 398-399.



ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

SAYI : 8

KAYSERİ — 1992

HANEFİ HUKUKÇULARIN HADİS KARŞISINDAKİ TAVIRLARININ BİR GÖSTERGESİ OLARAK MANEVİ INKITA' ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Yunus APAYDIN

Giriş

İslam hukukunun temelde dayandığı iki naklî kaynaktan biri olan «Sünnet», isnad zinciri tabir edilen bir yol ile belli bir döneme kadar genelde şifâhî olarak nakledilmiş, daha sonra değişik bir takım metodlarla derlenmeye başlanmıştır. Özellikle derleme ve yazma işinin yaygın olmadığı dönemde İslam hukukçuları, kendi aslî malzemelerinden biri olan hadîsleri kabulde, bulundukları çevreye, sahip oldukları hukukî anlayışa ve hukuk mantığına göre çeşitli şartlar ileri sürmüş ve bu yönde bir takım prensipler koymuşlardır. Daha sonraları, bu ve daha diğer konulardaki hukukî prensipler etrafında hukuk ekolleri oluşmuştur. Bu ekollerden birini tercih edip ona intisap eden hukukçular, imamlarının çözümledikleri veya görüş serdettikleri meselelerden hareketle bu prensipleri geliştirmişler ve bunlara yenilerini eklemişlerdir.

Bu husus, hadîsleri kabul ve red hususundaki prensiplerde daha açıkça görülebilir. Sonraki hukukçular, imamlarının kabul veya reddettiği hadîsleri inceleyip, bunların gelişigüzel kabul veya reddedilmiş olamayacağını, bunun arkasında tatmin edici ve inandırıcı bir takım prensipler olması gerektiğini düşünerek, bu prensipleri tesbite çalışmışlardır. Bu teşbitlerin farklı anlayıştaki hukukçular tarafından ve farklı hukukî çözümlerden hareketle yapılmış olması sebebiyledir ki, zaman zaman bir imama, aynı konuda iki veya daha fazla görüş nisbet edildiği görülebilmektedir. İmamların, kullandıkları prensipleri her zaman açık seçik ortaya koymadıkları düşünülürse, bu durum doğal ve normal karşılanmalıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, prensipleri ve görüşleri ekolleştirilen imamların, daha sonra tedvin edilen mezhep usul kitaplarında tartışılan prensiplere göre hareket ettiklerini söylemek her zaman doğru değildir.

Biz, İslam hukukçularının hadîslerin kabul ve reddine ilişkin metodolojik tartışmalarının ve bu tartışmaların yol açtığı görüş ayrılıklarının objektif bir gözle incelenmesinde yarar olduğuna inanıyoruz. Öyle sanıyoruz ki, bu metodolojik tartışmaların bilinmesi, günümüz İslam hukukçularının, hadîsler karşısında genel bir tavır ortaya koyabilmelerine, onları yeni hüküm çıkarmalarında kullanabilmelerine yardım edecektir. Biz, bir seri olarak tasarladığımız yazının bu ilk bölümünde Hanefî hukukçuları tarafından geliştirilen «manevî ınkıtâ» (el-Inkıtâ'u'l-Bâtın, gizli ınkıtâ') konusunu ele almaya çalışacağız.

İslam hukukçuları prensip olarak haber-i vâhidlerin delil olduğunu kabul etmektedirler (1). Ne var ki, onların, bir çok hadîslerle amel etmedikleri bilinen bir husustur. Nitekim İbn Hazm, bu meyanda olmak üzere, Hanefîlerin ve Mâlikîlerin amel etmeyerek terkettikleri hadîs sayısının iki binden fazla olduğundan bahsetmektedir (2). Ancak, İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi (3), İslam hukukçuları hadîsleri kabul ve red hususunda rastgele ve işlerine geldiği gibi hareket etmemişler, aksine kendilerine göre haklı ve tutarlı bir takım gerekçelere dayanmışlardır. Dayandıkları prensipler isabetli ya da isabetsiz olsun, bu yüzden onları itham etmek doğru değildir. Çünkü onlar, bu dayanakları tesbit hususunda ictihad etmişlerdir. İsabet ettilerse iki ecir, hata ettilerse bir ecir alırlar. Fakat, bu hiç bir zaman onların bu dayanaklarının tartışılamayacağı, yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmayacağı anlamına gelmez. Aksine, bu red işinin altında yatan hukuk mantığının anlaşılması ve değerlendirilmesi, hadîslerin teşrîî fonksiyonunun ortaya konulması açısından son derece önemlidir. Bu yazının amacı teori geliştirmekten ziyade, mevcut durumu tesbittir. Bununla birlikte, yer yer bazı problemlere iliş-

(1) Bu konuda bazı değerlendirmeler için bkz. Ebû Zehra, İslam Hukuku Metodolojisi, çev. Abdulkadir Şener, Ank. 1979 (2. Basım), s. 96-97; Haber-i vahid konusunda kapsamlı bir çalışma için bkz. Ali Osman Koçkuzu, Rivayet İlimlerinde Haber-i vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri, Ankara, 1988.

(2) İbn Hazm; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, tah. Ahmed M. Şakir ,Beyrut 1983 (2. baskı), II, 5.

(3) İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim (ö. 728/1327), Sıhhatu Usûli Ehli'l-Medîne, Beyrut tsz., s. 26; İbn Teymiyye, İmamların hadisi terk sebepleri hakkında Ref'ul'-Melâm adlı bir risale yazmış, bu risale Hayreddin Karaman tarafından türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Hayreddin Karaman, İctihad, Taklid ve Telfik Üzerine Dötr Risale, İst., 1982 (2. baskı), s. 43-90. Haber-i vâhidlerin kabulüne ilişkin bir değerlendirme için bkz. Şener, Abdulkadir, Kıyas İstihsan İstıslah, Ankara 1981, s .37-38.

kın farklı yaklaşım ve düşüncelerimizi ekleyip, bir kısım problemleri yeniden tartışmaya açmaya çalıştığımızı da belirtmek isteriz. Varılacak sonuç ne olursa olsun, hukuk prensipleri günümüzde hukukçular tarafından incelenmeli ve tartışmalıdır ki, sonuçta, mevcut kuralların arkasında yatan hukuk mantığı tam anlamıyla kavranabilsin. Aksi takdirde, her zaman kısır döngüde kalmak gerekecek ve belki de, hiç bir zaman işlek bir metodoloji ve sistem geliştirilemeyecektir.

Manevî Inkıtâ'

Hanefî hukukçular, hadîslerde, biri maddî (zâhir), diğeri manevî (bâtın) olmak üzere iki çeşit ınkıtâ'ın varlığından bahsetmişlerdir. Maddi ınkıtâ'ın şümulüne genel manada mürsel hadîsler girmektedir. Bu yazıda sadece manevî ınkıtâ' konusuna yer verileceğinden mürsel hadîslerle amel konusundaki görüşlerden bahsedilmeyecektir. Ancak kısaca belirtmek gerekirse, Hanefîler prensip olarak hadislerin senedindeki bu maddî ınkıtâ'a önem vermemişler ve bu durumdaki hadislerle amel etmişlerdir. Özellikle Şâfiî ve Şâfiî usulcüler senedin sıhhatine aşırı önem verdikleri için bazı istisnalar hariç mürsel hadislerle amel etmemişlerdir (4). Bu düşünce, Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin hadis anlayışları arasındaki temel farklardan birini teşkil etmektedir.

Manevî ınkıtâ ya, haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması ya da ravideki bir kusur sebebiyle meydana gelmektedir. Manevî ınkıtâ'ın ikinci kısmı olan ravideki kusur (5) konusu da bu incelemenin dışında tutulmuştur. Bu itibarla yalnızca muâraza (çatışma) sebebiyle ınkıtâ' konusu incelenecektir.

---

(4) Bu konuda bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillah Muhammed b. İdrîs (ö. 204/819), er-Risâle, tah. Ahmed M. Şâkir, Kahire 1979, s. 467-468, 469; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1083), et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh, tah. M. H. Heyto, Beyrut 1983, s. 326-330; el-Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillah (ö. 478/1085) ,el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh, tah. Abdülazim ed-Dîb, Kahire, 1980, I, 364; el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), el-Müstesfî min İlmi'l-Usûl, Bulak 1322, I, 169; İbn Berhân, Ebu'l-Feth, Ahmed b. Alî b. Berhân (ö. 518/1124), el-Vusûl ile'l-Usûl, tah. Abdulhamid A. Ebû Züneyd, Riyad 1983, II, 177 - 181.

(5) Râvideki kusur sebebiyle ınkıtâ' şu kişilerin rivayet ettiği haberler açısından söz konusu edlimiştir: a) Mestûr'un haberi, b) Fâsık'ın haberi, c) Akıllı çocuk, ma'tûh, muğaffel ve müsâhil'in haberi, d) Sâhibu'l-hevâ'nın haberi.

Manevî ınkıtâ' sebebiyle hadîslerin reddedilmesi anlayışı Hanefî kökenlidir. Bununla birlikte, Mâlik'in, Medîne ehlinin ameline uymayan hadîsleri reddetmesinin arkasında da benzer bir hukuk mantığının yattığı söylenebilir. Nitekim, İbn Rüşd'ün, umûmu'l-belvâ ile Medîne ehlinin amelinin aynı cinsten olduğuna işaret etmesi (6) bu düşünceyi desteklemektedir. Aynı şekilde, diğer imamların da bir sistem dahilinde olmamakla beraber, bu yönde bir takım uygulamaları görülebilmektedir (7).

Hanefîler genelde, haber-i vâhidi, Kitâb'a ve meşhûr (ma'rûf) sünnete aykırı olması, umûmu'l-belvâda varid olması ve sahabenin onunla ihticac etmemiş olması sebepleriyle reddetmektedirler. (8). Hemen belirtelim ki, bu reddi, her zaman, hadîsin tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi anlamında almak doğru değildir. Aşağıda görüleceği üzere, haber ile Kitâb arasının telif edilebildiği durumlarda bu nevi haber-i vâhidlerle Kitâbdaki hükmün aslını değiştirmeyecek tarzda ve Kitâbın hükmü kadar kuvvetli olmayan bazı hükümler isbat edilmektedir.

Hanefîlerin haber-i vâhidin (9) reddi için öne sürdükleri bu dört gerekçenin «manevî ınkıtâ» başlığı altında ele alınması görebildiğimiz kadarıyla Pezdevî ve Serahsî ile başlamıştır (10). Nitekim, bunlardan evvelki dönemdeki Hanefî usulcülerden olan Şâşî, konuyu «şartu'l-amel bi haberi'l-vâhid» başlığıyla (11), Sicistânî

(6) İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (ö. 595/1199), Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesıd, Kahire tsz., I, 137, 190.

(7) Güvenilir ravinin sahih isnadla rivayet ettiği haber-i vahidin reddine ilişkin olarak diğer Usûlcüler tarafından söz konusu edilen ölçüler için bkz. el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî (ö. 463/1071), el-Fakîh ve'l-Mütefakkıh, Beyrut 1980 (2. baskı), I, 132-133; eş-Şirazî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1083), Şerhu'l-Luma', tah. Abdülmecid et-Türkî, Beyrut 1988, II, 653-654; el-Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed (ö. 510/1116), et-Temhîd, fi Usûli'l-Fıkh, tah. Müfid M. Ebû Amşe, Cidde 1985, III, 147-151.

(8) es-Sicistânî, Ebû Sâlih Mansûr b. İshâk, el-Gunye fi'l Usûl, tah. M. Sıdkı, Riyad 1989, s. 131; en-Nesefî Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), el-Musaffâ, yazma, Erc. Üniv. İlahiyat Fakültesi, (kayıtsız), v. 276a.

(9) Haber-i vahid, kelime anlamı itibariyle tek kişinin rivayet ettiği haber demek olup, Hanefi terminolojisinde kısaca mütevatir ve meşhir haberin vasıflarına sahip olamayan anlamına gelir.

(10) es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr b. Muhammed (ö. 490/1097), el-Usûl, tah. Ebû'l-Vefa el-Efğani, Kahire 1372, I, 364; el-Pezdevî, Alî b. Muhammed (ö. 483/1090), el-Usûl (Keşfu'l-Esrâr ile), İst. 1307, III, 8.

(11) eş-Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 344/955), el-Usûl (Umdetu'l-Havâşî ile), Beyrut 1982, s. 280.

ise, «intikâdu haberi'l-vâhid» başlığı altında ele almıştır (12). Daha sonraki Hanefî usulcüler, bu konuda Pezdevî ve Serahsî'nin sistemini benimseyip devam ettirmişlerdir (13).

Daha kuvvetli bir delile muaraza sebebiyle ınkıtâ' :

Hanefî mezhebinde yaygın kabul gören anlayışa göre haber, hükmünün sübutuna mani teşkil eden daha kuvvetli bir delile muarız olursa manen munkatı' sayılır ve hükümden düşer (14). Haberin, daha kuvvetli delile muarız olması şu durumlarda söz konusu olur;

1. Haberin Kitâb'a muhalif olması
2. Haberin ma'rûf sünnete muhalif olması
3. Haberin umûmu'l-belvâda varid olması
4. Sahabenin bu haberle ihticâc ve amel etmemiş olması.

Abdülazîz Buhârî, Kadı Ebû Zeyd Debûsî'den naklen, haberin ilk iki durumda reddedilmesini izah sadedinde, tıpkı bir beldedeki rayiç paranın, başka bir beldedeki kendinden daha üstün bir para mukabilinde müzeyyef (düşük değerli, kalp) sayılması gibi, haber-i vâhidin de kendinden üstün şeyler karşısında müzeyyef sayılacağını, son iki durumda ise, haber-i vâhidin, kasden ya da gafleten yalan töhmeti varsayımıyla müzeyyef sayılacağını söylemekte (15). Serahsî de ilk iki durumda hadîsin tenkit ve terkinde çok ilim bulunduğunu ve bunun dinin mübalağalı bir tarzda korunması olduğunu ifade etmektedir (16). Molla Hüsrev, haberin Kitâb ve ma'rûf sünnete muarız olmasını «sarih muaraza», diğer iki durumu da «delaleten muaraza» olarak ifade etmiştir.

---

(12) Sicistânî, s. 131.

(13) Msl. bkz. el-Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed (ö. 691/1292), el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh, tah. Muhammed Mazhar Bekâ, Mekke 1983, s. 196-199; Nesefî, Keşfu'l-Esrâr ale'l-Menâr, Mısır 1317, II, 28-32; Sadru'ş-Şerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî (ö. 747/1346), et-Tavzîh (Telvîh haşiyesi ile), Kahire 1957, II, 8-10.

(14) es-Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539/1144), Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl, tah. Abdülmelik A. es-Sa'dî, Bağdad 1987, II, 655, 469, 471; el-Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed (ö. 730/1330), Keşfu'l-Esrâr ala Usûli'l-Pezdevî, İst. 1307, III, 728.

(15) Buhârî, Keşf, III, 739-740; Yakın ifadeler için bkz. Serahsî, Usûl, I, 369-370.

(16) Serahsî, Usûl, I. 367.

(17). Molla Hüsrevden önce, muarazanın bu şekilde iki guruba ayrıldığına rastlayamadık. Bu ayırım, ınkıtâ' sebeplerinin, özellikle kuvvet bakımından değerlerini göstermesi bakımından yerinde bir yaklaşımdır.

Bazı Hanefîler, son iki durum sebebiyle haber-i vâhidin reddedilmeyeceğini söylemekle birlikte, söz konusu iki durum sebebiyle amelden düşürülmüş hadîslerin, sıhhat bakımından kendilerinden daha kuvvetli hadîslere muarız olmaları sebebiyle zayıf sayıldıklarını belirtmişlerdir (18). Nitekim konunun örneklerine bakıldığı zaman bu izlenim kolaylıkla edinilmektedir.

1. Haber-i vâhidin Kitâb'a aykırı olması

Haber-i vâhidin Kitâb'a arzı ve Kitâb'a aykırı olanlarla amel edilmemesi yönünde sahabenin bazı uygulamaları bulunmakla birlikte (19), bu düşünceyi sistemleştiren ve onu bir kıstas ve prensip haline getirenler Hanefî hukukçulardır. Nitekim Ebû Yusuf, «Kur'ân'ı ve ma'rûf sünneti kendine imam ve önder yap ve bu ikisine tabi ol. Kur'ân ve Sünnette sana açık gelmeyen şeyleri de bunlara kıyas et» (20) diyerek bu hususa gayet açık bir şekilde işaret etmiştir. Daha sonraki usulcüler, bu prensibi çeşitli gerekçelerle teyid etmişler ve örnekler vererek açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Bu meyanda olmak üzere Cessâs, «Size Rabbinizden indirilenlere uyun» (21) ayetini tefsir ederken konuyu daha açık bir şekilde ortaya koymuş, söz konusu ayetin her halükarda Kur'ân'a ittibâın vücubuna ve Kur'ân'ın hükmüne âhâd haberlerle itirazın caiz olmadığına delil olduğunu söylemiş ve bu görüşü şu şekilde izah etmiştir: «Kitâb'a ittibâ emri, tenzil nassı ile sabit olmuş-

(17) Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz (ö. 885/1480), Mir'âtu'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl (İzmirî kenarında), İst. 1339, II, 219.

(18) Buhârî, Keşf, III, 79.

(19) Bazı örnekler için bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillah b. Bahadır (ö. 794/1392), el-İcâbe, tah. Said el-Efğani, Beyrut 1985 (4. baskı), s. 67-68, 105, 134-135; es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân (ö. 911/1505), Aynu'l-İsâbe, tah. Abdullah M. Derviş, Beyrut 1983, s. 41-43, 64-65. Ayrıca Hz. Peygamberin, hadisler konusunda dikkatli davranmayı öğütleyen bazı sözleri ve Hz. Ömer gibi bazı sahabilerin hadis rivayeti konusundaki titizliği de bu prensibin temeli konusunda bir fikir vermesi açısından burada hatırlanabilir.

(20) Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim (ö. 182/798), er-Redd ala Siyeri'l-Evzâî, tah. Ebû'l-Vefa el-Efğani, Kâhire tsz., s. 32.

(21) 7. A'râf, 3.

tur. Halbuki, haber-i vâhidin kabulü böyle değildir. Bu itibarla, Kur'ân'ın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi caiz değildir. Çünkü, Kitâb'a ittibaın gerekliliği, ilim icab eden bir yoldan sabit olduğu halde, haber-i vâhid sadece amel edilmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Kitâb'ın haber-i vâhid sebebiyle terki ve haber-i vâhidle Kitâb'a itiraz edilmesi caiz değildir. Bu da, ashabımızın, haber-i vâhidlerde Kitâb'a muhalefet edenin sözünün makbul olmayacağı şeklindeki görüşünün sahih olduğunu gösterir.» (22). Cessâs, bu manayı desteklemek üzere aşağıda söz konusu edilecek olan «arz hadîsi»ni de zikreder.

Cessâs daha sonra, Kitâb'a arz ve aykırı haberlerin reddi prensibinin boyutunu izah sadedinde, bu prensibin yalnızca, âhâd yolla gelen haberler hakkında geçerli olduğunu, tevâtür yoluyla sabit olan haberlerle Kitâb'ın tahsis ve neshinin caiz olduğunu belirtir. Cessâs, «Peygamber size ne verirse onu alın» (23) ayetinden hareketle haber-i vâhidlerin Kitâb'a arzı gerekmediğini ileri sürenlere de, kendilerinin bu prensibi, Hz. Peygamber'in söylemiş olduğuna yakînî kanaat getirmedikleri haberler hakkında geçerli olduğunu, yoksa ki, bir hüküm getirme hususunda hadîsin de tıpkı Kur'ân gibi olduğunu, bu yüzden de biriyle diğerinin tahsis ve neshinin caiz olduğunu ifade ederek cevap vermektedir (24).

Hanefîlerin Kitâba muhalif haberin reddedileceği hususundaki belli başlı gerekçeleri şunlardır ;

1) Kitâb yakîn ile sabit olmuştur. Haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ittisâlinde ise şüphe vardır. Yakîn ile sabit olan bir hususun şüphe taşıyan bir şey karşılığında terkedilmesi caiz değildir (25). Hanefîler, bu hususta Kitâb'ın hâss, âmm, nass ve zâhir'i arasında hiçbir fark gözetmemişlerdir. Dolayısıyle bunların hiç birisi haber-i vâhid ile tahsis ve terkedilemez. İsterse bu haber ifade ettiği mana hususunda nass olsun. Çünkü metin asıl, mana ise fer'dir. Kitâbın metni, sübutunda şüphe olmaması sebebiyle Sünnetin metninden üstündür. Bu bakımdan, manaya gidilmezden evvel, bu şekilde yani metnin sübutu açısından tercih

(22) el-Cessâs, Ebû Bekr b. Ahmed er-Râzî (ö. 370/980), Ahkâmu'l-Kur'ân, tah. Muhammed S. el-Kamhavi, Beyrut, 1985, IV, 201.
(23) 59. Haşr, 7.
(24) Cessâs, IV, 201.
(25) Pezdevî, III, 728; Serahsî, I, 365; Nesefî, Keşf, II, 29; el-İzmirî, Muhammad b. Velî b. Resûl (ö. 1102/1691), Hâşiye alâ Mir'âti'l-Usûl, Dersaadet, 1309, II, 222.

yapmak gereklidir (26). Bunun için, haber-i vâhid, Kitâb'ı nesh hususunda kabul edilemez. Ancak, haber-i vâhid, Kitâb'da açıkça belirtilmeyen bir hususta, aralarında nesh söz konusu olmayacak bir şekilde kabul ve amel edilebilir (27).

2) Hz. Peygamber «Benden sonra hadîsler çoğalacak. Siz bunları Allah'ın Kitâb'ına arzedin, ona uygun olanları alın, aykırı olanları reddedin» (28) buyurmuştur (29). Hanefî usulcülerin yaygın olarak kullandıkları bu hadîs, hadîsçiler tarafından bir kaç noktadan tenkide tabi tutulmuştur (30).

---

(26) Pezdevî, III, 728 .

(27) Pezdevî, III, 730; Buhârî, Keşf, III, 730. Nesefî'nin bu konuya ilişkin benzer bir ifadesi şöyledir; «Haber-i vâhid, ilim değil ameli gerektirir ve farziyet icab etmez.» Bkz. Musaffâ, v. 110a.

(28) Ebû Yûsuf, Redd, s. 25; Şâfiî, Risâle, s. 224; İbn Hazm, İhkâm, II, 198, 76-82. Ayrıca bkz. Pezdevî, III ,730; Serahsî, Usûl, I, 365; eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ (ö. 790/1388), el-Muvafakât fi Usûli'ş-Şerîa, Kahire tsz., IV, 18-19, 20-21. Bu ve benzeri hadislerle ilgili bir değerlendirme için bkz. İbn Hazm, İhkam, II, 76-82. Suyuti, bu hadis ve hadisin ifade ettiği muhteva ile ilgili olarak «Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticaci bi's-Sünne» adında bir risale yazmıştır. Bu risale, Mustafa Abdülkadir Ata'nın tahkikiyle 1987 yılında Beyrutta basılmıştır.

(29) Şâşî, s. 280; Serahsî, Usûl, I, 365; Pezdevî III, 730; Nesefî, Keşf, II, 29.

(30) Hadis ehlinin bu hadise ta'n ve tenkitleri ile Hanefilerin savunmaları kısaca şöyledir;
a) Bu hadisi, Yezid b. Rebia, Ebûl'-Eş'as kanalıyla Sevban'dan rivayet etmiştir. Yezîd b. Rebîa mechuldür ve Ebû'l-Eş'as'tan semaı bilinmemektedir. Bu sebeple hadis munkatı'dır ve ihticaca uygun değildir.
b) Yahya b. Maîn, «Bu hadisi zındıklar uydurdu» demiştir.
c) Bu hadisin kendisi Kitâb'a aykırıdır. Çünkü Kitâb'da «Peygamber size ne verdiyse alınız» buyurulmaktadır.
Bu tenkitlere Hanefiler şöyle cevap vermişlerdir;
a) Buhârî, bu hadisi Sahihi'ine almıştır. Bu da, hadisin sıhhatini göstermeye yeter. (Bu hadisin Buhârî'nin Sahihinde olduğu zikredilmekle beraber (Msl .bkz. Buhârî, Keşf, III, 10; et-Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer (ö. 792/1390), et-Telvîh ale't-Tavzîh, Kahire 1957, II, 9; İzmirî, II, 222; el-Kenkûhî, Muhammed Feyzu'l-Hasen, Umdetu'l-Havâşî (Şâşî' nin Usûlü ile), Beyrut 1982, s. 282) elimizdeki Buhârî nüshasında bu hadis mevcut değildir).
b) Bu hadisi destekleyen başka hadisler vardır.
c) Bu hadîs Kitâb'a aykırı değildir. Çünkü ayette kastedilen, Hz., Peygamberden sabit olduğu tevatüren sabit olan hadisler. Burada söz konusu edilen ise Hz. Peygamberden olduğu tereddütlü olan hadislerdir. Üstelik, ayet bu hususla değil, ganimetlerle ilgilidir .(Bkz. Buhârî, Keşf, III, 730).

Pezdevî, Hanefîlerin haber-i vâhidle amel konusundaki görüşünü belirttikten sonra, bu konuda katılmadıkları iki uç görüşü ve kendilerinin bu ikisi arasında orta yolu bulduklarını şöyle ifade eder ;

«Ahâd haberleri toptan reddeden, hücceti iptal etmiş ve 'şüphe' ile amel etmiş olur. Bu şüphe de 'kıyas' ve asla hüccet olmayan "ıstıshâbu'l-hâl" dir. Kitâba muhalif haber-i vâhidlerle amel eden ve bu haberlerle neshi caiz görenler ise 'yakîn'i iptal etmişlerdir. En doğrusu, ashabımızın bunlardan her birini yerli yerine koyan görüşüdür.» (31).

Sonraki bazı Hanefî usulcüler, haber-i vâhidin yerli yerine konması hususunu şöyle ifade etmişlerdir (32): Haber-i vâhidin Kitâb'a nisbetle üç türlü durumu vardır: a) Kitâba uygunsa kabul edilir, b) Kitâba aykırı ise, reddedilir, c) Kitâbda olmayan bir husus içeriyorsa, neshe müncer olmayacak bir tarzda amel edilir.

Hanefîlerin, Kitâba aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği hadîsler ·

1) «Erkeklik uzvuna dokunan abdest alsın» (33).

Hanefîler bu haberin Kitâba aykırı olduğunu ileri sürerek bununla amel etmemişler ve bu uzva dokunmakla abdestin bozulmayacağı görüşünü benimsemişlerdir (34).

Hanefîler bu haberin Kitâba aykırılığını şöyle izah ederler; Allah Teala su ile istincâ yaparak temizlenenleri «Orada (Kuba mescidinde), temizlenmeyi seven erkekler vardır» (35) diyerek öv-

(31) Pezdevî, III, 730; Aynı ifadeler için bkz. Serahsî, Usûl ,I, 367-368; Nesefî, Keşf, II, 29-30. Serahsî, bu meyanda olmak üzere, bid'atlerin ve keyfî görüşlerin haber-i vâhidlerin Kitâb ve meşhûr sünnete arz edilmemesinden kaynaklandığını belirtir. (Serahsî, Usûl, I, 367).

(32) Nesefî, Keşf, II, 29-30; Buhârî, Keşf, III, 730.

(33) Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani (ö. 275/888), es-Sünen, İst. 1981, 1. Tahare, 70 (I, 126, r. 181); et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), es-Sünen, İst. 1981, 1. Tahare, 61 (1, 126, r. 82); Mâlik, Muvatta, 2. Tahare, 58 (I, 82); Ayrıca bkz. İbn Abdi'l-Berr, Yusuf b. Ömer (ö. 380/990), et-Temhîd lima fi'l-Muvattai mine'l-Meani ve'l-Esanid, tah. Mustafa b. Ahmed Alevi ve Muhammed Abdilkebir Bekri, Mağrib 1967, XVII, 183-197.

(34) Bkz. Serahsî, el-Mebsût, Mısrı 1331, I, 66; Habbâzî, s. 197.

(35) 9. Tevbe, 108. Ayetin tefsiri için bkz. İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah el-İşbilî (ö. 543/1142), Ahkâmu'l-Kur'ân, tah. Ali M. el-Becâvî, Mısır 1957, II, 1013-1017.

müştür. Ayetin bu konuyla ilgili olduğunu gösteren rivayetlerden biri şudur (36): Bu ayet nazil olunca, Ensârın orada hazır bulunduğunu bir sırada Hz. Peygamber Kuba mescidine gitmiş ve onlara «Ey Ensâr! Allah sizi övdü. Siz taharetinizi nasıl yaparsınız?» diye sormuş, onlar da, «Ya Rasulallah, biz önce üç taşla silinir, sonra da su ile yıkarız» demişler, bunun üzerine Hz. Peygamber mezkur ayeti okumuştur.

Su ile istinca, ancak, her iki uzva dokunmakla olur. Öyleyse bu ikisine dokunmanın «temizlik (tahâret)» olduğu nass ile sabit olmaktadır. Dokunmak «hades» sayılsaydı, istincanın temizlik olması tasavvur olunamazdı. Çünkü, temizlik, başka bir hades meydana getirerek değil, ancak «hadesin izalesi» yoluyla olabilir. Nitekim özürsüz olarak kan veya bevlin aktığı sırada abdest almak, başka bir hades meydana getirerek abdest almaktır (37).

Hanefîlerin bu hadîsin Kitâba aykırı olduğu iddialarına şöyle cevap verilmiştir: İstinca, «hadesten temizlenme» değildir ki nass ona aykırı olsun. Aksine istinca tıpkı elbisenin temizlenmesi gibi hakikî necasetten temizlenmedir. Zaten Ensar da bu temizlenme sebebiyle övülmüştür, yoksa ki hadesten taharet sebebiyle değil. Çünkü, gerek Ensar, gerekse diğerleri hadesten taharet hususunda müsavi idi. Yani hepsi abdest alıp namaz kılıyordu. Diğer yandan, istinca yapmanın sonucundaki temizlenme hali, sonradan her hangi bir uzva dokunmakla zail olmaz. Nitekim bir kimse istinca ettikten sonra burnu kanasa, bu onun istinca sonrası maddî temizlenme durumunu ortadan kaldırmaz. Böyle olunca, haberin Kitâb'a aykırı olması söz konusu değildir (38).

Hanefîler bu itiraza «Allah istincayı mutlak olarak temizlenme saymıştır. Bu mutlak temizlenme, hakikî ve hükmî temizlenmeyi içine alır. Eğer dokunma, hades sayılacak olursa, hiçbir surette temizlik sayılmaması gerekir» diyerek cevap vermişlerse de Abdulazîz Buhârî bu cevabın zayıf olduğunu ifade etmiştir (39).

---

(36) İbnu'l-Arabî, bu rivayetin sahih olmadığını söyler. Bkz. Ahkâm, II, 1014.

(37) Nesefî, Keşf, II, 30; Buhârî, Keşf, III, 731; Ayrıca bkz. ed-Debûsî, Ubeydullah b. Ömer (ö. 432/1040), Tesîsu'n-Nazar; Beyrut tsz., s. 77. Kış İbn Hazm, el-Muhallâ, tah. Ahmed M. Şakir, Kahire tsz., I, 235-237; el-Beyzâvî, Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), el-Ğayetu'l-Kusvâ, tah. Ali M. Karadaği, Kahire 1982, I, 216; el-Isfehânî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdirrahman (ö. 749/1348), Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib, tah. Muhammed M. Beka, Mekke 1983, I, 747.

(38) Bkz. Buhârî, Keşf, III, 731.

(39) Buhârî, Keşf, III, 731.

Bizce de bu hadîsin Kitâb'a aykırılık gerekçesiyle reddi pek yerinde değildir. Öyle sanıyoruz ki, aslında Hanefîlerin bu haberi red gerekçeleri onun Kitâb'a muhalif olması değil, başka sebepler olmalıdır. Bunlar arasında bizce en önemlisi Hanefîlerin bu hadisin karşısında aksi istikamette varid olan başka hadîslere tutunmuş olmalarıdır (40) .Ayrıca, bu hadîsin, aynı zamanda umûmu'l-belvâda varid olduğu gerekçesiyle reddedilen hadisler arasında yer aldığını da belirtelim.

2) «Hz. Peygamber, bir şâhit ve yemîn ile hükmeti» (41).

Şâfiî, -mâlî konularda- davacının yemini ve bir şahit ile hüküm verilebileceği konusunda bu hadîse tutunmuştur (42). Ebû Hanîfe'ye göre ise, hiç bir hususta şahit ve yemin ile hüküm verilemez (43). Çünkü bu haber, «Ey inananlar! belirli bir süreye kadar bir borç ilişkisine girdiğiniz zaman onu yazın... Erkeklerinizden iki şahit getirin, eğer iki erkek olmazsa, bir erkek iki kadın da yeter.» (44) ayetine aykırıdır (45).

Hanefîler, bu haberin zikredilen ayete bir kaç yönden aykırı olduğunu ileri sürerek bununla amel etmemişlerdir. Bu aykırılık yönler şunlardır ;

a) Allah Teala «Şahit getirin» diyerek hakkın ihyası için şahit getirmeyi emretmiştir. Bu emir nelerin şahit getirme olacağı hususunda mücmeldir. Daha sonra Allah bu mücmeli tefsir

---

(40) Bu hadislerle ilgili olarak bkz. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (ö .321/933), Şerhu Meâni'l-Asâr, tah. Muhammed S. Câdu'l-Hak (1. cild) ve Muhammed Z. en-Neccâr, Kahire 1968, I, 71-79; ez-Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf (ö. 762/1361), Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye, Kahire 1937, I, 54-70. Bu konudaki hadislerin nesh açısından değerlendirmesi için bkz. el-Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ (ö. 584/1188), el-İ'tibâr fi'n-Nâsihi ve'l-Mensûhi mine'l-Asâr, tah. Abdulmu'tî Kal'acı, Haleb 1982, s. 68-78.

(41) Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac (ö. 261/875), el-Camiu's-Sahih, İst. 1981, 30. Akdıye, 3 (II, 1337, r. 1712); Ayrıca bkz. Muvatta, 36. Akdıye, 5; Şâfiî, İhtilâfu'l-Hadîs, tah. Muhammed A. Abdulaziz, Beyrut, 1986, s. 207; Tahâvî, Meâni, IV, 144. Geniş bilgi için bkz. Tahâvî, Meâni, IV, 144-148.

(42) Beyzâvî, Ğaye, II, 1022.

(43) et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (ö. 321/933), el-Muhtasar, Ebû'l-Vefa el-Efğâni, Kahire 1370, s. 333; Tahâvî, Meânî, IV, 148.

(44) 2. Bakara, 282 .Ayetin tefsiri için bkz. İbnu'l-Arabî, Ahkâm, I, 246-258.

(45) Habbâzî, s. 196. Kelvezânî ve Isfehânî bu hadisi, ravinin inkarı konusuna örnek olarak göstermişlerdir. Temhîd, III, 126; Beyân, 738-739.

ederek, şahit getirme işinin iki şekilde yapılabileceğini belirtmiştir. Bunlardan birincisi «iki erkeğin şahitliği», ikincisi de «bir erkek ile iki kadının şahitliği». Bu tefsir ,söz konusu iki seçeneğin birbirine eşit olduğunu veya birincisi olmazsa ikincisinin devreye sokulacağını bildiriyor olabilir. Her iki halde de, emredilen «şahit getirme» işinin bu iki neviden birine mahsus olması gerekir. Çünkü mücmel tefsir edilince, bu tefsir, lafzın içerdiği şeylerin hepsini beyan sayılır. Bu durumda, «bir şahit ve yemin»i üçüncü bir şahit getirme yolu saymak, nassa haber-i vâhidle ziyade yapmak demektir. Nassa ziyade ise nesih demektir ve Kitâbın haber-i vahidle neshi caiz değildir (46).

b) Allah Teala, söz konusu ayetin devamında, «Bu Allah katında daha adaletli, şehadet için daha düzgün ve şüpheye düşmemenize daha yakındır» diyerek şüphenin ortadan kalkacağı şahit getirme yolunun en alt çizgisinin iki erkek veya bir erkek ile iki kadının şehadeti olduğunu belirtmiştir. «En alt»ın arkasında şüpheyi kaldıracak hiç bir yol yok demektir. Eğer, yeminle birlikte şahit hüccet sayılırsa, Kitâb'da belirtilen «şüphenin kalkacağı en alt sınır»ın dikkate alınmaması lazım gelir ki, bu da caiz değildir. Bunun caiz görülmesi durumunda Kitâb'ın mucebi iptal edilmiş olur (47).

c) Şahitlik hususunda mutâd olan, doğrudan erkeklerin şahitliğine başvurulmasıdır. Kadınların şahitliği ise mutâd değildir. Allah'ın, mutâd olandan, mutâd olmayana intikal etmesi, «beyanda mübalağa» amacına yöneliktir. Eğer bir şahitle birlikte davacının yemini hüccet olsaydı ve davacının bu suretle hakkına kavuşması mümkün görülseydi, bunun belirtilmemesi ve âdeten şahitliğine başvurulmayanların zikredilmesi hikmete uygun düşmezdi. Hatta bir şahit ve yeminle başlanması daha evla olurdu. Çünkü, bu daha kolay ve yaygındır. Daha kolay olmasına rağmen şahit ve yeminin söz konusu edilmemesi, ayetin işâret tarîkiyle şahit ve yeminin hüccet olmadığına delalet ettiğini göstermektedir (48).

---

(46) Serahsî, Usûl, I, 365; Nesefî, Keşf, II, 30 ;Buhârî, Keşf, III, 731-732. Krş. Şîrâzî, Tabsıra, s. 276-280.
(47) Serahsî, Usûl, I, 366; Nesefî, Keşf, II, 30; Buhârî, Keşf III, 732. Ayrıca bkz. Sadru'ş-Şerîa, II, 8.
(48) Serahsî, Usûl, I, 366; Buhârî, Keşf, III, 732.

Bunlardan başka, Hanefî usul kitaplarında Kitâb'a muhalif olduğu ve bu yüzden amelden düşürüldüğü belirtilen hadîslerden diğer bazıları şunlardır ;

a) Musarrat hadîsi (49), «Kim size bir tecavüzde bulunursa, uğradığınız tecavüz oranında karşılık verin» (50) ayetine aykırıdır (51).

Ebû Hanîfe ve Muhammed bu hadisle amel etmemiş ve böyle bir hayvanı satın alan şahsın iade edemiyeceğini, fakat bunun yerine aybın sebep olduğu noksanlığı satıcıdan talep edeceğini söylemişlerdir (52).

b) Fatıma bt. Kays hadîsi (53), «Boşadığınız kadınları gücünüz ölçüsünde barındırın» (54) ayetine aykırıdır (55).

c) «Hangi kadın olursa olsun, velisinin izni olmaksızın evlenmişse, nikahı batıldır» (56) hadîsi, «Boşadığınız kadınların evlenmelerine mani olmayın» (57) ayetine muhaliftir (58).

---

(49) Musarrat hadisi olarak bilinen hadis Hz. Peygamber'in şu sözüdür; «Kim, -daha sütlü görünsün diye- memesindeki süt sağılmayarak biriktirilmiş bir koyun satın alırsa iki seçenek arasında muhayyerdir; dilerse elinde tutar, dilerse, bir sa'hurma ile birlikte satıcıya iade eder». Müslim, 21. Buyu', 23, 24, 25 (II, 1158, r. 1524); Geniş bilgi için bkz. Tahâvî, Meânî, IV, 17-22.

(50) 2. Bakara, 194.

(51) Pezdevî, III, 732; Habbâzî, s. 197; Nesefî, Keşf, II, 30.

(52) Tahâvî, Meânî, IV, 19.

(53) Fatıma şöyle demiştir: «Kocam beni boşadı, -kocamdan alacak talebinde bulundum- Hz. Peygamber bana nafaka ve sükna hakkı tanımadı». Ebû Yûsuf, Kitabu'l-Asâr, tah. Ebû'l-Vefa, Beyrut tsz., s. 132; Tahâvî, Meânî, III, 64. Geniş bilgi için bkz. Tahâvî, Meânî, III, 64-74; Zerkeşi, 134 - 135.

(54) 65. Talak, 6.

(55) Pezdevî, III, 731; Serahsî, Mebsut, I, 84; Habbâzî, s. 196; Nesefî, Keşf, II, 30; Krş. İbn Hazm, İhkâm, II, 134, 137.

(56) Ebû Davud, 6. Nikah, 20 (II, 566-568, r. 2083); Tirmizi, 9. Nikah, 14 (III, 407-408, r. 1102), İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvini (ö. 275/888), es-Sünen ,9. Nikah, 15 (I, 105, r. 1879). Hadisin tahrici için bkz. Zeylaî, Nasb, III, 184-187.

(57) 2. Bakara, 232.

(58) Şâşî, s. 281; Şâşî başka bir yerde bu haberin, kadının kendi başına nikah yapabileceği konusunda hâss olan «Hattâ tenkihe zevcen ğayrehu» (2. Bakara, 230) ayetine aykırı olduğunu belirtir, Şâşî, s. 20.

d) «Veled-i zina, üçün şerlisidir» (59) hadîsi, «Kimse kimsenin yükünü taşımaz» (60) ayetine muhaliftir (61).

e) «Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur» (62) hadîsi, «... Şimdi kadınlarınıza yaklaşın... şafağın beyaz ipliği siyah ipliğinden ayırdedilinceye kadar yeyip için; sonra da gece oluncaya dek orucu tamamlayın» (63) ayetine muhaliftir (64).

Bu hadisin tartışması daha sahabe arasında gündeme gelmiş, Aişe, hadisin ravisi olan Ebû Hüreyre'yi tenkit etmiştir. Bu yüzden bu hadisin başlangıçta Kitab'a muhalif olması sebebiyle reddedilmiş olması ihtimali biraz uzak gözükmektedir.

Hanefîlerin, Kitâb'a arz prensibiyle ilgili usûlî görüş ve gerekçeleri genel hatlarıyla böyledir. Ancak, her ne kadar zaman zaman verilen örnekler arasında tedahül söz konusu olsa da, bu konu ayrıca âmmın tahsisi ve nass üzerine ziyade başlıklarıyla da daha özel bir tarzda ele alınmaktadır. Biz bu iki hususu da genel hatlarıyla belirtmek istiyoruz.

Hanefîlerin, haberin Kitâb'a muhalefeti durumunda, Kitâb'ın hâss, âmm, nass ve zâhir'i arasında hiçbir fark gözetmeyerek, bunların hiç birisinin haber-i vâhid ile tahsis ve terkedilemeyeceği görüşünde olduklarını belirtmiştik. Kitâbın hâssı ve nassı karşısında haberi vâhidin terk sebebi açıktır. Çünkü, bu ikisi, ittifakla, delalet ettikleri mana (medlul) hususunda kat'îdir (65) Dolayısıyla zannî bir şey yüzünden terkedilemez.

Asıl tartışılan husus, haber-i vâhidin Kitâbın âmm ve zâhiri karşısındaki durumudur. Bu ikisini zannî sayanlara göre, her iki delille de amel edilmiş olması için, şartlarına uygun olarak gelmiş

(59) Suyuti, Ayn, s. 73.
(60) 6. En'âm, 164.
(61) Nesefî, Keşf, II, 30. Ayrıca bkz. Zerkeşî, s .107-109.
(62) Tahâvî, Meânî, II, 102-107; Hâzimî, s. 208-211.
(63) 2. Bakara ,187.
(64) Nesefî, Keşf, II, 30-31. Hadisin ayete muhalefet yönünün izahı ile ilgili olarak bkz. Serahsî, Usûl, I, 238.
(65) İzmirî, II, 222.

haber-i vâhid makbuldur ve bununla âmm tahsis edilir ve zâhir terkedilir (66).

Kitâbın âmm ve zâhirini kat'î sayanlara göre ise, Kitâba muarız olan haber-i vâhide itibar edilmez. Çünkü Kitâb kat'î, haber ise zannîdir. Dolayısıyla zannî olan haberle Kitâb neshedilmez ve ona ziyade yapılmaz.

Hanefîler, haber-i vâhid Kitâb ilişkisini en genel manada, haber-i vâhidin Kitâbın umûm ve zâhiri ile Kitâbın husûs ve mutlakına aykırı olması açısından incelemişler ve meseleye devamlı olarak nesh açısından yaklaşmışlardır. Biz de buna uyarak konuyu «Kitâbın umûmunun haber-i vâhidle tahsisi» ve «Haber-i vâhidle nassa ziyade» başlığı altında ele alacağız.

Kitâbın umumunun haber-i vâhidle tahsisi

Hanefî mezhebinde yaygın kabul gören anlayışa göre âmm lafzın efradına delaleti, hâss lafzın delaleti gibi kat'îdir. Bu itibarla delilden kaynaklanmayan tahsis ihtimali nazar-ı itibara alınmaz ve hâss lafızdaki mecaz ihtimali mesabesinde olan böyle bir tahsis ihtimalinin varlığından hareketle âmmın delaletini zannî saymak doğru olmaz. Fakat eğer âmm lafız kendi gibi kat'î bir delille, sonradan, tahsis edilmişse artık âmmın tahsis dışı kalmış kısmının kat'iliği ortadan kalkar ve haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsisi mümkün hale gelir (67). Aksi takdirde, âmm la-

(66) Şâfiî'ye ve Usûlcülerin çoğunluğuna göre, Kitabın umûmunun haber-i vahidle tahsisi ve Kitabın zâhirinin haber-i vahidle tearuzu caizdir. Şöyle ki; Kitabın zâhiri onlara göre «yakîn» ifade etmeyip, «zann-ı gâlip (ğâlebe-i zann)» ifade eder. (Cüveynî, Burhân, I, 426-428; Şîrâzî, Tabsıra, s. 132-135; el-Amidî, Seyfuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ali (ö. 631/1234), el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, Kahire 1967, II, 301, 304; İbnu's-Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahâb b. Ali (ö. 771/1369), el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc, tah. Şa'bân M. İsmail, Kahire 1981, II, 182; Buhârî, Keşf, III, 729; Ebû Zehra, Metodoloji, s. 137-144. Kitabın haber-i vahidle neshi için bkz. Şîrâzî, Tabsıra, s. 264-271. Nesh tahsis farkı için bkz. Amidî, III, 104. Haber-i vahidin Kitaba muhalefeti ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebû Yusuf, Redd, s. 24-25, 31; İbn Hazm, İhkâm, II, 81; İbnu'l-Kayyim, Şemsuddin Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), İ'lâmu'l-Muvakki'în an Rabbi'l-Alemîn, Kahire tsz., II, 293).

(67) Bkz. Pezdevî, I, 291; Nesefî, Keşf, II, 29; Sadru'ş-Şerîa, I, 40-41, 66; Taftazânî ,Telvîh ,I, 40; Bardakoğlu, Ali, İslam Hukukunda Metodolojik İhtilaflar ve Sonuçları, Teksir, Kayseri 1987, s. 53; Şâfiî'ye göre ise, umûmun, kendine delalet eden bir siğa ve lafzı vardır. Fakat bu delalet, kesin ve yakini değil ihtimallidir. Bu bakımdan ilim değil ameli gerektirir. Bkz. ez-Zencânî, Şihabuddin Muhammed b. Ahmed (ö. 656/1258), Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl, tah. Muhammed E. Salih, Beyrut 1982, s. 326; Bu konudaki gerekçeleri için bkz. Zencânî, s. 326-329.

fız başlangıçta haber-i vâhid ve kıyas gibi zannî delillerle tahsis edilemez. Çünkü böyle bir tahsis netice itibariyle nesih demektir (68) ve Kitâbın haber-i vâhidle neshi caiz değildir. Bu husus hem «sûreten nesh», hem de «manen nesh» hakkında geçerlidir. Çünkü, kat'î delil ile sabit olan bir hükmün, zannî bir delille kaldırılması caiz değildir (69).

Iraklı Hanefî hukukçular ve Debûsî, Kitâb'ın genel ifadeleri (umûmât) ve bu genel ifadelerin zâhirleri tıpkı nüsûs ve özel ifadeler (husûsât) gibi «yakîn» ifade ettiğinden bunların haber-i vâhidle tahsis ve tearuzunun caiz olmadığını ifade etmişler (70) fakat, Ebû Mansûr Matürîdî gibi bazı Semerkandlı Hanefî hukukçular, genel ifadeleri ve zâhirleri zannî sayarak bunların haber-i vâhidle tahsis imkanını muhtemel görmüşlerdir (71).

---

(68) Hanefîler, tahsisin, nesh menzilesinde olduğunu şöyle açıklarlar; Nesih ve tahsisten herbirisi lafzın mucebini iskat içindir. Şu farkla ki, nesih âmm lafzın mucebini bazı zamanlar açısından, tahsis ise lafzın mucebini bazı a'yan açısından düşünür. Bu itibarla kıyas ile tahsis caiz değildir. Bkz. Zencânî, s. 330-331; Şafiilere göre ise nesih ıskat, tahsis ise, beyan ve izahtır. Bunun içindir ki nasihin mensuha iktiranı caiz olmamakla beraber, muhassıs delilin amm lafza iktiranı caizdir. Bkz. Zencânî, s. 330; Zencânî, bu hususa örnek olarak hareme sığınmayı verir.

(69) Cumhur, Hanefilerin «manen nesh» saydıkları durumu, «nesh» değil «beyan» olarak kabul ettikleri için bunu caiz görmüşlerdir. Bkz. Amidî, II, 304.

(70) Buhârî, Keşf, III, 729.

(71) Buhârî, Keşf, III, 729; Abdulaziz Buhârî, Kitâbın umûmât ve zevâhirini «zannî» sayan Semerkandlı Hanefî hukukçulara göre de, bunların haber-i vâhidle tahsisinin caiz olmamasının «evceh» olduğunu ifade eder ve şunları söyler.
«Haber-i vâhiddeki ihtimal, Kitâb'ın umûm ve zâhirindeki ihtimalden daha fazladır. Çünkü bunlardaki (umûm ve zâhirdeki) ihtimal yalnızca mana yönündendir. Bu ihtimal de, umûm ile «bir kısım (ba'z»'ın, zâhir ile de «mecaz»ın kasdedilmesi ihtimalidir. Fakat, bunların metinlerinin sübutunda şüphe yoktur. Halbuki, haber-i vâhidin hem manasında hem de metninin sübutunda şüphe vardır. Şöyle ki, haber, ifade ettiği mana hususunda zâhir ise, bundaki şüphe açıktır. Eğer ifade ettiği mana hususunda «nass» ise durum yine aynıdır. Çünkü mana, sübut hususunda lafza bırakılmış olup, ona tabidir. Lafzın sübutundaki şüphenin manaya etki etmesi kaçınılmazdır. Bu yüzdendir ki, haber-i vâhidin lafzını ve manasını inkar eden kafir olmaz, fakat Kitâbın zâhirini ve umûmunu inkar eden kafir olur. O halde, haber-i vâhidi, Kitâbın zâhirine tercih etmek ve umûmunu bununla tahsis etmek caiz olmaz. Aksi takdirde, kuvvetli delil dururken, daha zayıf delil ile amel edilmiş olur.»

Sahabenin bazı ayetleri haber-i vâhidle tahsis ettiğine dair örnekler (72) bulunduğuna dair itirazı, Hanefîler, bu haberlerin «meşhûr» olduğunu, bunlarla Kitâba ziyadenin caiz olduğunu, kendilerinin ise Kitâb'a muhalif şâzz haberleri söz konusu ettiklerini söyleyerek cevaplamışlardır (73). Ayrıca Sahabenin, haber-i vâhidle tahsis yapmadığına dair uygulamalar da bulunduğunu ileri sürerek, Fatıma bt. Kays'ın rivayet ettiği haberin Hz. Ömer tarafından reddedilmesini buna örnek göstermişlerdir.

Kitâbın umûmuna aykırılık gerekçesiyle reddedilen hadîsler :

a) Hanefîlere göre, kesildiği sırada kasden besmele çekilmeyen hayvanın yenilmesi caiz değildir. Bu konuda «Kesilirken Allahın adı anılmayan şeyleri yemeyin» (74) ayetini esas almışlar ve aksi yönde varid olan «Keserken Allahın adını ansın veya anmasın müslümanın kestiği helaldir» (75) hadîsini ve benzeri hadîsleri bu ayetin umûmunu tahsis edceek kuvvette görmemişlerdir (76).

Şâfiîlere göre hayvanı keserken besmele çekmek sünnettir ve kasden besmelesiz kesilen hayvanın yenilmesi helaldir. Şâfiîler bu konuda varid hadîslerin söz konusu ayeti tahsis ettiği kanaatindedirler.

b) «Harem ne âsiyi ne de kan sebebiyle oraya sığınanı korur» (77) hadîsi, «Oraya giren emin olmuştur» (78) ayetinin umûmuna aykırıdır (79).

---

(72) Bu örneklerden bazıları şunlardır;
«Eşlerinizin terkettiklerinin yarısı sizin içindir, onlara da dörtte bir vardır» ayetinin, «İki farklı din mensubunu birbirine mirasçı olamaz» hadîsiyle tahsisi.
«Allah evlatlarınız hakkında size ... tavsiyede bulunur» (4. Nisâ, 11) ayetinin «Katile miras yoktur» hadisiyle tahsisi,
«Bunun dışındakiler size helal kılınmıştır» (4. Nisâ, 24) ayetinin «kadın teyzesi üzerine nikahlanamaz» hadisiyle tahsisi. Bkz. Buhârî, Keşf, III, 729-730.

(73) Buhârî, Keşf, III, 729-730.

(74) 6. En'âm, 121.

(75) Zeylaî, IV, 183.

(76) Bkz. Pezdevî, I, 296; el-Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), el-Hidâye (Feth ile), Mısır 1315-1317, VIII, 112.

(77) el-Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), el-Camiu's-Sahih, İst. 1981, 28. Sayd, 8 (II, 213); Müslim, 15. Hacc, 446 (I, 987, r. 1354) Tirmizi, 7. Hacc, 1 (III, 173 r. 809); İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah (ö. 543/1142), Arızatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahihi't-Tirmizi, Beyrut tsz., IV, 22-23.

Haber-i vâhidle nassa ziyade :

Nass üzerine ziyadenin nesih sayılıp sayılmayacağı hususu usul kitaplarında genelde nesh bahsinde (80) ve bir kaç nokta-i nazardan ele alınmıştır (81). Biz burada özellikle, İslam hukukçuları arasında ihtilaf konusu olan yönüne yer vereceğiz. Burada söz konusu edilen ziyade müstakil bir ziyade olmayıp mevcut nassa bir cüz veya şart ziyadesi ya da mefhûmu'l-muhâlefeti kaldıracak mahiyetteki ziyadedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi nass üzerine ziyade konusu haber-i vâhid ile Kitâbın hâssı (82) özellikle mutlakı arasında çatışma bulunması durumunda söz konusu olur. Nitekim Şâşî bununla ilgili olarak, mutlak ile amel imkanı varken ona haber-i vahidle ziyade yapılamayacağını belirtmiştir (83).

---

(78) Al-i İmran, 97.

(79) Pezdevî, I, 296; Buhârî, Keşf, III, 729; Ayrıca bkz. et-Taberî, Muhibbubdin Ahmed b. Abdillah (ö. 694/1295), el-Kırâ li Kâsıdı Ummi'l-Kurâ, Kahire 1970 (2. baskı), s. 636-637, 638-639.

(80) Msl. bkz. II, 36-39; et-Tilemsânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (ö. 771/1369), Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furûi ale'l-Usûl, tah. Abdulvehhab Abdullatif, Beyrut 1983, s. 108-110.

(81) Bu konuda geniş bilçi için bkz. İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1209), Ravzatu'n-Nâzır ve Cunnetu'l-Munâzır, Beyrut tsz., s. 41-42; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), İrşâdu'l-Fuhûl, Beyrut, 1979, s. 195; el-Hınn, Mustafa Saîd, Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye, Beyrut, 1972, s. 266.

(82) Hâss lafız ile nassa ziyade ilişkisini göstermesi bakımından Hâbbazî'nin bu konuya ilişkin derli toplu ve açık ifadesini kısaca buraya almak istiyoruz; Hâss lafız, tek başına bir müsemma için konulmuş lafız olup müsemmanın cins, nev' ve ferd'inin hususuna uygun düşen lafızdır. Bu itibarla hâss lafız, mahsûsu, hiç bir beyan ziyadesine ihtimal vermeyecek bir kesinlikle içerisine alır. Mesela, abdest ayetindeki yıkama ve mesh bilinen bir fiile mahsus lafızlardır. Bu itibarla abdestin cevazını, «niyet», «tesmiye», «tertîb», ve «vilâ»ya talik etmek hâss lafız ile amel etmemek demek olur. Aynı şekilde tavâf mücerred dönmeye, rükû eğilmeye ve secde cephenin yer konmasına hass lafızlardır. Bu işlerin cevazının «taharet», «tuma'nîne» ve «tadîl-erkân» ile kayıtlanması hass ile ameli terketmek anlamına gelir. Habbâzî, s. 94. Hanefilerde mutlak lafız hass lafzın kısımlarından sayıldığı için, aynı gerekçeler ve aynı örnekler mutlakın takyidi konusunda da söz konusu edilmektedir. Krş. Tilemsânî, s. 108-110. Tilemsânî, cumhura göre mutlakın, ifade ettiği anlam hususunda nass değil zahir olduğunu belirterek haber-i vahidle tevilinin caiz olduğunu belirtir. (Bkz. Tilemsânî, s. 45.).

(83) Şâşî, s. 29.

Hanefîler, bu nevi nass üzerine ziyadenin nesh olduğu (84), Şâfiîler ise, bunun nesh olmadığı (85) görüşündedirler (86). Ayrıca, Hanefîler hükmün vasfının neshini de nesih çeşitleri arasında saymışlar ve bunu nassa ziyade olarak yorumlamışlardır (87).

Hanefîlerin nassa ziyade gerekçesiyle reddettikleri hadisler :

1) Abdest ve gusülde niyet :

Allah Teala «Ey inananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başınızı meshedin, ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı. Eğer cünüp iseniz temizlenin.» (88) buyurmuştur. Bu ayette abdestin dört farzı açık bir şekilde belirtilmekte ve cünüplükten temizlenme emredilmektedir. İslam hukukçuları abdest ve gusülde niyetin de farz olup olmadığında ihtilaf etmişlerdir.

Şâfiî, «Ameller niyetlere göredir» (89) hadîsinden hareketle her ikisinde de niyetin farz olduğunu ileri sürmüştür.

Ebû Hanîfe ise, niyetin her ikisinde de rükün olmadığı gibi sıhhat şartı da olmadığını ileri sürmüştür. Yani, niyet olmaksızın abdest ve gusül sahihtir. Niyeti şart koşulması nass üzerine ziyadedir. Nass üzerine ziyade de nesihtir. Kitâb, ancak Kitâb ya da

---

(84) Nesefî, Musaffâ, v. 233b; Semerkandî, Mîzân, II, 1011-1016. Krş. İbnu'l-Kayyim, İ'lâm, II, 293.

(85) Zencânî, s. 50.

(86) Zencânî, bu meselenin usuldeki lafzî meselelerden olduğunu ve bu konudaki görüş ayrılığının temelini, neshin hakikat ve mahiyeti hakkındaki görüş ayrılığının teşkil ettiğini belirttikten sonra, Hanefîlere ve Şâfi'lere göre neshin hakikatini tanımlar. Buna göre, Şâfiîlere göre neshin hakikati, «sabit hükmün kaldırılması», Hanefîlere göre ise, «hükmün müddetinin beyanı» ıdır. Eğer, Hanefîlerin nesih yorumları, sahih ise, bu takdirde nass üzerine ziyade nesih sayılır. Şâfiîlerin nesih yorumları sahih ise bu takdirde nass üzerine ziyade nesih olmaz. Zencânî, s. 50; Aynı yorum için bkz. Nesefî, Keşf, II, 29.

(87) Habbâzî, s. 259; Şafii ise hükmün vasfının neshinin ammın tahsisi kabilinden olduğunu ileri sürerek hükmün vasfının haber-i vahid ve kıyasla neshedilebileceği görüşünü benimsemiştir. Bkz. Habbâzî, s. 259; Gazzali de, nassa ziyadenin tahsis olduğunu belirtir. Bkz. el-Menhul, tah. Muhammed H. Heyto, Dımeşk 1980, s. 177. Bu hususa örnek olarak, abdestte niyyet (Habbâzî, s. 94), celde cezasına sürgün ilavesi (Zencânî, s. 51) ve şahid ve yeminle kaza (Zencânî, s. 52) gösterilmektedir.

(88) 5. Maide, 6.

(89) Buhari, 1. Bed'u'l-Vahy, 1 (I, 2).

mütevâtir veya meşhûr sünnet ile neshedilebilir. Niyet hadîsi ise böyle değildir (90).

2) Namazda Fatihanın tayini :

Şâfiî'ye göre namazın her rek'atında fatihanın okunması bir rükündür. Gerek imam, gerekse me'mûm fatihayı okumazsa namazı sahih olmaz. Şâfii bu görüşe «Fatihayı okumayanın namazı yoktur» (91) hadîsinden hareketle ulaşmıştır.

Hanefîlere göre ise, namazda fatihanın tayini «Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun» (92) ayeti üzerine ziyade içermektedir. Nass üzerine ziyade ise nesihtir ve bu nesih haber-i vâhid ile caiz olmaz (93). Bununla birlikte Hanefîler fatiha okumanın vacip olduğunu söylemişlerdir. Bunun anlamı, fatiha terkedildiği zaman namazın aslına bir zarar gelmemesidir.

Şâşî, ayetin Kur'ân'dan kolay gelenlerin tamamı hususunda genel olduğunu, bu yüzden söz konusu haber karşısında terkedilemiyeceğini, bununla birlikte, her ikisiyle birden Kur'an'ın hükmü değişmeyecek şekilde amel edilebileceğini ifade eder. Buna göre haber nefy-i kemale hamledilir ve böyle mutlak okuma Kur'ân'ın hükmü ile farz ve fatihanın okunması haberin hükmü ile vacip olur (94).

3) Rükû' ve secdede tuma'nîne (ta'dîl-i erkân)
«Rükû' edenlerle birlikte rükû' edin» (95) ayeti rükû' lafzının

---

(90) Şâşî, s. 29; Serahsî, Mebsut, I, 72; Pezdevi, I, 83; Buhârî, Keşf, III, 729. Şâşî, abdestte tertib, muvâlât ve besmele konularını da bu hususn örnekleri arasında zikreder. (Bkz. Şâşî, s. 29).

(91) Tirmizi, 2. Salat, 183 (Mevakit, 69) (II, 25, r. 247); Zeylaî, Nasb, I, 363-367; İmama uyan kişinin okuması konusuyla ilgisi içinbkz. Zeylaî, II, 6-21.

(92) 73. Müzzemmil, 20.

(93) Serahsî, Mebsut, I, 14, 19; Molla Ciyûn, Molla Ciyûn b. Ebî Saîd b. Abdillah el-Mihevî (ö. 1130/1718), Şerhu Nûrui'l-Envâr (Keşfu'l-Esrâr ile), Kahire 1317, II, 27.

(94) Şâşî, s. 23. Besmelesiz kesilen hayvanın yenilmesi konusunu da aynı mantıkla izah eder ve aralarında tevfik imkanı olmadığı için haberin terkedileceğini belirtir. (Aynı yer.) Ayrıca bkz. Pezdevî, II, 304; Buhârî, Keşf, III, 730-731; Başka bir örnek için bkz. Serahsî, Mebsût, I, 65.

(95) 2. Bakara, 43.

müsemması hakkında mutlaktır. Bu yüzden haberin (96) hükmüyle ona «ta'dîl» şartı ziyade edilemez. Ancak, Kitâbın hükmünü değiştirmeyecek bir tarzda haber ile amel edilebilir. Bu da, mutlak rükû'un Kitâbın hükmü ile farz, ta'dîlin ise haberin hükmü ile vacip olmasıdır (97).

4) «Beyt-i atîki tavaf etsinler» (98) ayetinin, hükmü «Tavaf namazdır» (99) hadîsiyle terkedilmez. Ancak, Kitâbın hükmü değişmeyecek bir tarzda her ikisiyle amel etmek mümkündür. Buna göre, mutlak tavaf Kitâbın hükmü ile farz, abdest ise haberin hükmü ile vaciptir. Bu itibarla, tavafın abdestsiz yapılması durumunda gereken eksiklik kurban (kan) ile telafi edilir (100).

Hanefîlerin nass üzerine ziyade gerekçesiyle amelden düşürdükleri diğer bazı hadîsler şunlardır;

a) Abdestte tertîb (101),

b) Celd cezasına sürgün ilavesi (102),

Hanefilere göre bütün bu durumlarda söz konusu fiiler hâss olduğu için, bu fillerin sıhhatinin haberlerde söz konusu edilen hususlara «olmazsa olmaz» şeklinde bağlı kılınması Kitabla amel olmadığı gibi Kitabı beyan olarak da değerlendirilemez. Aksine Kitabın neshi manasına gelir ki, bu da haber-i vâhid ile caiz değildir. Fakat bu tür haberlerle Kitaba, farza mülhak bir vâcib ziyadesi yapılabilir.

(96) Haber, Hz. Peygamberini bir adama söylediği şu sözdür: «Namaza durduğunda tekbir al. Eğer ezberinde varsa Kur'andan bir şeyler oku. Eğer yoksa ,Allaha hamdet, tehlîl ve tekbir getir. Sonra itmi'nan bulacak şekilde rüku et, sonra itidal buluncaya değin doğrul, sonra itminan bulacak şekilde secde et, sonra itminan bulacak şekilde otur. Bunu yaparsan namazın tamam olur. Eğer bunları eksik yaparsan namazından eksiltmiş olursun.» Bkz. Tahavi, Meânî, I, 232.

(97) Şâşî, s. 29-33; Pezdevî, I, 81; Ayrıca bkz. el-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mahmûd (ö. 587/1191), Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerai', Mısır 1328, I, 162; İbnu'l-Hümâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid (ö. 861/1457), Fethu'l-Kadîr, Mısır 1315-1371, I, 211.

(98) 22. Hac, 26.

(99) en-Nesei, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), es-Sünen, 24. Menasik, 136 (V, 22); ed-Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (ö. 255/869), es-Sünen, Menasik, 32 (s. 440).

(100) Şâşî, s .29; Pezdevî, I, 82; Ayrıca bkz. Serahsî, Mebsut, IV, 38; Bâbertî, II, 234.

(101) Şâşî, s. 29; Pezdevî, I, 83; Ayrıca bkz. Serahsî, Mebsut, I, 56; el-Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Mahmûd (ö. 786/1384), el-İnâye (Feth ile), I, 23; İbn Rüşd, Bidâye, I, 17.

(102) Şâşî, s. 29; Serahsî, Mebsut, IX, 36; İbnu'l-Hümam, Feth, IV, 134-137.

2. Haber-i vâhidin Ma'rûf Sünnete aykırı olması

Ma'ruf (103) sünnete aykırı haber-i vâhidin reddi prensibi de Hanefî kökenlidir. Bu konuda Ebû Hanîfe'den sarih bir açıklama olmamakla beraber, talebelerinin bu görüşü ondan almış olmaları muhtemeldir (104). Ebû Yusuf'un, «Herkesin (âmme) bildiği hadîsle amel etmeli, şâzz hadîsi terketmelisin» (105) sözünde bu prensibe açık işaret vardır. Daha sonra, bu husus Hanefî ekolünde «Meşhûrla çatışan şâzz rivayet makbul değildir» şeklinde bir prensip (asl) olarak ifade edilmiştir (106).

Hanefî usulcüler, genelde, burada «ma'rûf sünnet» yerine «meşhûr sünnet» (107) tabirini kullanmışlardır. Kanaatimizce burada daha doğru olan «ma'rûf sünnet» tabiridir. Çünkü, ma'rûf sünnete, Ebû Yusuf ve Muhammed, meşhûr sünnetten daha geniş bir muhteva yüklemişler ve onu hem meşhûr sünneti hem de mütevatir sünneti içine alacak bir şekilde kullanmışlardır. Ayrıca, burada yalnız Hanefî usulcülerin terimleştirdiği meşhûr sünnetin kastedilmesi halinde, mütevatir sünnete muhalif olan haber-i vâhidlerin durumunun ve hükmünün Hanefîlerce incelenmediği sonucu çıkar ki, bu doğru değildir. Burada uzak bir ihtimal akla gelir. O da, mütevatir haberlere aykırı haber-i vâhidlerin, Kitâb'a aykırılık başlığı altında incelenmiş olmasıdır. Ne var ki, bu ihtimali destekleyecek hiç bir hususa rastlayamadık.

---

(103) Marûf sünneti, ilk Hanefî imamlar, genelde, hem meşhur hem de mütevâtir sünneti içine alacak bir anlamda kullanmışlardır. Ma'rûf, mahfûz ve meşhûr sünnet tabirlerine Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in kitaplarında tesadüf etmek mümkündür. Msl. bkz. Ebû Yûsuf, Redd, 25, 32, 40, 49, 67, 38; eş-Şeybani, Ebu Abdillah Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/805), el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne, tah. Mehdi Hasen Keylani, Beyrut, 1983, I, 65, 316, 432, II, 672-673, IV, 351.

(104) Semerkandî ,meşhur haberin hükmü konusunda Hanefî imamlardan bir rivayet bulunmadığını, bu sebeple sonraki Hanefi hukukçuların bunun hükmünde ihtilaf ettiklerini belirtir. (Bkz. Mizan, II, 633-635.) Ancak burada kastedilen husus, meşhur haberin ilim gerektirip gerektirmediği, inkar edenin kafir sayılıp sayılmayacağı gibi hükümlerdir.

(105) Ebû Yusuf, Redd, s .25.

(106) Msl. bkz. Nesefî, Musaffa, v. 232b.

(107) Meşhûr haber; Başlangıçta âhâd olup ikinci asırda âlimler arasında, -yalan üzerinde birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun rivayet edeceği derecede- yaygınlık kazanan haberdir. Diğer bir tarife göre ise meşhûr haber, âlimlerin kabul ile telakki ettikleri haberdir. bkz. Serahsî, Usûl, I, 292; Semerkandi, Mizan, II, 633.

Hanefîlerin meşhûr sünnete muhalefet gerekçesiyle reddettikleri hadîsler :

1) «Bir gün Hz. Peygambere kuru hurmanın yaş hurma mukabilinde satışı soruldu. Hz. Peygamber 'Kuruyunca eksilir mi?' diye sordu. Onlar 'evet' deyince 'Oyleyse olmaz' diye cevap verdi.» (108).

Hanefî usulcüler bu hadîsin, aynı konuda daha meşhûr olan «et-temru bi't-temr» (109 hadîsine aykırı olması yüzünden reddedildiğini ileri sürmüşlerdir (110). Bu konudaki görüş ve gerekçeler kısaca şöyledir.

Yaş hurmanın (rutab) kuru hurma (temr) mukabilinde biri diğerinden fazla olarak (mütefâdılen) satılması icmâ' ile caiz değildir. Bunların eşit ölçüyle satılması ise, yalnızca Ebû Hanîfe'ye göre caizdir. Ebû Yûsuf, Muhammed (111) ve Şâfiî'ye göre ise caiz değildir (112).

Ebû Yusuf, Muhammed ve Şâfiî'nin bu konudaki gerekçesi, yukarıda zikredilen Sa'd b. Ebî Vakkâs hadîsidir. Bu hadîste Hz. Peygamber, «kuruyunca eksilir mi?» sözüyle, akdin caiz olabilmesi için bedellerin a'delü'l-ahvâl'de (ki bu kuruduktan sonraki durumdur) mümâseletinin (denklik, eşitlik) şart olduğuna işaret etmiştir. A'delü'l-ahvâlde olması gereken bu mümâselet akdin yapıldığı sıradaki mümâselet ile anlaşılamaz (113).

---

(108) Ebû Davud, 17. Buyu', 18 (III, 654-657, r. 3359); Tirmizi, 12. Buyu', 14, (III, 528, r. 1225); Nesei, 44. Buyu', 36 (VII, 268-269); İbn Mace, 12. Ticaret, 53 (II, 761, r. 2264); Muvatta, 31. Buyu', 22 (II, 624); Tahâvî, Meânî, IV, 6; Hadisin tahrici için bkz. ez1Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö. 762/1361), Nasbu'r-Raye, Kahire, 1938, IV, 40-42.

(109) Burada kastedilen «eşya-i sitte» hadisi olmalıdır. Müslim, 22. Müsakat, 81 (II, 1211, r. 1587); Zeylaî, Nasb, IV, 35-36; «et-Temru bi't-Temr (riben illa hae ve hae)» şeklindeki rivayet için bkz. Buhârî, 34. Buyu', 54 (III, 23); Müslim, Müsakat, 79 (II, 1209-1210, r. 1586); Ebû Davud, Buyu', 12 III, 643-646, r. 3349); Tirmizi, 12. Buyu', 24 (III, 545, r. 1243); Muvatta, 31. Buyu', 38 (II, 636-637).

(110) Sicistani, s. 133; Pezdevî, III, 734; Habbâzî, s. 198; Nesefî, Keşf, II, 31.

(111) Meşhur habere muhalif haber-i vahidin reddi hususunda Ebû Hanife ile aynı görüşte olmalarına rağmen Ebû Yusuf ve Muhammed'in söz konusu Sa'd hadisiyle amel etmelerinin izahı ve bunun değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Serahsî, Usûl, I, 367; Buhârî, Keşf, III, 736.

(112) Şafiî, İhtilaf, s. 193-194; Serahsî, Mebsut, XII, 185; Beyzâvî, Ğaye, I, 468.

(113) Serahsî, Mebsût, XII, 195; Merğînanî, VI, 168; Bâberti, VI. 168.

Ebû Hanîfe'nin gerekçesi ise, «et-Temru bi't-temri mislün bi mislin keylün bi keylin» hadîsidir. Bu hadîs yaş hurmanın kuru hurma mukabilinde satımının caiz olmasını gerektirir. Çünkü her ikisi de hurmadır. Temr ve rutabın bir cins sayılacağını isbat sadedinde şu gerekçelere başvurulmuştur:

a) Hurma (temr) koruk halden olgunlaşıncaya kadarki zamanda hurma ağacından çıkan meyvenin adıdır. Bu merhalelerde geçirdiği değişimler onun zât ismini değiştirmez. Nitekim insanoğlu sırasıyla çocuk, genç, orta yaşlı ve ihtiyar olduğu halde bu dönemlerde yine insandır (114).

b) Bu hususa, Hz. Peygamber'den rivayet edilen şu haber de delalet eder: «Hz. Peygamber, izhâ'ya kadar hurmanın satılmasını yasaklamış, izhâ'nın ne olduğu sorulunca da «sararması veya kızarmasıdır» demiştir. İzhâ'dan önce hurmanın adı «büsr» olduğu halde Hz. Peygamber onu hurma ismi altında zikretmiştir (115).

c) Hz. Peygambere bir defasında yaş hurma (rutab) hediye edilmiş, Hz. Peygamber «Hayber hurmalarının (temr) hepsi mi böyledir?» demiştir (116). Yani kendisine hediye edilen hurma rutab (yaş) hurma olduğu halde, kendisi onu temr (kuru hurma) adıyla anmıştır.

d) Aynı şekilde bir kimse dalındaki yaş hurmayı vasiyyet etse, vasiyyet edenin vefatından önce bu hurma kuru hurma haline gelse, vasiyyet batıl olmaz. Eğer kurumakla cins değişecek olsaydı, vasiyyetin batıl olması gerekirdi. Yine hurma selem akdine konu edilse bu durumda hurmanın yaş veya kuru olarak verilmesi caizdir. Eğer ikisi arasında fark olsaydı, bu durum istibdal sayılırdı ki istibdal caiz değildir (117).

Gerek yaşı, gerekse kurusu hurma adı altına girdiğine göre, birinin diğeri mukabilinde eşit ölçüyle (keylen bi keylin) satılması durumunda akdin şartı yani akdin yapıldığı sırada bedellerin

(114) Serahsî, Usûl, I, 367; Buhârî, Keşf, III, 734; Baberti, VI, 168-169.
(115) Buhârî, Keşf, III, 734.
(116) Baberti, VI, 168; İbnu'l-Hümam, bu gerekçelendirmeye, hediye edilen hurmanın yaş hurma değil kuru hurma olduğunu söyleyerek itiraz eder. (Bkz. Feth, VI, 168).
(117) Buhârî, Keşf, III, 734.

mümâseleti mevcuttur. Zaten önemli ve muteber olan, bu şartın akdin yapıldığı sırada gerçekleşmesidir. Bu bedeller, yani yaş ve kuru hurma hangi sıfatla akde konu ediliyorsa o sıfata göre mümâselet aranır. Yoksa ki yaş hurmanın kuruduktan sonra eksileceği dolasıyla mümâseletin bozulacağına itibar edilmez. Çünkü, mümaselete itibar edilmesi, mukabele (karşılıklı değişim) sebebiyledir. Mukabele ise akdin yapıldığı sırada olur. Üstelik yaş hurmadaki yaşlık (tazelik) amaçlanan bir husustur (118).

Aynı şekilde yaş hurmanın akdin yapıldığı esnadaki durumuna değil de a'delül-ahvâl'de yani kuruduktan sonra alacağı durumuna itibar edilmesi tıpkı düşük kaliteli (redî) malın iyi kaliteli (ecved) mal mukabilinde satılması durumunda ecvede itibar edilmesi yani kaliteli mal mukabilinde kalitesizden çok miktarda alınması gibidir. Bu tefâvütün caiz olmadığı nass ile belirtilmiştir. Hz. Peygamber «İyisi de kötüsü de müsavidir» (119) demiştir (120).

Yukarıda zikredilen «Kuruyunca eksilir mi?» hadîsinin meşhûr habere muhalefet yönü şu şekilde açıklanmıştır:

Bu hadîs daha meşhûr olan «et-temru bi't-temri mislun bi mislin» hadîsine aykrıdır (121). Bu ikinci hadîs akdin caiz olabilmesi için ölçüde (keyl) mutlak anlamda bir mümaseletin vart olmasını gerektirmektedir. Mümaseletin mutlak anlamda şart koşulması ise iki bedelin kuru veya yaş ya da birinin yaş diğerinin kuru olması durumunda ikisi arasında eşitlik bulunduğu takdirde akdin caiz olması demektir. «Kuruduğunda eksilir o halde caiz olmaz» mealindeki hadîsten hareketle bu ıtlakın «a'delül'-ahvâl'de mümaselet» ile kayıtlanması bu ıtlakın neshi demektir ve nesih haber-i vâhidle caiz olmaz. Diğer taraftan Sa'd hadîsinde mikdara dahil olmayan bir iyilik (cevdet) sıfatı vardır ve bu sıfat «et-temru bi't-temri...» hadîsine muhaliftir. Şöyleki, kuru hurma eksilme olmaksızın saklanabilme yönüyle taze hurmadan üstündür, fakat cüzler bakımından aralarında fark yoktur. Çünkü kuru hurma her ne kadar bu yönüyle yaş hurmadan üstün ise de yaş hurmanın da tazelik bakımından üstünlüğü vardır ve yaş hurmanın bu özelliği ölçüyü etkiler. Bu durumda aralarında bir tefavütten bah-

(118) Serahsî, Mebsut, XII, 186; Buhârî, Keşf, III, 734; İbnu'l-Hümam, Feth, VI, 169; Ayrıca bkz. Serahsî, Usûl, I, 367.
(119) Zeylaî bunun garib olduğunu belirtiyor. Bkz. Zeylaî, Nasb, IV, 37.
(120) Buhârî, Keşf, III, 734; İbnu'l-Hümam, Feth, VI, 169.
(121) Pezdevî, III, 734-735.

sedilemez. Tefâvüt ancak yaş hurmanın kurumasından sonra ortaya çıkar (122) ki bu da akdin yapıldığı anda dikkate alınmaz.

Diğer taraftan- Sa'd hadîsi ölçüdeki mümaselete rağmen akdin fesadını ve mümaseleti kaldırmayan bir üstünlüğün haramlığını gerektirmektedir. halbuki mümaselet akdin yapıldığı anda cevaz şartıdır. Kuruduktan sonra meydana gelecek fazlalık ise akdin yapıldığı anda mevcut olan mümaseleti ortadan kaldırmaz. Bu fazlalık, akdin yapıldığı anda mevcut olmayıp, sonradan olacağı varsayılmaktadır. Sa'd hadîsi bu noktadan meşhûr habere muhalif olduğu için kabul edilmez (123).

2) Hanefî usul kitaplarında, meşhûr sünnete muhalefet gerekçesiyle reddedilen bir hadîs de «Şâhid ve yemîn ile kazâ» hadîsidir.

Hanefîler bu hadîsin, «Beyyine davacıya, yemin davalıya» (124) meşhûr hadîsine aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir (125).

---

(122) Buhârî, Keşf, III, 734.

(123) Hanefiler, Sa'd hadisinin sabit olmadığını da söylemişlerdir. Ebû Hanife Bağdat'a geldiğinde, habere muhalefet ettiğini düşünmeleri sebebiyle kendisine karşı zaten sert tavır takınmış olan Bağdatlı bir kaç alim, Ebû Hanife'ye bu meseleyi sormuşlar, Ebû Hanife de şöyle cevap vermiştir; Rutab, ya hurmadır ya da hurma değildir. Eğer hurma ise ettemru bi't-temri hadisine göre kuru hurma mukabilinde satılması caizdir. Eğer hurma değilse bu takdirde «cinsleri değiştiğinde istediğiniz şekilde satın» hadisine göre caizdir. Kendisine Sa'd'ın hadisi hatırlatılınca, «Bu hadis Zeyd Ebû Ayyâş etrafında dönmektedir, Zeyd ise hadisi kabul edilmeyen kişilerdendir» diye cevap vermiştir. Hadis ehli Ebû Hanife'nin bu ta'nını güzel bulmuş, hatta İbnü'l-Mübarek bu hikayeden hareketle Ebû Hanife'yi hadis bilmemekle tenkit edenleri kınamıştır. (Bkz. Serahsî, Mebsut, XII, 185; Buhârî, Keşf, III, 735; Babedti, VI, 168; İbnu'l-Hümam, Feth, VI, 168-169). İbn Hazm, Zeyd Ebû Ayyaş'ın mechul olduğunu, bu sebeple de bu hadisin sahih olmadığını belirtir. (İhkam, VII, 153; Muhalla, VIII, 462).
Bazı rivayetlerde Ebû Hanife'nin şöyle dediği nakledilir. Eğer bu hadis sahih olsa bile şu şekilde te'vil edilir: Hz. Peygamber'e rutabın temr mukabilinde nesîe olarak satılmasının hükmü sorulmuştur. Buna göre Hz. Peygamber'in «kuruyunca eksilir mi» sözünün faydası şudur: Yaş hurma vadesinin hulul etmesi müstesna kuruyunca eksilir ve bu tasarruf fayda verici olmaz. Soruyu soran kişi bir yetimin vasisidir. Hz. Peygamber kuruduğunda eksileceğine itibar ederek, bu tasarrufta yetim açısından bir yarar görmemiş ve akdin fesadını beyan şeklinde değil, yetime şefkat tarikiyle bu tasarrufu men etmiş. (Serahsî, Mebsût, XII, 187 ;İbnu'l-Hümâm, Feth, VI, 169-170).

(124) Buhari, 48. Rehn, 6 (III, 116); Tirmizi, 13. Ahkam, 12 (III, 625, r. 1340).

(125) Şâşî, s. 281; Sicistani, s. 132; Pezdevî, III, 733; Nesefî, Keşf, II, 31.

Bu hadisin meşhur hadise aykırılık yönü açıktır. Çünkü, beyyine hadisinde, beyyine'nin davacıya, yemin'in davalıya ait olduğu ifade edilmekte, şahid ve yemin hadisinde ise, bir şahid ve davacının yemini ile hüküm verilebileceği belirtilmektedir. Bu hadisî Kitâba aykırılık konusunda ele aldığımız için burada bu kadar açıklama ile yetiniyoruz.

3. Haber-i Vâhidin umûmu'l-belvâda varid olması

Hanefîler, cumhur usulcülerden farklı olarak umûmu'l-belvâda varid olan haberi manen munkatı sayarak ihticaca uygun görmemişlerdir. Umûmu'l-belvâ, genel olarak, bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı varsayılan hususlardır. Umûmu'l-belvâ olan konularda tek kişinin rivayet ettiği haberle (haber-i vâhid) amel edilemeyeceği görüşü Hanefîlere nisbet edilmektedir. Ancak, ilk Hanefî imamlardan bu konuda sarih bir açıklamaya rastlayamadık. Bu görüşün, sonraki Hanefî hukukçular tarafından prensipleştirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itibarla, Cüveynî'nin bu prensibi Ebû Hanîfe'ye nisbet etmesinin (126) aslı olmasa gerektir. Nitekim bir çok usul kitâbında bu görüş, genel olarak, Ebû Hanîfe'nin ashabına veya doğrudan Hanefîlere nisbet edilirken (127), Abdülaziz Buhârî doğrudan Ebû'l-Hasen Kerhî'ye nisbet etmektedir (128). Şimdi bazı, Hanefî usulcülerin konuya ilişkin görüşlerine yer vermek istiyoruz. Görüleceği üzere Hanefî usulcüler sonuç itibariyle yaklaşık olarak aynı şeyleri söylemekle beraber, bu konu için seçtikleri başlıklar arasında fark olması, bu konuda daha önceden açık bir nakil bulunmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

Kerhî'nin öğrencilerinden olan Şâşî, bu konuyu «Haber-i vâhidin zâhire muhalif olması» başlığı altında ele alarak (129), ve böyle olan bir haberle amel edilmeyeceğini ileri sürmüş ve haberin zâhire muhalif olma şekillerinden birisi olarak da, sadr-i evvel-

---

(126) Cüveynî, Burhân, I, 665.

(127) Msl. bkz. Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef (ö. 474/1081), İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl, tah. Abdülmecid Türkî, Beyrut, 1986, s. 334; İbn Berhân, Vusûl, II, 192; Kelvezânî, III, 86; el-Karâfî, Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), Şerhu Tenkihi'l-Fusûl, Kahire, 1973, s. 372.

(128) Buhârî, Keşf, III, 736; Ayrıca bkz. İbnu'l-Hümâm, Tahrîru'l-Usûl (Takrîr ile), Mısır 1316, II, 296.

(129) Bkz. Şâşî, s. 284, 384.

de ve sadr-i sânide belvanın umumî olduğu konularda haberin iştihar etmemiş olmasını göstermiştir. Çünkü, Şâşî'ye göre, bu dönemde yaşayanlar, sünnete uyma hususunda kusur ile itham edilemezler. Bu itibarla, şiddetli ihtiyaç ve umûmu'l-belvâya rağmen haberin iştihar etmemiş olması onun sahih olmadığının alametidir.

Şâşî'nin umûmu'l-belvâ'da varid olan haber-i vâhidle amel edilmeyişiyle ilgili olarak yaptığı «Umûmu'l-belvâda varid olan haber-i vâhidin terkedilmesi, haberin rey ve kıyas sebebiyle reddedilmesi değil, aksine, tutunacağımız hadîslerin tercihidir» (130) şeklindeki ilginç değerlendirme de gösteriyor ki, haberin umûmu'l-belvâda varid olması ile Kitâba aykırı olması, hadîsin reddi açısından eşit sebepler değildir. Kitâba aykırı haber, telif imkanı yoksa doğrudan reddedilir. O konuda başka haberlerin desteğine ihtiyaç yoktur. Halbuki umûmu'l-belvada varid olan haber reddedilirken o konuda çoğunlukla başka haberlerin desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Ölüm tarihi hakkında bir bilgi bulunmamakla beraber, hiç değilse dönem olarak, Debûsî'den sonra ve Pezdevî ile Serahsî'den önce yaşamış olabileceğini tahmin ettiğimiz Sicistânî, konuyu «haberin hâdiseye arzı» başlığı altında incelemiştir (131). Bu ifadeyle Şâşî'nin ifadesi lafız itibariyle farklı olmakla beraber muhteva olarak aynıdır.

Pezdevî, konuyu «Umûmu'l-belvâ'da cemaate muhalif şâzz haber» başlığı altında ele almış ve bununla amel edilemiyeceği hususunu şöyle izah etmiştir: «Hâdisenin şüyu bulmuş olmasına rağmen, hadîs gizli kalmışsa, bu husus, unutmaya delalet eder. Çünkü, hâdise iştihar ettiği halde, hâdisenin hükmünü bildiren hadîsin gizli kalması imkansızdır. Nitekim, haberin halef arasında ortaya çıktığı andan itibaren nasıl yaygınlık kazandığı görülmektedir. Hâdîsenin iştiharına rağmen hadîsin şâzz kalması güvenilmezlik ve ınkita' bulunduğunu gösterir.» (132).

(130) Şâşî, s. 385.
(131) Sicistani, s. 133; Semerkandî de aynı başlığı kullanmıştır. Bkz. Semerkandî, Mizân, II, 643.
(132) Pezdevî, III, 736; Hanefîlerin diğer gerekçeleri için bkz. Serahsî, Usûl, I, 368; Buhârî, Keşf, III, 737.

Serâhsî de konuyu «Belvâ'nın umûmi olduğu ve herkesin amel etmek için bilmeye muhtaç olduğu konularda garib hadîs» başlığıyla ele almakta ve böyle bir hadîsle amel edilemeyeceği hususunu şöyle açıklamaktadır; «Böyle bir hadîs zeyyiftir. Çünkü; Sahibu'ş-Şer', ihtiyaç duydukları şeyleri insanlara açıklamakla emredilmiştir. Kendisi de, onlara, kendilerinden sonra ihtiyaç duyulacak şeyleri nakletmelerini emretmiştir. Hâdise, belvâ'nın umûmî olduğu bir konu ise, zâhir olan odur ki; Sahibu'ş-şer' bunu herkese beyan ve talimi terketmemiş, onlar da bunu yaygın olarak nakletmeyi terketmemişlerdir. Onlardan yaygın nakil olmadığına göre, o haber, unutulmuş veya neshedilmiştir. Görülmez mi ki; sonrakiler onu naklettiklerinde hemen aralarında yaygınlık kazanmaktadır. Bu bakımdan, şayet öncekiler arasında da sabit olsaydı, yaygınlaşırdı ve bir kişi onu tek başına nakletmezdi. Bu sebepledir ki, gökyüzünde bir illet (bulut vs.) olmadığı zamanlarda, şehir halkından birinin Ramazan hilalini gördüğüne ilişkin şehadeti kabul edilmez. Yine, vasi'nin, çok kısa bir müddet içerisinde, büyük bir malı yetime harcadığı iddiasını içeren sözü de böyledir. Her ne kadar bu harcama muhtemel olmakla birlikte zâhir onu yalanlamaktadır.» (133).

Keşfu'l-Esrar sahibi Buhârî, umûmu'l-belvâ gerekçesiyle haberin reddini izah sadedinde şunları söyler: «Adet, belvânın umûmî olduğu hususların yaygın olarak nakledilmesini iktiza eder. Çünkü, mesela, tenasül uzvuna dokunma meselesinde olduğu gibi, şayet dokunmakla abdest bozuluyor olsaydı, Hz. Peygamber bunu birkaç kişiye söylemekle yetinmeyip, daha iyi yaygınlık kazanmasını sağlamak için, tevatür veya şöhretin gerçekleşeceği bir sayıdaki kişilere söyleyip yaygınlık kazandırırdı ki, bir çok insanın namazı farkında olmadan batıl olmasın. Kur'ân'ın naklinin mütevatir olması, bey', nikah, talak vb. şeylerle ilgili haberlerin yaygınlık kazanması bu yüzdendir. Bu takdirde, böyle bir haber eğer yaygınlık kazanmamış ise, o hükmün unutulmuş ya da neshedilmiş olduğu anlaşılır. Nitekim biz, Rafizilerin, Alinin imameti hususunda nass bulunduğu iddialarını içeren sözlerini kabul etmiyoruz. Çünkü imamet işi, herkesin ihtiyaç duyduğu bir konu olmasından dolayı belvânın umûmî olduğu bir konudur. Böyle bir nass sabit olsaydı yaygın olarak nakledilirdi. Madem ki yaygın olarak nakledilmemiştir o halde sabit değildir.» (134).

(133) Serahsî, Usûl, I, 368.

(134) Buhârî, Keşf, III, 737; Râfizîlerin bu iddialarının aynı gerekçeyle reddi için bkz. Cüveynî, Burhân, I, 587.

Usulcülerin çoğunluğuna göre ise bir haberin umûmu'l-belvâda varid olması, haberle ihticaca engel teşkil etmez ve böyle olan haber-i vâhidler makbuldur (135). Aslında cumhur usulcüler prensip olarak bu konuda Hanefîlerle oldukça yakın düşünmekle beraber (136), bunlar umûmu'l-belvâ sayılabilecek daha doğrusu tevatüren nakli gerekecek meselelerin tayininde farklı düşünmektedirler.

Hanefîlerin her zaman bu prensiplerine bağlı kaldıkları söylenemez. Nitekim, cumhur tarafından zaman zaman bu prensiplerine aykırı davrandıkları ileri sürülmüştür (137).

Hanefîlerin umûmu'l-belvâ gerekçesiyle reddettikleri hadîsler:

1) «Hz. Peygamber namazına Bismillahirrahmanirrahim ile başlıyordu» (138).

Hanefî usulcüler bu hadîsi umûmu'l-belvâda varid haberler cümlesinden sayıp reddetmişlerdir (139).

Besmelenin Kur'ân'dan olup olmadığı tartışmasının yanında, bunun namazda okunup okunmayacağı (140), okunursa açıktan mi yoksa gizlice mi okunacağı hususu da tartışmalıdır.

Şâfiî, yukardaki hadîs ve benzerlerinden hareketle, cehri namazlarda, Fatiha gibi besmelenin de açıktan okunacağı görüşüne

---

(135) Cumhurun bu konudaki görüş ve gerekçeleri için bkz. Bâcî, İhkâm, s. 344-345; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', II, 655; Cüveynî, Burhân, I, 665; Kelvezânî, III, 86-87; İbn Berhân, II, 192-195; Zencânî, 62-67; İbnu'l-Hâcib, Muhtasar (Beyân ile), I, 746; Karâfî, s. 372. Hanefilerin bu gerekçelere cevabı için bkz. Buhârî, Keşf, III, 737-738.

(136) Bkż. Cüveyni, I, 586, 597, 665, 666; Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', II, 654-655; Kelvezani, I, 150-151; Isfahani, I, 662-663.

(137) Msl. bkz. Serahsî, Usûl, I, 369; Habbâzî, s. 198; bkz. Hınn, s. 432-433.

(138) Tirmizi, 2. Salat (Mevakit), 67 (II, 14, r. 245); Bu konuda Ebû Hureyre hadisi ve diğer rivayetler için bkz. Tahâvî, Meânî, I, 199-205. Konuya ilişkin rivayetlerin tahrici ve değerlendirmesi için bkz. Zeylaî, I, 323-363; Hâzimi, s. 124-130.

(139) Pezdevî, III, 737; Serahsî, Usûl, I, 369; Nesefî, Keşf, II, 31; Buhârî, Keşf, III, 738. Ayrıca bkz. Hınn, s. 429.

(140) Bu konudaki görüşler kısaca şöyledir.

a) Fatihanın evvelindeki besmele fatihandır. Bu yüzden tıpkı fatihanın vucubu gibi, besmelenin de namazda okunması vaciptir. Şafii ve bir rivayette Ahmed bu görüştedir.

b) Gerek açıktan gerekse gizli okunması mekruhtur. Bu görüş Malik'e aittir.

c) Okunması caiz, hatta müstehaptır. Ebû Hanife ve meşhur rivayette Ahmed bu görüştedir. (Bkz. Zeylaî, Nasb, I, 327-328).

sahip olmuştur. Hanefîler ise, Şâfiî'nin ihticac ettiği hadîsi umûmu'l-belvâ gerekçesiyle reddetmiş ve bu konuda aksi yönde varid olmuş haberlere tutunmuşlardır (141).

2) «Hz. Peygamber namaza kalktığında ellerini omuz hizasına kadar kaldırıp tekbir alır, rükûa gitmek istediğinde yine aynısını yapardı, rükûdan doğrulurken yine aynısını yapardı» (142).

Şâfiî, Ahmed ve meşhûr rivayette Mâlik bu hâdisten hareketle, namazda tıpkı iftitah tekbirinde olduğu gibi, rükûa giderken ve rükûdan doğrulurken ellerin kaldırılacağı görüşünü benimsemişlerdir (143).

Ebû Hanîfe ve arkadaşları ise, bu hadîsin umûmu'l-belvâda yaygınlık kazanmamış bir hadîs olduğunu ileri sürerek bununla amel etmemişler (144) ve namazda ellerin sadece iftitah tekbirinde kaldırılacağını ileri sürmüşlerdir (145). Mâlik'ten de bu yönde bir rivayet vardır.

3) «Ateşin değdiğinden abdest alın» (146).

Hadîs, ateşte pişmiş bir şey yenildiği zaman abdestin bozulacağı hükmünü getirmektedir. Bir çok Hanefî usulcünün umûmu'l-belvâ konusunda zikrettiği (147) bu hadîsi Şâşî râvinin fıkhı konusunda zikretmiştir. Hanefi usulcülerin bir hadisi bir çok kıstasa tabi tuttukları sıklıkla görülmektedir. Bunun sebebi, görüşlerini daha başka açılardan destekleme olabileceği gibi, farklı bölge ve dönemlerde yaşayan ilk Hanefî usulcülerin, bu hadislerin imamları tarafından terkedildiğini gördüklerinde bunların niçin terkedildiğini anlamak ve anlatmak için mevcut kıstaslara vurmalarından da kaynaklanmış olabilir. Eğer bu ikinci şık doğruysa denilebilir ki, her bir usulcünün, terk sebebi olarak tahmin ettiği kıstaslar, sonraki usulcüler tarafından olduğu gibi derlenince bu tedahül meydana gelmiştir.

---

(141) Bkz. Hınn, s. 429-430.

(142) Buhârî, 10. Ezan, 84 (I, 179-180); Müslim, 4. Salat, 22 (I, 292, r. 390); Tirmizi, 2. Salat, 190, (II, 35, r. 255); Zeylaî, Nasb, I, 389-418. Krş. Tirmizi, 2. Salat, 191 (II, 40-43, r. 257). Ayrıca bkz. Tahâvî, Meânî, I, 222-228; İbn Abdilberr, Temhîd, IX, 210-215; Hâzimî, s. 24-25.

(143) İbn Rüşd, Bidaye (Daru'l-Ma'rife), I, 133-134.

(144) Serahsî, Usûl, I, 369; Nesefî, Keşf, II, 31; Buhârî, III, 738; krş. Isfehânî, I, 747; Ayrıca bkz. Hınn, s. 430.

(145) Serahsî, Mebsut, I, 14.

(146) Müslim, 3. Hayz, 90 (I, 272-273, r. 351, 352, 353); Tirmizi, 1. Tahare, 58 (I, 114-116, r. 79). Ayrıca bkz. Tahâvî, Meânî, I, 62-71; Hazimi ,s. 78-86.

(147) Serahsî ,Usûl, I, 368; Mebsut, XIII, 40; Semerkandi, II, 644; Nesefî, Keşf, II, 31; Buhârî, Keşf, III, 738; Krş. Isfehânî, I, 756.

4) Cenaze taşımakla abdestin gerekeceği hadîsi (148).
5) «Zekerine dokunan abdest alsın» (149) hadîsi.

Hanefîlerin umûmu'l-belvâda varid haber-i vâhid red anlayışları, yukarıda işaret edildiği gibi, başlı başına haber-i vâhidin reddi için yeter sebep olarak değerlendirilmemiş, genelde bir tercih sebebi olarak kullanılmıştır. Nitekim, Hanefîlerin hadîsleri umûmu'l-belvâ gerekçesiyle reddettikleri hadislere bakıldığında, Hanefîlerin o konuda eşdeğer başka hadîslere tutundukları görülür.

4. Sahabenin ihticac ve amel etmediği Hadîs :

Bir haber, ihtiva ettiği hüküm bakımından sahabe döneminde tartışma konusu edilen bir mesele ile ilgili olduğu halde, sahebe arasında o haberle ihticac eden olmamışsa, bu durum söz konusu haberin zeyyif olduğu anlamına gelir. Çünkü sahabe, dinin naklinin temelleridir. Bu yüzden onların bildikleri bir şeyi sakladıkları, ya da hücceti terkedip hüccet olmayan bir şeyle ihticac etmeye çalıştıkları düşünülemez. Bu itibarla eğer sahabe arasında bir hüküm konusunda ihtilaf çıkıp, taraflar rey ile ihticaca başvurmuşlarsa, bu durumda akla şu gelir; eğer haber sahih olsaydı, haber varken hüccet sayılmayan reye başvurulmazdı ve o haberi sahabilerden bir kısmı diğerlerine karşı kullanırdı ve böylece ihtilafın önüne geçilmiş olurdu. Hiç bir sahabinin bu haberle ihticac etmemesi, bu haberin daha sonraki ravîlerin bir sehvi olduğunu veya o haberin mensuh olduğunu açıkça gösterir (150).

Hanefîlerin bu düşünceleri oldukça yerinde ve haklıdır. Ne var ki, sahabenin bir hadisi gerekçe olarak kullanıp kullanmadığını tesbit işi hangi ölçüye göre olacaktır? Hanefîler bu hususta bir şey söylememişlerdir. Ölçü mazbut olarak ifade edilmeyince sübjektiflikten kurtulmak biraz güç olmalıdır. Hanefîlerin bu düşüncelerinin günümüz açısından uygulanması oldukça zordur. Ancak, Sahabe dönemi uygulamaları bütün yönleriyle ayrıntılı ve gerçeğe uygun olarak tesbit edilebilirse bu düşüncenin uygulanma imkanı olabilir.

---

(148) Serahsî, Usûl, I, 369; Mizan, II, 644, Nesefî, Keşf, II, 31; Buhârî, Keşf, III, 738; Ayrıca bkz. Zerkesî, İcabe s. 111; Suyutî, Ayn, s. 36-37.

(149) Sicistani, 133; Pezdevî, III, 737; Serahsî, Usûl, I, 368; Semerkandi, II, 643; Nesefî, Keşf, II, 31; İbn Abdişşekur, Muhibbullah (ö. 119/1707), Müsellemu's-Subut fi Usûli'l-Fıkh (Müstesfa ile), Bulak, 1322, II, 128; Hının, s. 428.

(150) Serahsî, Usûl, I, 369.

Hanefilerin bu gerekçeyle reddettikleri hadisler :

1) Talak erkeklere, iddet kadınlara göredir (151).

Talakın (boşama), boşayan erkeğin durumuna yani onun hür veya köle oluşuna göre mi, yoksa boşanan kadının durumuna göre mi hesaplanacağı hususu sahabe arasında tartışılmış, hiçbirisi bu hadîsi gündeme getirmemiştir. Hanefiler bu noktadan hareketle, hadîsin sabit olmadığını ileri sürmüşler, hadisin sabit sayılması halinde de «Boşama işi erkeklere mahsustur.»şeklinde tevil edileceğini söylemişlerdir (152).

2) «Yetimlerin mallarında hayrı gözetiniz ki, zekat onu yiyip bitirmesin» (153).

Hanefîler bu hadîsle amel etmeyiş sebeplerini şöyle açıklamışlardır; Sahabe çocuğun malında zekat gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf etmişler ve bu hadîsi hiç söz konusu etmemişlerdir. Bu durum hadîsin sabit olmadığını gösterir. Eğer sabit olsaydı aralarında yayılır ve karşı görüşte olanlara karşı öne sürülürdü (154).

Sonuç

İslam hukukçuları geçmiş dönemlerde, Hz. Peygamberden rivayet edilen her habere «sabit hadîs» gözüyle bakmamış, o haberleri gerek sened gerekse metin açısından bir tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmişlerdir. Ancak bu noktada İslam hukukçularının

(151) el-Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), es-Sünenu'l-Kübra, VII, 369-370. Hadisin metni «et-Talaku bi'r-ricali ve'l-iddetü bi'n-nisa» şeklindedir. Biz hadisin tercemesini Hanefilerin anlayışları doğrultusunda yaptık. Hadis için bkz. Zeylaî, Nasb, III, 225; İbn Hacer, ed-Diraye fi Tahrici Ehadisi'l-Hidaye, tah. Abdullah H. Yemani, Beyrut tsz., II, 70 .İmam Malik, Said b. el-Müseyyeb'den «et-Talaku li'r-ricali ve'l-iddetü li'n-nisa» şeklinde bir söz rivayet etmiştir. Bkz. Muvatta, 29. Talak, 70 (s. 582).

(152) Serahsî, Usûl, I, 369; Pezdevî, III, 738; Nesefî, Keşf, II, 31; Sıbt, bu konunun sahabe arasında ihtilaflı olduğunu bu sözün İbn Abbas'a ait olduğunu belirtir. Bkz. Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızoğlu (ö. 654/1256), İsâru'l-İnsâf, fî Asâri'l-Hılâf, tah. Nâsır el-Huleyfî, Kahire 1987, s. 160; Ayrıca bkz. Merğînânî, II, 348; İbnu'l-Hümâm, Feth, II, 348-349

(153) Ebu Ubeyd, el-Kasım b. Sellam (ö. 224/839), el-Emval, tah. Muhammed Halil Herras, Kahire 1388, s. 547; Beyhaki, VI, 2, 285, IV, 107; Zeylaî, Nasb, II, 331-333; İbn Hacer, Diraye,I, 249.

(154) Serahsî, Usûl, I, 369; Pezdevî, III, 739; Nesefî, Keşf, II, 31.

düşünce ve uygulaamları arasında ciddi farklılıklar olmuştur. Kimileri sened tenkidine daha fazla önem verirken, kimileri metin ve muhtevayı ön plana çıkarıp onun sıhhatiyle meşgul olmuştur. Bu uygulama, bir yönüyle, her hangi bir devirdeki İslam hukukçusunun, kendi kullanacağı malzemeyi seçip ayıklama hakkına sahip olduğunu gösterirken, diğer yönüyle de bu seçimin onun için bir görev olduğuna işaret etmektedir. Özellikle tabiun devrinden itibaren bir çok iyi ya da kötü niyetli kişilerin hadîs uydurma faaliyetine girdikleri, bir çoklarının da bilerek veya bilmeyerek hadîsin metninde muhtevayı etkileyecek bir takım değişiklikler yaptıkları bilinen bir husustur. Diğer taraftan Muaviye gibi bazı sahabilerin yalnızca Ömer zamanında tedavülde olan hadislerle yetinilmesini tavsiye etmesi işin boyutu hakkında epeyce kanaat uyandırmaktadır. **Hal böyle olunca, İslam hukukçularının** hadîsleri kabul ve red hususunda birtakım ölçüler ve prensipler getirmesi kaçınılmaz bir ihtiyaç ve zaruret olarak kendini göstermiştir. Bu ölçü ve prensiplerin tesbitinde İslam hukukçuları, bir çok genel prensipte görüş birliği etmekle beraber, bunların detaylarında ve uygulamalarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu cümleden olarak mesela mütevatir ve meşhur haberin değeri hakkında pek fazla ihtilaf etmemekle beraber haber-i vâhidlerin değeri hakkında aralarında ciddi görüş ayrılıkları olmuştur.

Hadîslerin kabul ve reddi hususunda hadîs ehli ile rey ehli arasındaki en belirgin farklardan birisi şudur: Hanefîler açısından hadîsin kabulü için, ravilerin makbul ve senedin muttasıl olması yeterli görülmemiş, bunun yanında hadîs, metin itibariyle de bir takım kıstaslara tabi tutulmuştur. Öyle sanıyoruz ki, Hanefîlerin hadîslere fazla önem vermediği şeklinde oluşan kanaatın önemli sebeplerinden birisi budur. Bu durum, Hanefîlerin, hadîs ehlinden farklı olarak, sened yanında metin tenkidiyle de meşgul olduklarını gösterir ki, bu, sırf zâhire yani sadece senede itibar etmekten daha tutarlı ve gerçekçi bir yoldur.

Hanefîlerin manevî ınkıta anlayışının, özellikle haber-i vâhidin Kitâb'a arzı prensibinin önemi, kanaatimizce, bir yönüyle sahih ve sabit olmayan hadislerin tesbiti için bir ölçü olmasında, diğer yönüyle de Kitâbın esnek, zamanlarüstü ve evrensel genel hükümlerinin, Sünnetteki böyle olmaktan ziyade örfî ve bölgesel sayılabilecek bir takım hükümlerle sürekli olarak daraltılmasının engellenmesi zihniyetine altyapı teşkil edecek mahiyette olmasında aranmalıdır.

Netice itibariyle, gerek İslam hukukçuları arasında oldukça geniş çaplı görüş ayrılıklarına sebep olan haber-i vâhidlerin değerlerinin tesbiti, gerekse yeni ortaya çıkacak problemlerin çözümünde İslam hukukçularına objektif kıstaslar getirme mantığının bir ilk adımı olması açısından Hanefîlerin manevî ınkıtâ'ı anlayışı önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir.

HİKMET YURDU
Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
ISSN: 1308-6944
www.hikmetyurdu.com

Hikmet Yurdu, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 15, Ocak – Haziran, 2015/1, ss. 33 - 50

Kâdî Abdülcebbâr'ın Şer'iyyat'ında ve Gazâlî'nin el-Mustasfâ'sında İcmâ' Anlayışlarının Karşılaştırması

Yrd. Doç. Dr. Ali Duman
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
ali.duman@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Şükrü Ayran
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
sukru.ayran@inonu.edu.tr

Özet:

İcmâ', İslam Hukuku'nun kaynaklarından biri olması bakımından büyük önem taşır. İlk dönemden itibaren fukaha, alimlerin fikir birliğine önem atfetmiş, onu bir hukuk kaynağı olarak görmüştür. Bu, icmâ' üzerinde farklı görüşlerin ve ihtilafların olmadığı anlamına gelmez. Hemen her dönemde icmâ' hususunda farklı görüşler, farklı yaklaşımlar olmuştur. Biz bu çalışmamızda İcmâ' anlayışı hususunda, yaklaşımlarının önem taşıdığı alimlerden Kâdî Abdülcebbâr ve Gazâlî'nin görüşlerini inceledik. Bu alimlerin görüşlerini vermeden önce, genel icmâ' anlayışını ve bu alimlerin mensup oldukları mezheplerin icmâ' anlayışlarını özetledik. Bundan sonra görüşlerinin benzer ve farklı yönlerini belirleyerek, araştırmamızı tamamladık.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebbâr , Gazâlî, el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh, el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usul, Fukaha Mesleği, Mütekellimin Mesleği, Usulu'l-Fıkh, İcmâ',

Abstract:

Comparison Understanding of İcma (Concensus) in Abdulcebbar and Gazali

İcma (concensus) is one of the sources of Islamic Law so that it has great important. Since early terms islamic law scholars had saw it very important sources of law. İt is not mean that there is not confilict about concensus. At about all terms of islamic history we can see different approaches about concensus. İn this artile we try to examine understanding of concensus in Kadi Abdulcebbar and Gazali's. After that we compoarise Abdulcebbar's and Gazali's point wiev of concensus similar and different sides.

Key Words: Kadi Abdülcebbar , Gazali, el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh, el-Mustasfa Min İlmi'l-Usul, Usul al-Fıqh, İjma, Concensus

Giriş

Arapça ج م ع kökünden türetilen icmâ' kelimesi; sözlükte birleştirmek, derleyip toplamak, bir işi yapmaya azmetmek, bir işi sağlam yapmak, bir fikir etrafında toplan-

mak gibi anlamlara gelir[1]. İslam alimlerinin dini bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri anlamında ve buna ek olarak bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dini hükümleri dile getirmekte kullanılan icmâ', naslardan (Kitap ve Sünnet) sonra İslam Hukuku'nun kaynağı olarak kabul edilmektedir[2].

İcmâ'ın naslardan sonra başvurulması zorunlu kabul edilen üçüncü asıl olması, onun İslâm Hukuku'nun kaynakları açısından önemini göstermeye yeterlidir. Nitekim bütün mezheplerin alimleri / fakihleri, usullerinde icmâ'a büyük önem vermiş; onun tanımından ve işlevinden bahsetmeye özen göstermişlerdir. Genel bir incelemeye tabi tutulduğunda; usul yazımında öne çıkan Fukaha ve Mütekellimîn meslekleri üzere yazılı usul kitaplarındaki icmâ' bahislerinin, neredeyse her yazara göre farklı anlayışları yansıttığı söylenebilir. Bunun anlamı, usul yazarlarının farklı icmâ' anlayışlarına sahip olmaları gerçeğidir. Yani; hemen her usul yazarının kendine mahsus bir icmâ' anlayışı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Biz bu çalışmamızda, iki büyük fakihin icmâ' anlayışlarını karşılaştırdık. Bunlardan biri; hicri V. yüzyılın başlarında vefat eden Kâdî Abdülcebbâr, diğeri hicri VI. yüzyılın başlarında vefat eden Gazâlî'dir. Çalışmamızda, Kâdî Abdülcebbâr 'ın "*el-Muğnî*" adlı eserinin XVII. cildini oluşturan ve "*Şer'iyyat*" adı verilen eseri ile Gazâlî'nin "*el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usul*" adlı eserinde icmâ' ile ilgili görüşlerini değerlendirip benzer ve farklı yönlerini ortaya koyacağız. Ancak; bundan önce genel icmâ' anlayışının ve bilhassa bu alimlerden biri Mu'tezile'ye, diğeri de Şafiî mezhebine mensup olduğu için, bu mezheplerin icmâ' anlayışlarının kısaca ortaya konulmasının faydalı olacağını düşünüyoruz.

1. Genel Olarak İcmâ'

Yukarıda da geçtiği üzere icmâ', bir şeyi birleştirmek anlamındaki sülâsî (ج م ع) kökünden türemiş bir isimdir ve ifâ'l (إفعال) babına aktarıldığında: 1. Kesin azim ve karar, 2. İttifak ve söz birliği anlamlarına gelmektedir[3].

Istılahta icmâ' denildiğinde; hemen her mezhebin, her usulcünün bir icmâ' anlayışı olduğu gerçeğinden hareketle, üzerinde ittifak edilmiş bir icmâ' tanımından bahsetmek neredeyse imkansızdır. Ancak son dönemlerde icmâ'ın: "*Hz. Muhammed'in üm-*

[1] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, tah. Emin Muhammed Abdilvehhâb- Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut, 1997, II, 358 vd.
[2] İbrahim Kafi Dönmez, "İcma" mad., **DİA**, 21/417.
[3] İbn Manzûr, II, 358.

metinden olan müçtehitlerin, Hz. Peygamberin vefatından sonraki herhangi bir devirde şer'î bir hüküm hakkında fikir birliği etmeleridir."[4] şeklinde tanımlanmasının yaygınlaştığı görülmektedir.

Araştırmamıza konu olan alimlerden Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî; İmam Gazali, Şafiî alimi olarak bilindiği için; biz de genel olarak tüm mezheplerin icmâ' anlayışları yerine, onların mensubu oldukları mezheplerin genel icmâ' anlayışlarını vermekle yetineceğiz.

a) Mu'tezile'nin İcmâ' Anlayışı

Yukarıda da geçtiği üzere; tüm mezheplerin üzerinde ittifak ettikleri bir icmâ' tanımından söz etmenin imkansızlığı gibi, bir mezhebin genel icmâ' anlayışının ne olduğunu söyleyebilmek de imkansızdır. Dolayısıyla; "Mu'tezilenin icmâ' anlayışı şudur." diyebileceğimiz bir anlayışı gösterebilmenin de imkansızlığı söz konusudur. Bu çerçevede, biz de Mu'tezilenin önde gelen alimlerinin icmâ' anlayışlarını kısaca burada vermeye çalışacağız.

Mu'tezile'nin önde gelen temsilcilerinden Nazzâm'a (231/845)[5] göre icmâ'; "*tek kişi dahi olsa, hücceti ortaya çıkıp istikrar bulmuş her görüştür*"[6].

Nazzâm bu tanımıyla, icmâ'ın hüccet niteliğini ortadan kaldırmak istemiştir. Zira bu icmâ' anlayışına göre; tek kişiye ait bile olsa, sağlam delillerle ortaya konulan her görüş icmâ'dır. Bunun anlamı, aynı konu üzerinde farklı alimlerin aynı fikirde olup olmamalarının anlamsızlığıdır ki; Gazâlî ve Âmidî (631/1233), bunu dilin vaz'ına ve lafza

---

[4] Muhammed Ebu Zehre, **Usulu'l-Fıkh,** Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ysz., trz., 198; Bu tanım benzer bir şekilde Vehbe Zuhaylî tarafıdan da benimsenmiştir. bk. Vehbe Zuhaylî, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1986, II, 469; Aynı tanım Şevkânî'de (165 / 1173) " اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور" şeklindedir. Şevkânî'nin bu tanımının Ebu Zehra'nın tanımından farkı; şeri' meselelerin yanında akli, örfi ve lüğavi meseleleri de icmâ'ın konusu yapmasıdır. bk. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl,** (tah.; heyet), Mektebetü Nizâri'l-Bâz, Riyad, 1997, I, 260; Muasır hukukçu Ömer Nasuhi Bilmen'e göre icmâ: "Ümmeti Muhammed'den olan müçtehitlerin, bir asırda bir hükm-i şeri' üzere ittifak etmeleridir." bk. Bilmen, **Istılahatı İslâmiye Kamusu**, I, 163; ayrıca bkz. Dönmez, 21/417-431; Ali Duman, **İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri,** Ankara, 2014, 120.

[5] Ebu İshâk İbrâhim b. Seyyâr b. Hânî en-Nazzâm (231 / 845): Basra Mu'tezile ekolünün önce gelen kelamcılarından, Nazzâmiye adıyla şöhret bulan Mu'tezile kolunun kurucusu. Doğum tarihi kesin olarak bilinemeyen Nazzam'ın 143 ila 195 yılları arasında bir tarihte doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Basra'da doğup büyüdüğü için Basrî nisbesiyle de anılan Nazzam'a bir çok eser nispet edilse bile hiç biri günümüze ulaşabilmiş değildir. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Nazzâm" mad., **DİA**, 32/466-469.

[6] Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usul**, (tah.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfiî'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1993, I, 137; Âmidî, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,** (tah.; Abdürrezâk Afîfî), Dârussamî'î, Suud, by., trz., I, 261.

dayanan usul örfüne aykırı görürler. Onlara göre; Nazzâm'ın burada yaptığı, icmâ'ı kendi anlayışına uydurmaktır. Yani; icmâ'ı hüccet olmaktan çıkarmaya çalışmaktır[7]. Nitekim; Mu'tezile alimi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (436/1044) de Nazzam'ın icmâ'ı hüccet görmediğini nakletmektedir[8].

Kâdî Abdülcebbâr'a göre icmâ'; "'bu kendilerinin icmâ'ıdır.' diyebileceğimiz konularda, bazı insanların diğer bazı insanlara katılmasıdır (iştirakidir)"[9]. Abdülcebbâr'ın bu icmâ' anlayışı, zaten araştırmamızın konusudur. Bu sebeple, bu tanımın değerlendirmesini burada yapmaya gerek görmüyoruz

Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden olan Mu'tezili usulcü Ebu Hüseyin el-Basrî'nin verdiği tanıma göre icmâ': "Herhangi bir mesele üzerinde, bir toplumun fiil veya terk şeklindeki ittifakıdır"[10].

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu icmâ' tanımı, onun çağdaş icmâ' anlayışına yakın bir icmâ' anlayışı sergilediğini söylememizi mümkün kılmaktadır.

b) Şâfiî'lerin İcmâ' Anlayışı

Tüm Şafiîlere ait genel bir icmâ' tanımı vermenin imkansızlığı hatırlanacak olursa; Şafiîlerin icmâ' anlayışı ifadesiyle, Şafiî alimlerin icmâ' için verdikleri tanımları kastettiğimiz görülecektir.

İmam Şâfiî'ye (204/820) göre icmâ', ümmetin ittifakı demektir[11]. Şâfiî'nin icmâ' tanımına; ümmetin kapsamına giren deliler, fasıklar, bidatçiler, çocuklar ve cahiller gibi Müslüman diyebileceğimiz herkes girmektedir. Şâfiî'nin icmâ'a katılacak ümmeti geniş tutması; namaz, oruç ve hac gibi meselelerde, icmâ'ın kapsamına ümmetin her kesimini alma endişesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira Şâfiî'nin, icmâ' tanımında bir sınırlamaya gitmese de, uzmanlığa ihtiyaç duyan meselelerde, ümmetin kapsamını alimlerle sınırlandırdığını görmekteyiz[12].

---

[7] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137; Âmidî, **el-İhkâm,** I, 261.

[8] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,** (tah.; Muhammed Hamidullah), Ma'hedi'l-İlmi el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, Dımeşk, 1964, II, 458.

[9] Abdülcebbâr, Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhît ve'l-Adl (eş-Şeri'yyât),** (neşir: Muhammet Ali Beydûnî) Dâru'l-Kütibi'l-İlmiye, Beyrut, XVII, 153.

[10] Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, II, 457-458.

[11] Şâfiî', Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, **Ahkâmu'l-Kur'an,** (tah.; Abdulfettah Ebu Gudde), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, ysz., I, 29.

[12] Şâfiî', Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, (tah.; Ahmed Muhammed Şakir), ysz., trz., 222,472,475,476; Fuad Abdulmun'im, **el-İcmâ',** Merkezu'l-Iskenderiye, Mısır, trz., 12.

Şâfiî'lerin icmâ' anlayışını yansıtan, ileri gelen Şâfiî' alimlerinin icmâ' tanımlarından birkaçı şu şekildedir:

Maverdî'ye (450/158) göre icmâ'; " İlim adamlarının, hükümlerin delaletlerinden ve istinbat yollarından istifade etmek suretiyle, kendi asırlarında ihtilafa düşmeyecekleri hükme dair bir görüşte ittifak etmeleridir."[13].

Cüveynî'ye (478/1085) göre icmâ'; "Bir asırdaki bütün ulemanın, şeri' bir hadisenin hükmünde ittifak etmeleridir."[14].

Gazâlî'ye göre icmâ': "Muhammed (s.a.v.) ümmetinin, dini meselelerden birinde ittifak etmesidir."[15] .

Fahruddin er-Râzî'ye (606/1210) göre icmâ'; "Ümmeti Muhammed'in ehlü'l-hall ve akdini oluşturanlarının, herhangi bir dini meselede ittifakıdır."[16].

Âmidî'ye göre icmâ'; "Ümmeti Muhammed'in herhangi bir asırda ehlü'l-hall ve akdi oluşturan alimlerinin hepsinin, herhangi bir vakıanın hükmünde ittifak etmeleridir."[17].

Beydavî'ye (685/1286) göre icmâ'; "Efendimiz Muhammed (s.a.v.) ümmetinin ehlü'l-hall ve akdinin, herhangi bir iş (durum) üzerinde ittifakıdır."[18].

Beydavî'nin tanımı ile Amidî'nin tanımı arasındaki benzerlik dikkate alınırsa; Âmidî'den sonra Şâfiî'lerin icmâ' tanımlarının fazla değişikliğe uğramamış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu şekilde icmâ'a dair görüşlerini araştırma konusu yaptığımız iki alimin mensup oldukları mezheplerde ortaya çıkmış olan icmâ' tanımlarını yani icmâ' anlayışlarını, kısaca da olsa, görmüş olduk. Şimdi; her iki alimin icmâ' anlayışlarını, benzer ve farklı yönlerini inceleyelim.

---

[13] Maverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, **Edebu'l-Kâdî,** (tah.; Muhyî Hilâl es-Serhân), Matbaatu'l-İrşât, Bağdat, 1971, I, 450.

[14] Fevzân, Abdullah b. Salih, **Şerhu'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh,** Ümmü'l-Kurâ Yayınları, Medine, üçüncü baskı, 99.

[15] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137.

[16] Fahruddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl**, (Taha Câbir Feyyâz), Müessesetü'r-Risâle, ysz., trz., IV, 20.

[17] Âmidî, **el-İhkâm** I. 262.

[18] Beydâvî, Abdullah b. Ömer, **Minhâcı'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl,** (tah.; Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, birinci baskı, 81.

2. Kâdî Abdülcebbâr ile Gazâlî'nin İcmâ Anlayışlarının Benzer Yönleri

a) İcmâ'ın Tanımı ve İmkanını Reddedenlere Cevap

Abdülcebbâr ve Gazâlî, icmâ'ın hüccet olduğunun ortaya konması için icmâ' tanımının iyi kavranması gerektiği kanaatindedir. Abdülcebbâr'a göre icmâ': "'bu kendilerinin icmâ'ıdır' diyebileceğimiz konularda bazı insanların diğer bazı insanlara katılmasıdır"[19]. İcmâ'ı bir vakıa olarak kabul eden Abdülcebbâr'a göre ümmet-i Muhammed; dini, dünyevi ve itikadi meselelerde icmâ' vakıasını kıyamete kadar yapmaya devam edecektir[20].

Gazâlî'ye göre ise icmâ': "Muhammed (s.a.v.) ümmetinin, dini meselelerden birinde ittifak etmesidir." [21]. Gazalî yaptığı tanımda, şeriât örfünü vesile edinerek, dini olmayan meseleleri ve gayri Müslimlerin icmâ'a katılmasını tanım dışı bırakmıştır.

Her iki alim de farklı yaratılıştaki insanların aynı anda doğru bir hüküm üzerinde birleşmelerinin aklen mümkün olmadığını iddia ederek, icmâ'ın imkanını reddedenlere karşı çıkmışlardır[22].

Abdülcebbâr da Gazalî de bu iddialara bir takım akıl yürütmelerle cevap vermektedirler. Fakat; her ikisi de akli gerekçelerin tek başına yeterli olmadığı düşüncesin-

---

[19] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153.

[20] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153.

[21] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137; Âmidî, Gazâlî'nin bu tanımına üç açıdan eleştiri yönetmiştir: 1) Tanım, icmâ'ın kıyamet gününe kadar gerçekleşmeyeceği hissi vermektedir. Çünkü; Muhammed (a.v.) ümmetinin hepsi ancak kıyamet gününde kesin bir adede ulaşacaktır. 2) Gazâlî'nin icmâ'ı sadece dini meselelere hasretmesi, akli ve örfi meselelerde gerçekleştirilecek icmâ'ları şeri' hüccet kabul etmemeye yönelik bir tavırdır. Halbuki; akli ve örfi meselelerde gerçekleşen icmâ'lar, şeri' hüccet niteliği taşımaktadır. 3) Bu tanıma göre icmâ' faaliyeti, yeryüzünde hiç alim kalmadığı durumda halka icmâ' yetkisi vermektedir. Yani; dini meselelerde halkın icmâ'ı, şeri' bir hüccet olmaktadır. Oysa halkın icmâ'ı dini hüccet olmaz. Daha fazla bilgi için bk. Âmidî, **el-İhkâm,** I, 262.

[22] Abdülcebbâr'a göre; icmâ'ın imkanını çeşitli gerekçelerle reddedenler, Şîa'nın İmamiye fırkası ile bu fırkanın dışında birkaç kişiden ibarettir. Abdülcebbâr göre, icmâ'ın imkanına karşı çıkanların itirazları iki noktada özetlenebilir: 1) Tek tek fertler hataya düşmekten korunamıyorlarsa; dile getirilen fertlerin icmâ' gayesiyle cemaat teşkil etmeleri de onları hataya düşmekten muhafaza edemez. Çünkü teşekkül edecek cemaatin fiili, tek tek cemaat fertlerinin fiillerinin toplamıdır. 2) Oluşturulacak cemaatin doğruyu bulması için cemaat fertlerinin her birinin cemaatten ayrı düşünüldüklerinde de tek tek doğruya ulaşması gerekmektedir. Cemaat fertlerinin her birinin ayrı ayrı doğruyu bulması ise; ayrı ayrı onların peygamberler gibi masum olmalarını gerektirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 196,197; Gazâlî'ye göre de icmâ'ı kabul etmeyenlerin iki gerekçesi bulunmaktadır: 1) İcmâ' lafzının içerdiği izmâ' (إزماع/kastetmek, azmetmek, kesin karar vermek) manasının, tek kişi de olsa herkesin hüccetli görüşünü icmâ'ın kapsamına dahil etmesidir. 2) Her insanın farklı tabiatta olmasının, bütün insanların bir zaman diliminde bir şey üzere ittifak etmelerine engel teşkil etmesi. bk. Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137-138.

dedir[23]. Bu yetersizliği, Abdülcebbâr açık bir şekilde dile getirirken[24]; Gazâlî, ancak sonuç itibariyle, aklın icmâ'ın meydana gelmesine delalet ettiğini kabul edebilmekte ve söz konusu yetersizliği, icmâ'ın İslam ümmetinden kıyamete kadar gerçekleşeceğini dile getiren manevi mütevatir hadisleri[25] delil getirerek ortadan kaldırmaya çalışmaktadır[26].

Gerçekten de icmâ' ile alakalı manevi mütevatir oluşturduğu kabul edilebilir hadisler, icmâ'ın ümmetin bir vakıası olduğu hususunda etkin rol oynayabilir. Her iki alimin de bu hadislerden hareketle bu vakıayı tespit etmiş olmaları, teoride olmasa bile pratikte icmâ'ın aklîliğini kabul etmiş olduklarını söylememizi mümkün kılar.

b) İcmâ'ın Hücceyetinin İspatlanmasında Manevi Mütevatir Hadislerin Rolü ve Sosyal Kontrol Mekanizması

Abdülcebbâr ve Gazâlî'ye göre; icmâ'ın İslam ümmetinden gerçekleşeceğinin en güçlü hücceti, manevi mütevatir hadislerdir. Bu hadisler; ümmetin hayır üzere olacağı[27], hata[28] ve dalalet üzerine ittifak etmeyeceği[29] şeklindeki haberler ile cemaatin fazileti ve ondan ayrı kalınmamasına ilişkin haberlerden[30] oluşmaktadır. Her iki alime göre de bu hadisler, manevi mütevatir oluşturmaktadır. Her ne kadar ahad haber olsa da hadislerde icmâ'ın bağlayıcılığına yönelik maksat, mütevatir kabul edilecek seviyeye ulaşmıştır.

---

[23] Serahsî'nin icmâ'ın akli delille bilinebileceğine yönelik görüşlerinin tafsili için bk. Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, **Usulü's-Serahsî,** (tah.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Dâru'l-Kutibi'l-İlmiye, Beyrut, 1993, I, 300; Şevkânî, usulcülerin çoğunluğunun, icmâ'ın hücciyetinin aklen değil naklen bilinebileceği görüşünde olduğunu söylemektedir. bk. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl,** (tah.; heyet), Mektebetü Nizâri'l-Bâz, Riyad, 1997, I, 266.

[24] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,159,203,204,234,235.

[25] Babanzâde Ahmed Naim (1934) manevi mütevatiri: "beyinlerinde kadr-i müşterek bulunan kazâyây-ı muhtelifeyi ruvatın ayrı ayrı elfâz ile nakletmeleriyle sübut bulan manayı müşterektir." şeklinde tanımlamıştır. bk. Ahmed Naim, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,** Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara , 1987, I, 103; Mütevâtir için ayrıca bk. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir" mad., **DİA**, 32/208/211.

[26] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137,138.

[27] Buharî, İ'tisam, 10; İman, 247; Tirmizi, Fiten, 27.

[28] Bu hadis, "hata" lafzıyla geçmemektedir.

[29] "لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة" *"Allah, benim ümmetimi dalalet üzere ittifak ettirmez"* Dârimî, Mukaddime, 8;" Ebu Davud, Fiten, 1; "لاتجتمع أمتي على الضلالة" *"Ümmetim hata üzere ittifak etmez."* İbn Mace, Fiten, 7, 8; " سألت الله تعالى أن لايجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها" *"Allah Teala'dan ümmetimi dalalet üzere toplamamasını istedim o da bana bunu verdi."* Ebu Davud, Fiten, 1.

[30] ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية *"Her kim cemaatten ayrıyken ölmüşse ölümü cahiliye ölümüdür."* Buharî, Fiten, 2/8, Ahkam, 4; " إن الشيطان مع الواحد وهو من إثنين أبعد" *Şeytan bir kişiyledir. O ikiden (daha) uzaktır*." Tirmizi, Fiten, 7; يد الله مع الجماعة *"Allah'ın eli (destediği) cemaatledir."* Neseî, Tahrim, 6/28; Konuyla ilgili benzer diğer hadisler için bk. Ebu Davud, Sünne, 27, Ahmed, 1/ 70.

Bu sebeple her iki usulcü de manevi mütevatir kabul ettikleri hadisleri; akıl, nakil ve örf açısından derin tahlillere tabi tutmuştur. Bu tahlillerin sonunda; icmâ' hakkındaki manevi mütevatir haberler ve ümmet örfünün meydana getirdiği katiyetten, ümmeti hatadan koruyan "***sosyal kontrole dayalı hüküm çıkarma mekanizması***" diyebileceğimiz bir yapı ortaya çıkarmışlardır. Her iki alime göre de bu yapı, sahabe döneminde inşâ edilerek adet halini alan ve kıyamete kadar gelecek sahabe sonrası mümin nesillere, nezih birikim ve doğru algısıyla, miras kalan bir mahiyette sahiptir. Söz konusu kontrol mekanizması, özellikle Gazâlî'nin icmâ' anlayışına baştan sona her aşamada hakim görünmektedir[31]. Abdülcebbâr'ın icmâ' anlayışına ise; bu mekanizmanın etkisi görülmekle birlikte, ümmetin fertlerinde tek tek var olan icmâ'a yönelik kasıt anlayışı hakim görünmektedir[32]. Her iki usulcünün gerek icmâ' anlayışlarında gerekse bu anlayışlarını savunmalarında, böyle bir mekanizmayı ve manevi mütevatir ile adetten oluşan onun iki unsurunu etkin hale getirmeleri, icmâ'ı aklileştirme çabası olarak değerlendirilebilir.

c) İcmâ'ın Bilinmesi

Abdülcebbâr ve Gazâlî, icmâ'ın gerçekleşmesi yanında onun bilinmesinin de önemli olduğunu vurgulamıştır. Her iki usulcü de icmâ'ın bilinmesi problemini, olayların müşahede ve haberle bilinmesine kıyaslayarak halletme yolunu tercih etmiştir. Bilinme problemini hallederken; her iki alimin de icmâ'a katılacakları halk ve alimler şeklinde ikiye ayırması, problemin halledilmesine kolaylık sağladığı düşünülebilir. Buna göre; uzmanlık gerektirecek meselelerde, icmâ'ın gerçekleştiğini tespit etmek için bizatihi icmâ'a katılanlarla görüşmek gerekmektedir. Bu tür icmâ'da halk, icmâ' yetkisini müçtehitlerine devretmiştir. Bu yetki devrinden dolayı; uzmanlık gerektiren meselelerdeki icmâ'a, müşahede edilemeyecek kadar kişi katılamayacağından, icmâ' ehliyle birebir görüşme yapmak zor olmamalıdır.

Halkın da katılacağı icmâ' konusunda, her iki alim de halk kesiminin görüşünün, tevatür haber kanalıyla elde edilmesi gerektiği kanaatindedir. İcmâ' edilecek meselede, herkesin birleşebileceği bir nas, icmâ' faaliyetinin başından itibaren ona katılacak halkın görüşünün ana hatlarıyla bilinmesini kolaylaştırır. Buna rağmen; nas bulunan meselelerde de önemli olan, alimlerin görüşüdür. Halk, bir meselede icmâ'a giden alimlerinin görüşünden pek farklı düşünmez[33].

---

[31] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138-140.
[32] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,159,203,204,234,235; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138, 143.
[33] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 196; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138,143.

Abdülcebbâr, icmâ'da meydana gelmiş olması kastı dışında bir şartın olmadığı fikrindeyken; Gazâlî, icmâ'ın kendisi ve icmâ' edecekler şeklindeki iki unsur dışında hiçbir şartın olmadığı düşüncesindedir. Abdülcebbâr'ın icmâ'da bulunması gereken kasıt şartını icmâ'ın unsuru olarak aldığımızda, her iki usulcünün de icmâ'a teoride hiçbir şart koşmadığını söyleyebiliriz[34].

Abdülcebbâr ve Gazâlî katılanlar açısından; icmâ'ı halkın icmâ'ı, uzmanlık isteyen ve sadece müçtehitlerin katılacağı icmâ' şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Uzmanlık gerektiren icmâ'a halk, itiraz hakkı olmaksızın katılır. Uzmanlığa ihtiyaç duyan icmâ'da halk, icmâ'a katılma yetkisini adeta müçtehitlere tevdi eder. Her iki alim de icmâ'ın türüne bakmaksızın müçtehidin konumunu halktan ve diğer ilimlerle uğraşanlardan ayrıcalıklı görmektedir. Söz konusu ayrıcalık, bu iki tür icmâ'ın gerçekleşmesinin tespitinde de kendini hissettirmektedir[35].

d) İcmâ'nın Şartları

Abdülcebbâr ve Gazâlî göre; icmâ'ın gerçekleşmesi için icmâ' edenlerin sayılarının tevatür sayısına ulaşması şart koşulamaz. Çünkü; icmâ' ile ilgili naslar, ümmetin icmâ'ını mutlak bir şekilde nitelemektedir. İcmâ'da tevatürü şart koşmak, mutlak olması gereken icmâ'ı şarta bağlamaktır. Ümmet, kıyamete kadar cemaat sayısının altına düşmeden, icmâ' adetini devam ettirerek icmâ' edebilecektir[36].

Abdülcebbâr ve Gazâlî, icmâ'ın hüküm ifade edebilmesi için, icmâ'a katılanların hepsinin ölmesi (inkirazü'l-asr) gibi bir şartı kabul etmemektedir. Her iki usulcüye göre icmâ', sadece bir an icmâ' sağlandıktan sonra, icmâ'a katılanlar dahil herkesi bağlar hale gelir. Böyle bir anın gerçekleşmesinden sonra, icmâ'a katılan kişi dahi olsa, hiç kimse gerçekleşmiş icmâ'a muhalif olamaz[37].

Abdülcebbâr ve Gazâlî, icmâ'ın zaman ve mekana bağlı olmadığını kabul etmektedir. Bu kabul, her iki alimin de icmâ'ı şarta bağlamayan anlayışlarıyla uyumludur. Her iki usulcü de sahabenin ve Medine ehlinin dışındaki icmâ'ı geçerli kabul etmektedir. Diğer bir deyişle; icmâ'ın belirli bir nesille kısıtlı zamanı ve belirli bir zümreyle sınırlı

---

[34] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 111, 224; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 143,145.

[35] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 172,174,243,244; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 143,145.

[36] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153, 234,235; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 148,149.

[37] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 220,223; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138,152,153; Benzer yaklaşımlar için bk. Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 1994, III, 307,308.

vatanı olmaz. İcmâ'a yönelik mutlak naslar ve vakıa, icmâ'ın zamansızlık ve vatansızlığını destekler niteliktedir[38].

e) İcmâ'ın Hükmü

Abdülcebbâr ve Gazâlî'ye göre; icmâ'ın hükmü katidir. Bu katiyetin manası, üç şekilde anlaşılmalıdır: 1) İcmâ', gerçekleştikten sonra başka bir icmâ' ile nesh edilemez. 2) İcmâ'a katılanlar, toplu bir şekilde icmâ'dan rücu edemez. 3) İcmâ'a katılanlar, tek tek katıldıkları icmâ'dan rücu edebilir fakat; bu rücuları muteber değildir. İcmâ'ın hükmü konusundaki bu anlayış, icmâ'a muhalif haber veya görüş çıkar endişesiyle konulan inkırazu'l-asr şartının da önünü tıkamaktadır[39].

3. Kâdî Abdülcebbâr'ın İcmâ' Anlayışı ile Gazâlî'nin İcmâ' Anlayışının Farklı Yönleri

a) İcmâ'ın Sureti ve Hucciyeti

Abdülcebbâr ve Gazâlî, hücciyetinin ortaya konması hususunda, icmâ'ın tanımının önemli olduğu kanaatindedirler. Fakat; icmâ'ın hücciyetinin ispatlanması meselesinde, Abdülcebbâr'dan farklı olarak Gazâlî, icmâ' lafzının anlamı, icmâ'ın imkanı, gerçekleşmiş icmâ'ın meydana gelişinden haberdar olabilmenin imkanı ve icmâ'ın hüccet olduğunun delillerinin de önemli olduğu düşüncesindedir[40]. Çünkü Gazâlî'ye göre; gerçekleşmiş icmâ'ın bilinmesi, icmâ'ı inkar edene sağlıklı cevaplar verebilmenin şartlarındandır.

Gazâlî'ye göre iki etken, ümmetin icmâ'ının bilinme imkanı kolaylaştırmaktadır: 1) Ümmetin din işlerinde benimseyeceği görüş, Hz. Muhammed'ten (s.a.v.) duyup anladıklarına dayanmaktadır. 2) Ehlü'l-hall ve akd, her halükarda belirli bir sayıyı geçmez. Yani; icmâ'a ehil olanların sayısı, bilinmeyecek veya bilinmesi zor astronomik rakamları bulmaz. Söz konusu birinci etken, ümmetin bir görüş etrafında ittifakını kolaylaştırırken; ikinci etken, gerçekleşmiş icmâ'ın tespitini kolaylaştırmaktadır.[41]

---

[38] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,154 172,174,197,202,214,215; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 146,149; Benzer görüşler için bk. Cassâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl,** III, 272,273,307,308; Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b İsa, **Takvîmu'l-Edille,** Dâru'l-Kutibi'l-İlmiye, Beyrut, 2001, 31,33; Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr 'an Usuli Fahrilislâm el- Pezdevî**, (tah.: Abdullah Mahmur Ömer), Dâru'l-Kutibi'l-İlmi, 1998, III, 357,359.

[39] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 216,223; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, I, 138,143,152,153,157,158.

[40] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137.

[41] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138.

Abdülcebbâr'a göre icmâ', bir vakıadır.[42] Gazâlî'ye göre icmâ', hem bir vakıa hem de İslam ümmeti için bir zarurettir.[43]

Abdülcebbâr, icmâ' konusunda delil getirilen ayetlerin bir çoğunun, yeterli delil olmadığını savunmakla birlikte; başta Bakara 143. ayet[44] olmak üzere, bazı ayetlerle Kitap'ın, icmâ'ın hücciyetini ortaya koyduğunu kabul etmektedir[45]. Gazâlî'ye göre ise Kitap; icmâ'ın hücciyetini ortaya koymak için yeterli delil sunmamaktadır[46]. Bu sebeple Gazâlî, icmâ' fikrini ortaya koyarken, ayetlerden yararlanma yolunu pek tercih etmemiştir.

Abdülcebbâr ve Gazâlî, icmâ' hakkındaki manevi mütevatir kabul edilebilecek haberlerden ve ümmet örfünün meydana getirdiği kat'iyetten, sadece İslam ümmetini hataya düşmekten koruyan "sosyal kontrole dayalı hüküm çıkarma mekanizması" ortaya koymuşlardır. Bu mekanizma, her iki alim tarafından, icmâ'a ve icmâ' edenlere yönelik icmâ' muhaliflerince sunulan itirazlara cevap verirken, etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Fakat Gazâlî; bu tür bir mekanizmayı, icmâ'a yönelik itirazlara cevap vermenin de ötesinde, icmâ' anlayışının temeline oturtmuş görünmektedir. Onun, bazı meseleleri söz konusu mekanizmanın bir kanadını oluşturan nakille, bazı meseleleri ise bu mekanizmanın diğer kanadını oluşturan İslam ümmetine yerleşmiş icmâ' yapma âdetiyle ele alması ve çözmesi bu anlayışının en bariz göstergesi olarak alınabilir[47]. İcmâ' anlayışının temeline ümmetin icmâ'a yönelik kastını yerleştiren Abdülcebbâr'ın, söz konusu mekanizmadan, Gazâlî'ye oranla daha az yararlandığı söylenebilir.

Abdülcebbâr'a göre icmâ', hücciyet açısından Kitap ve sünnetin bir feri'dir. İcmâın aslı olan Kitap ve sünnet, akli meselelerde hüccet olarak kullanılamadığı gibi; bu ikisinin feri' olan icmâ', akli meselelerde hüccet olarak kullanılamaz. Çeşitli sebeplerle

---

[42] Kadı Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,159,203,204,234,235.

[43] Gazzâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137,138.

[44] *"Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi ortak bir ümmet yaptık. Her ne kadar Alllah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Rasul'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kıble yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."* şeklindedir.

[45] İcmâ' hususunda Abdülcebbâr'ın ayetlerden istidlal ettiği yerlerden bazıları için bkz. Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 172,174,197,202,229.

[46] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138; Aynı tercihi, Abdülaziz Buhârî de dile getirmiştir. bk. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr,** III, 380.

[47] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 138,140.

te'vile uğramış icmâ' ise; Kur'an ve sünnet kadar hücciyet ifade edemez. Te'vil edilmiş icmâ'ın hükmü, müteşabih ayet mesabesindedir[48].

Gazâlî'ye göre icmâ', deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer almaktadır. İcmâ', nas veya içtihat gibi bir delile dayanarak gerçekleşir. İcmâ', tür ayrımına tabi tutulmadan, kati bir hüküm ifade etmesi için gerçekleştirilir. İcmâ'; neshi, kendisini gerçekleştiren fertlerinin rücuunu ve hiç kimsenin hükmüne muhalif hareket etmesini kabul etmez[49].

b) İcmâ'ın Konusu

Abdülcebbâr'a göre icmâ'ın konusu; dini olsun dünyevi olsun kavil, fiil, rıza, amel , haber ve itikati bütün meselelerdir. Hatta; dünyevi ve itikadi meselelerde icmâ'a ihtiyaç, dini meselelerden daha fazladır. Gâzzâlî'ye göre ise; icmâ'ın konusu, sadece dini meselelerdir[50].

c) İcmâ'ın Şartları

Abdülcebbâr'ın icmâ' anlayışı ve savunmasının temelinde, İslam ümmetinin her ferdinde tek tek bulunan, icmâ'a yönelik ***kasıt*** anlayışı baskın görünmektedir. Bu sebeple; Abdülcebbâr'ın icmâ' anlayışını oluşturan ana unsur, kasıt anlayışıdır diyebiliriz. Söz konusu kasıt anlayışından dolayı icmâ'; kalp ve dil gibi uzuv, mekan ve zaman gibi şartları kabul etmemektedir. Çünkü kasıt; uzva, mekana ve zamana göre değişmez. Bu sebeple Abdülcebbâr, ekserin hilafla karşılaşmadan şüyu bulan icmâ'ını ve sükuti icmâ'ı kabul ederken; sadece Medine ehlinin ve sahabenin ittifakını icmâ' kabul edenlerin görüşlerini benimsememiştir[51].

Abdülcebbâr, icmâ'da şart koşmamayı gerektiren ve baştan sona bütün icmâ' anlayışının temelini oluşturan ***kasıt*** unsurunu, icmâ'ın tek esası olarak benimsemiştir. Gazâlî ise; icmâ'a katılacakları ve icmâ'ın kendisini, icmâ'ın unsuru olarak kabul etmiştir. Haliyle icmâ' konusunu, Abdülcebbâr eserinde kasıt üzerinden işlerken; Gazâlî eserinde, onu bu iki unsur üzerinden işlemeye çalışmıştır.

---

[48] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât**), XVII, 216,223.
[49] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137,140,143,158.
[50] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,159,203,204,234,235; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 137,138.
[51] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,159,203,204,234,235.

d) İcmâ Ehli

Abdülcebbâr'a göre icmâ'a katılacaklar, hakkında nas bulunan meselelerde müçtehitler ve halkın iman ehlinden olanlarıdır. Uzmanlık isteyen icmâ'da ise; sadece sükutla dahi olsa, müçtehitlerdir. Halkın tasdik ehlinden olanlar, icmâ'a katılamadığı gibi; sayıları ne kadar olursa olsun, icmâ'a muhalif konumları bir şey ifade etmez. İcmâ' sürecinde muhalif olarak ölenlerin icmâ'a gerçekleşmesine etkisi olmadığı gibi; nas bulunan meselelerde cemaat oluşturmayacak bir iki kişinin icmâ'a muhalefeti, icmâ'ın gerçekleşmesine mani değildir. Nas bulunan meselelerde, icmâ'ı gerçekleştirmeyecek muhalif sayısı üçtür[52].

Gazâlî'ye göre ise; hakkında nas bulunan icmâ'a bütün Müslümanlar dahil olur. Uzmanlık gerektiren icmâ'a ise; sadece müçtehitler katılabilir. Uzmanlığa ihtiyaç duyan icmâ'da, bir müçtehidin dahi icmâ'a sarih ifadeleriyle katılmaması, icmâ'ın oluşmaması anlamına gelir. Uzmanlık istemeyen halkın da katılacağı hakkında nas bulunan icmâ'da, halktan birinin icmâ'a muhalif olması, hiçbir şekilde icmâ'ı etkilemez[53]. İcmâ sürecinde muhalif olarak ölen bir müçtehit dahi, bundan sonra ebediyyen icmâ'ın oluşmasına manidir[54].

e) İcmâ'ın Mahiyeti

Abdülcebbâr, icmâ' etmeyi bir süreç olarak görmektedir. Ona göre; süreç içerisinde gerçekleşecek hilaflar, icmâ' edilecek meselenin aslının nasta olup olmaması fark etmeksizin, sonuç itibariyle gerçekleşen icmâ'a zarar vermez. Nitekim; bir önceki neslin ihtilaf ettiği bir meselede, bir sonraki nesil icmâ' edebilir. Söz konusu süreç anlayışı, hilafla karşılaşmadan yaygınlık kazanan icmâ' anlayışını desteklemektedir. Bu sebeple; Abdülcebbâr'da icmâ'ın tespitini, ***geçmişe yönelik süreç okuması*** şeklinde anlayabiliriz. Özellikle aslı nasta bulunan meselelerde, icmâ' sürecinin başından sonuna kadar bir iki kişinin ısrarla icmâ'a muhalif olması, icmâ'ın gerçekleşmesine ve katiyetine zarar vermez. Çünkü ümmet, hakkında nas bulunan meselelerde hata üzere icmâ' etmez. Nas bulunmayan, içtihada dayalı meselelerde yapılan icmâ'da ise; bir kişinin dahi hilafı, icmâ'ın gerçekleşmesine manidir. Diğer bir deyişle; bir iki kişinin hilafı, sadece müçtehitlerin yapacağı icmâ'da itibara alınır. Halkın katılacağı icmâ'da, bir iki kişinin icmâ'a

---

[52] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 137.

[53] Aynı görüş için bk. Serahsî, **Usul,** I, 316,317.

[54] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 153,172,174, 216, 223, 233, 235; 243, 244; Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 143,145.

muhalefeti itibara alınmaz[55]. *İcmâ' vakıasının bu şekil değerlendirilmesi; sonucunu ancak torunlarımızın tespit edeceği, bilerek veya bilmeyerek, susarak veya susmayarak; geçmişte, hali hazırda veya gelecekte bizden öncekilerle ve bizden sonrakilerle birlikte çeşitli ülkelerde icmâ'a yetkin olanlarımızın bir icmâ' yapma sürecinin içerisinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü ümmetin icmâ'a yetkin fertlerinin içinde, hangi zaman ve mekanda olursa olsunlar, kıyamete kadar icmâ'a yönelik kasıt bitmez. Bu kastın bitmesi, ümmetin hata üzere birleşeceğini kabuldür.*

Gazâlî, icmâ'ı tartışmayla geçen bir süreç olarak görmemektedir. Ona göre ümmet, icmâ'ın başından sonuna hata üzere ittifak etmeyeceğinden; icmâ'ın meydana gelmesine mani olacak hilaf, ümmet fertlerinden sadır olmaz. Zahir nas üzere yapılan icmâ'a muhalif olan kişi veya kişilerin görüşüne itibar edilmez. İçtihadi meselelerde ise; icmâ'a ehil birinden sadır olacak hilaf, icmâ'ın gerçekleşmesine mani olur. Söz konusu hilaf, o kişi veya kişilerin ölmesiyle dahi son bulmaz. Bu kişinin hilafı, öldükten sonra da icmâ'ın oluşmasına mani olmaya devam eder. Gazâlî'nin ölenin tercihine icmâ'da bu derece önem atfetmesinin, sükûtî icmâ'ı kabul etmemesi ve icmâ'ı tartışmaya muhtemel bir süreç olarak değerlendirmemesiyle uygunluk arz ettiği söylenebilir.

Gazâlî'ye göre; sahabe sonrası nesiller, sahabenin bir mesele hakkındaki iki farklı icmâ'ının arasını bularak, üçüncü bir mürekkep icmâ' meydana getiremez. Çünkü; söz konusu mürekkep icmâ', bir meselede iki farklı hüküm üzere kendinsinden önce meydana gelen iki icmâ'ın hata olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Hükmü kati olan herhangi bir icmâ'ın yalanlanması mümkün değildir. Fakat; sahabenin bir meselede iki farklı icmâ'ı gerçekleştirmesinin ardından, tabiinin bu icmâ'dan herhangi biri ile amel etmesi, diğer icmâ'ı amelden düşürmez. Bu görüşe aksi bir görüş, tercih edilen görüşün dışındakinin, tercih edilen görüşle birlikte hata olduğunun ortaya çıkarılması anlamına gelmektedir[56].

f) Sükûtî İcmâ'

Abdülcebbâr, sükuti icmâ'ı kabul etmektedir. Ona göre; icmâ'ı meydana getirecek kasıt açısından, insanın bütün uzuvlarının fiili eşittir. İcmâ'a katılım açısından, kalbin fiili ile dilin fiili aynıdır. Sonuç itibarıyla kişinin, icmâ' edilecek meselede susması da kasta dayanmaktadır. Çünkü hilaf, onaydan daha fazla ortaya çıkmaya meyillidir. Onay ise; hilaftan daha fazla sükuta meyillidir. Söz konusu açığa çıkma meylini engelleyip,

---

[55] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII, 216, 223, 233, 235.

[56] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 154,158.

kişiyi sükuta iten unsur kasıttır. Sükuttan dolayı icmâ'ın gerçekleşemeyeceğini kabul etmek, ümmeti hata üzere ittifakla suçlamaktır. Abdülcebbâr'ın sükuti icmâ'ı kabul etmesi, ekserin hilafla karşılaşmadan şüyu bulan icmâ'ını kabul etmesiyle uyum arz etmektedir. Çünkü; ekserin süreç içerisinde şüyu bulan icmâ'ı, sükuti icmâ'ın öncülü veya onun değişik bir versiyonudur[57].

Gazâlî, sükuti icmâ'ı kabul etmemektedir. Ona göre; susana söz isnat edilemez. Kişi, icmâ'a iştirakini engelleyecek birçok gerekçeden dolayı susabilir. Söz konusu ihtimallere karşın; sükuti icmâ'ın İslam ümmetinden sadır olacağını kabul etmek, ümmeti hataya nispet etmektir. Gazâlî'nin; icmâ' sürecinde susana itiraz hakkı tanıyan inkırazu'l-asr şartını ve ekserin hilafla karşılaşmadan süreç içerisinde şüyu bulan ittifakını icmâ' kabul etmemesi, sükuti icmâ'ı kabul etmeyen görüşü ile uyumluluk arz etmektedir[58].

g) İcmâ'ın Senedi

Abdülcebbâr'a göre; zanni olan bütün delillerle icmâ' gerçekleşebilir. Çünkü; icmâ' ile ilgili naslar, bu konuda herhangi bir kısıtlamaya gitmemiştir. Bu sebeple içtihat, kıyas, haberi vahit ve maslahat üzere icmâ' gerçekleşebilir. Bir meselede icmâ' edilirken önemli olan; hangi müçtehidin hangi esasa göre hükme vardığı değil, bütün müçtehitlerin delil ayrımı gözetmeksizin bir hüküm üzere ittifakıdır[59].

Gazâlî'ye göre ise; içtihat hariç, diğer zanni delillerle icmâ' gerçekleşmez. İçtihat, zann-ı galibe dayandığından, herkesin zann-ı galipte ittifakı mümkündür. Nitekim; bir müçtehidin içtihadını dile getirip diğer insanların ona katılarak icmâ' gerçekleştirmeleri

---

[57] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII,216, 223, 233, 239; Sükuti icmâ' meselesinin kabulü ve delillendirilmesi probleminde Abdülcebbâr'ın, Hanefiler'le uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Hatta verilen örnek ve gerekçeler neredeyse aynıdır. Bu benzerlikler için bk. Cassâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl,** III, 285,297; Debûsî, **Takvîmu'l-Edille,** 30; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr,** III, 340,344; Serahsî, **Usul,** I, 304,310; Hanefilerle olan söz konusu benzerliğin tabi karşılanması gerekmektedir. Abdülcebbâr'ın hocası Ebu Abdullah'ın Cassâs'la beraber Hanefilerin en muteber usulcülerinden Kerhî'nin öğrencisi olmasının söz konusu benzerlikte işlev gördüğü düşünülebilir. Abdülcebbâr'ın yaşadığı ilmi ortamda ve coğrafyada o devir için Hanefi alimlerinin etkin olmasının da bunda etkisi olmuş olabilir. Yüksel Macit'in tespitine göre; Abdülcebbâr'ın bazı görüşleri Şâfiî'lerle değil, Hanefilerle daha fazla örtüşmektedir. Kâdî, Hanefi olmayabilir fakat; Hanefilerden büyük oranda etkilenmiş görünmektedir. Onun, Şâfiî' olduğuna yönelik görüş, mukayeseye dayanmayan yüzeysel bir görüştür. Daha fazla bilgi ve değerlendirme için bk. Yüksel Macit, **Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi,** İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 14,16.

[58] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 150,151.

[59] Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (eş-Şeri'yyât),** XVII,224,231; Müçtehitlerin, faklı delillere tutunmalarına rağmen bir hüküm üzere ittifak etmeleri suretiyle gerçekleşen icmâ' mürekkep icmâ' olarak isimlendirilmektedir. bk. Cürcânî, Seyyit Şerif Ali Muhammed, **Mu'cemu't-Ta'rîfât,** (tah.: Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dâru'l-Fazîle, Kahire, by., 12; Abdulmun'im, **Mu'cemu'l-Mustalahât,** I, 69.

mümkün bir durumdur. Fakat kıyasla icmâ', sahabe sonrası gerçekleşmez. Çünkü kıyas, sahabe sonrası tartışmalı bir mesele olduğundan, şüphe ifade eder. Hataya düşmeyen ümmetin icmâ'ının, şüphe üzere gerçekleşmesi düşünülemez. Haber-i vahit de icmâ'a delil olacak bu katiyetten yoksundur. Bu yoksunluktan dolayı, haber-i vahitle de icmâ' gerçekleşmez. Haber-i vahitle bizim diğer konularda amel etmemizin sebebi, sahabenin haber-i vahitle amel etmesinden kaynaklanmaktadır[60].

Sonuç

Çalışmamızda, Abdülcebbâr'ın el-Muğnî adlı eserinin XVII. cildini (ki Şer'iyyat adıyla şöhret bulmuştur) ve Gazâlî'nin el-Mustasfa Min İlmi'l-Usul adlı eserlerinin icmâ' bölümünü inceleyerek, bu alimlerin icmâ' anlayışlarını karşılaştırdık. Her iki usulcünün de bazı meselelerde aynı anlayışı benimseyip savunduğunu, bazı meseleler de ise farklı tercih ve gerekçelendirmelere gittiklerini tespit ettik. Bu karşılaştırma sonucunda, her bir alimin kendi sistematiği içerisinde oldukça tutarlı olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda çalışmamızın mukayeseli olmasının, icmâ' anlayışımızın netleşmesine çok büyük katkıları olduğunu gördük.

İki usulcü arasında icmâ' konusunda yaptığımız mukayeseyi daha iyi anlamak için; diğer usulcülerin görüşlerini de yeri geldikçe dipnotlarda mukayeseye tabi tuttuk. Özellikle Abdülcebbâr'ın icmâ' anlayışının, Hanefi usulcüsü Cassâs'ın "el-Fusul" adlı eserindeki icmâ' görüşüne, gerekçe ve örneklerine paralellik arz ettiğine şahit olduk. Abdülcebbâr'ın fikirlerinin oluşmasında etkin rol oynayan hocası Ebu Abdullah (369/979)'ın Hanefi olması ve Abdülcebbâr'ın Hanefilerin etkin alimlerinin bulunduğu coğrafyada yaşamış olması, icmâ' anlayışında Hanefilerle paralel düşünmesine etki etmiş olabilir. Abdülcebbâr'ın, diğer meselelerde Hanefilerle paralel düşünüp düşünmediğinin tespiti için, başka mukayeseli çalışmalara ihtiyaç duyulduğu kanaatindeyiz.

Gazâlî'de bariz olmak üzere her iki usulcünün de icmâ'ı ümmeti hatadan koruyarak hüküm meydana getiren bir mekanizma şeklinde tasavvur etmesi, Abdülcebbâr'ın icmâ'a süreç şeklinde yaklaşımı ve icmâ' anlayışının temeline kastı koyması ilgi çekici görünmektedir. Bu ve benzeri bakış açılarının, icmâ'ın çağdaş yorumuna katkısının olabileceği kanaatindeyiz.

[60] Gazâlî, **el-Mustasfâ,** I, 153,154,158.

Kaynakça

Abdulmun'im, Mahmud Abdurrahman, **Mu'cemu'l-Mustalahât ve'l-Elfâzu'l-Fıkhiyye,** I-III, Dâru'l-Fazîle, Kahire, trz.

Abdulmun'im, Fuad, **el-İcmâ'**, Merkezu'l-Iskenderiye, Mısır, trz.

Ahmed Naim, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,** I-XII, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara , 1987.

Âmidî, Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,** I-IV, (tah.; Abdürrezâk Afîfî), Dârus-samî'î, Suud, trz.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer, **Minhâcı'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl,** (tah.; Mustafa Şeyh Mustafa), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, birinci baskı.

Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukukı İslâmiye ve Istılahatı İslâmiye Kamusu,** I-VI, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1967.

Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz Ahmed, **Keşfü'l-Esrâr 'an Usuli Fahrilislâm el-Pezdevî,** I-IV, (tah.: Abdullah Mahmud Ömer), Dâru'l-Kutibi'l-İlmi, Beyrut, 1998.

Cassâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-Usûl,** I-IV, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 1994.

Cürcânî, Seyyit Şerif Ali Muhammed, **Mu'cemu't-Ta'rîfât,** (tah.: Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dâru'l-Fazîle, Kahire, trz.

Çelebi, İlyas, "Nazzâm" mad., **DİA**, 32/466-469

Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b İsa, **Takvîmu'l-Edille,** Dâru'l-Kutibi'l-İlmiye, Beyrut, 2001.

Duman, Ali, **İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri,** Ankara, 2014.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh,** I-II, (tah.; Muhammed Hamidullah), Ma'hedi'l-İlmi el-Fransî li'd-Dirâseti'l-Arabiyye, Dımeşk, 1964.

Ebu Zehre, Muhammed, **Usulu'l-Fıkh,** Dâru'l-Fikri'l-Arabî, by., trz.

Fahruddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **el-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl,** I-VI, (Taha Câbir Feyyâz), Müessesetü'r-Risâle, by., trz.

Fevzân, Abdullah b. Salih, **Şerhu'l-Varakât fî Usûli'l-Fıkh,** Ümmü'l-Kurâ Yayınları, Medine, üçüncü baskı.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usul,** I-II, (tah.: Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfiî'), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1993.

H. Yunus Apaydın, "Mütevatir" mad., **DİA**, 32/208-211.

İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, tah. Emin Muhammed Abdilvehhâb- Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut, 1997.

İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ" mad., **DİA,** 21/417-431.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmet,**el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhît ve'l-Adl,** IV,XX, (neşir: Muhammet Ali Beydûnî) Dâru'l-Kütibi'l-İlmiye, Beyrut, a.e.: Macit, Yüksel, **Mutezile'de Hukuk Felsefesi** (el-Muğnî'nin XVII. cildinin tercümesi)**,** İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Maverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, **Edebu'l-Kâdî,** I-II, (tah.; Muhyî Hilâl es-Serhân), Matbaatu'l-İrşât, Bağdat, 1971.

Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed Ebî Sehl, **Usulü's-Serahsî,** I-II, (tah.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Dâru'l-Kutibi'l-İlmiye, Beyrut, 1993.

Şâfiî', Ebu Abdullah Muhammed b. İdris, **Ahkâmu'l-Kur'an,** I-II, (tah.; Abdulfettah Ebu Gudde), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, trz.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakkı min İlmi'l-Usûl**, I-III, (tah.; heyet), Mektebetü Nizâri'l-Bâz, Riyad, 1997.

Zuhaylî, Vehbe, **Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî,** I-II, Dâru'l-Fikr, Dımeşk, 1986.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

İCMA, KIYAS VE İSTİHSANIN ESASLARI[*]

İsmail Hakkı (İzmirli)[**]
Ali Duman[***]

Özet:

İcma, kıyas ve istihsan, İslam hukukunun akli delillerinden üçüdür. Bunlardan ilk ikisi, üzerinde ittifak edilen delillerdir. İstihsan ise, özellikle Hanefilerin kullandığı bir delil olup, onun kullanımı hakkında mezhepler arasında fikir birliği yoktur. İzmirli İsmail Hakkı bu makalesinde İslam hukukunun bu üç delilini ele alarak incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İcma, Kıyas, istihsan, İzmirli İsmail Hakkı, edile-i şeriyye, fıkıh, Hanefi fıkhı

Abstract:

İjma, qiyas, and istikhsan are trio of mental evidences of İslamic Law. That of two are evidences of which above alliance. But above istikhsan which use it Hanefis is not alliances evidence. İzmrili İsmail Hakkı is in this article's examinate these evidences of İslamic Law.

Keywords: İjma, qiyas, istikhsan, İzmrili İsmail hakkı, evidences of İslamic Law, fıqh, islamic law, hanefis' fıqh.

GİRİŞ

İsmail Hakkı İzmirli, 19. yüzyılın sonlarında doğmuş ve 20. yüzyılın ortalarında vefat etmiş, son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet yıllarında yaşamış bir bilim adamıdır. Özellikle Kelam ve felsefe alanındaki eserleriyle tanınan bu ünlü şahsiyetin, İslam hukuku alanıyla ilgili de pek çok çalışması, kitap

[*] Bu makale, Sebilü'r-Reşâd Gazetesinin 24 Nisan 1330 tarihinde yayınlana 12. cildinin, 295. sayısında, 150-154. sayfalar arasında yayınlanmıştır.

[**] İzmirli İsmail Hakkı, h. 1285 (1868) yılında İzmir'de doğdu, 31 Ocak 1946'da Ankara'da öldü. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Celalettin İzmirli, "İzmirli İsmail Hakkı, Hayatı, Eserleri, Dinî ve Felsefî İlimlerdeki Mevkii, Jübilesi ve Vefatı", **İİHS**, 24-25 Kasım 1995, Ankara, 1996, 241; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1966, 276; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, İstanbul, 1987, II.91; Sabri hizmetli, **İsmail Hakkı İzmirli**, Ankara, 1996,3-4; Şerafettin Gölcük, **Kelam Tarihi**, Konya, 1992, 267; Bayram Ali Çetinkaya, **İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri**, İst., 2000, 51; Ali Birinci, "İzmirli İsmail Hakkı" mad., **DİA**, XXIII.530-531

[***] Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku öğretim üyesi.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

ve makalesi mevcuttur. Sebilür'r-Reşad dergisinde yayınlanmış olan makalelerinden bazıları şunlardır:

Ribe'l-Fazl ve Ribe'n-Nesîe: SR., C. 11, adet: 275, İst., 1329, ss.231; *Mevârid-i İcmaın Kâffesini Bilmek Şart mıdır?*: SR., C. 12, adet: 288, İst., 1330, ss.22-24; *Diş Doldurmak Meselesi*: SR., C. 12, adet: 289, İst., 1330, ss. 42-44; *Her Mesele-i Fıkhiyye İçin Bir Nakil Lazım mıdır?*: SR., C. 12, adet: 290, ss.58-60; *Nisaiyât: Tesettür Meselesinin Tarîk-i Halli*: SR., C. 12, adet: 291, İst., 1330, ss. 78-80; *Sebilü'r-Reşad'a On iki Sual ve Cevabları*: SR., C. 12, adet: 292, İst., 1330, ss.94-97; *Örfün Nazar-ı Şeriattaki Mevkii*: SR., C. 12, adet: 293, İst., 1330, ss. 128-132; *Amel-i Ehl-i Medine*: SR., C. 12, adet: 294, İst., 1330, ss. 134-138.

"*İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları*" makalesi de Sebilü'r-Reşad'da yayınlanan makalelerinden birisidir. İzmirli İsmail Hakkı'nın fıkıh alanıyla ilgili Sebilü'r-Reşad'da yayınlanmış olan bütün makalelerini sadeleştirerek bir kitap haline getirmek genel amacımız olmakla birlikte, bu çalışmanın tamamlanması belirli bir süreç alacağı için, sadeleştirdiğimiz makaleleri yayınlamayı uygun gördük.

İzmirli'nin bu makalesi "*Sebilü'r-Reşad'a On iki Sual ve Cevabları*" adlı makalesinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. İzmirli, kendisine sorulan fıkıh alanıyla ilgili on iki soruya cevap vermiştir. "*İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları*" makalesi de dokuzuncu sorunun cevabıdır.

SADELEŞTİRME

Soru 9: İcma, kıyas ve istihsanın esasları nedir? Hükmü nassa mı döndürmektir?

CEVAP:

İCMA:

İcma, müçtehitlerin bir meselenin ortaya çıktığı asırda şer'î bir hüküm üzerine ittifak etmelerine denir. İlim ehlinin çoğunluğuna göre avamın ne ayrılıkları, ne muhalefetleri itibara alınmaz. Çünkü avam dini hükümlerde inceleme yetkisine ehil değildir, delili anlamazlar, burhanı idrak etmezler.

Bazılarına göre avam da Hz. Muhammed'in ümmetinden oldukları için

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

onların görüşleri de dikkate almaya değer. Bu görüşü ibn Sabbağ ile ibn Burhan bazı kelamcılardan nakletmektedirler. Amidî bu görüşü tercih etmiştir. İbnü's-Sem'ânî ile Safa el-Hindî bu görüşü Kadı Ebu Bekir el-Bakıllânî'den hikaye etmektedirler.

Herhangi bir asırda müçtehidin olmamasının caiz olduğu görüşünde olan ilim ehline göre avamın icma`ı meselesi daha önceki ihtilaftan türemekle birlikte yine de tartışmalıdır (muhtelefün fih): Müçtehitlerin bulunduğu durumlarda avamın icmaını geçerli saymayanlara göre avamın icmaı hüccet olmadığı gibi, müçtehitlerin bulunmasına rağmen avamın icmaını geçerli sayanlara göre avamın icma`ı hüccettir.

Herhangi bir asrın müçtehitsiz olmayacağı görüşünde olan ilim ehline göre böyle bir şeyi düşünmeye bile gerek yoktur.

Karafî, Şevkânî, Ebu't-Tayyib el-Kanûci icma`ı pozitif bilimlere de genelliyorlar ve icma`ın tarifindeki: "şer`î hüküm" ifadesi yerine "bir iş" tabirini kullanıyorlar. Böylece icma` dinî, aklî, örfî, Şevkânî ve Ebu't-Tayyib el-Kanucî'nin ilavelerine göre`, dilbilimsel alanları da kapsıyor. Bu açıklamaya dayanarak pozitif bilimlerde geçerli olan icma` pozitif bilim alimlerinin fikir birliği etmesiyle bütün usulcülerin, nahiv konularında bütün nahivcilerin, tıp konularında bütün tıpçıların fikir birliği yapmasıyla icma` gerçekleşir. Pozitif bilim alimi olmayanlara avam denir.

Geçmiş ümmetlerin fikir birliği etmeleri hüccet değildir, ancak Ebu İshak İsferaînî'ye göre onların icma`ları da hüccettir.

İcma`ın hüccet olup olmaması hakkında ümmet arasında ihtilaf vardır:

1. Nazzam ve bazı haricilere göre icma` asla hüccet değildir.

2. İmamiyye'ye göre masum imam bulunmak kaydıyla icma` hüccettir.

3. Fahruddin Razî ile Seyfüddin Amidî'ye göre icma`, zanni hüccettir.

4. Çoğunluk alimlere göre, özellikle Hilaf İlmi'nin kurucusu Kadı Ebu Zeyd ed-Debusî, Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, Ebu Bekr es-Sayrâfî, İbn Burhan'a göre icma` kesin delildir. İcma`a kesin delil diyenler: "*İcma, bütün delillerden önceliklidir, ona asla hiçbir delil aykırı olamaz*" diyorlar ve icma`ı inkar edeni küfürle,

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

aşağılayarak veya bid'atçılıkla itham ediyorlar.

5. Üzerinde ittifak olan icma`, kesin delil ve sukuti icma` gibi[1] üzerinde ihtilaf olan icma`, zanni delildir. Bu da bazı alimlerin görüşüdür.

6. İcma`da çeşitli dereceler vardır: Birincisi **sahabe icma**`ıdır. Sahabe icma`ı Kitap (Kur'an-ı Kerîm) ve mütevâtir haber gibidir; inkar eden tekfir olunur. Sükutî icma böyle değildir. İkincisi sahabeden sonraki dönemde daha önce ihtilaf olmaksızın gerçekleşen icma`dır; bu çeşit icma` meşhur haber gibidir, inkar eden aşağılanır (tazlil) olunur.

Üçüncüsü sahabeden sonra, ihtilaf gerçekleşmesinin ardından gerçekleşen icma`dır. Bu çeşit icma`, ahad haber (haber-i vahid) gibi zan ifade eder. İnkar eden kimse aşağılanmaz. Fahru'l-İslam el-Pezdevî'nin, Hanefilerden bir grubun görüşleri bu şekildedir. Ebu İshak eş-Şirazî'nin *el-Lum'a*'da, Molla Fenârî'nin *el-Fusulü'l-Bedayî*'de açıkladıklarına göre icma` şer`î hükümlerde hüccettir. Dünyaya yönelik işlerde mesela ordunun donatılması, harp tedbirleri, bayındırlık işleri, ziraat vb. gibi dünyevî işlerde hüccet değildir. Nitekim Peygamberimizin sözü dinî hükümlerde hüccettir, dünyevî işlerde hüccet değildir. Dünyevî işler hakkında "*Siz dünyanıza ait işleri daha iyi bilirsiniz*" (Müslim rivayet etmiştir) buyurmuşlardır.

Bazı alimlere göre icma` dünyaya yönelik işlerde de hüccettir. Zaman değişmedikçe sonraki bir dönemde ona muhalefet etmek caiz değildir. Fakat zaman değişirse o taktirde icma`a muhalefet caiz olur. Çünkü dünyaya yönelik işler aciliyet taşıyan hususlardır.

Bir kere icma` gerçekleştikten sonra diğer müçtehitlerin ona aykırı olarak icma`da bulunmaları, çoğunluk alime göre caiz olmaz, ilk icma`a uyulması gerekir. Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre sonraki nesil icma` ehli müçtehitler, önceki

---

[1] Bazı müçtehitler bir konuda fetva verdiği veya sahip oldukları kanaate göre hükmettiği (kaza) halde diğer müçtehitlerin henüz herhangi bir görüş bildirmeden önce bunu bilip de adeten düşünecek kadar vakit geçirdikten sonra korku ve diğer herhangi bir sebep olmaksızın veya takiyye yapmaksızın o görüşe karşı çıkmadıkları durumda gerçekleşen icma`a *sükûtî icma*` denir. Sükuti icma` çoğunluk Hanefîlere, Ebu Hamid İsferâînî'ye göre hüccettir. İbn Ebî Hureyre'ye göre sükuti icma` fetva ise geçerli bir icmadır, kaza ise geçerli bir icma değildir. Ebu'l-Hasan el-Kerhi ve Amidî'ye göre sükuti icma zannîdir. İmam-ı Şafiî, İsa b. Eban, Ebu Bekr el-Bakıllânî'ye göre sükuti icma hüccet değildir. Ebu Ali el-Cübbaî, Şafiîlerin çoğunluğu, İbnü'l-Kattan ve Revayanî'ye göre inkiraz-ı asırdan sonra yani hadisenin gerçekleşme zamanında bulunup da onun hakkında bir hüküm üzerinde ittifak eden bütün müçtehitlerin vefat etmesinden sonra icma`dır, Ebu İshak Şirâzî "el-Lum'a"da: "doğru olan görüş budur" diyor.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

icma`a muhalefet edebilirler. Zira bunlar ilk içtihadı görüyorlar, Safa el-Hindî: "Ebu Abdullah el-Basrî'nin görüşü güçlüdür" diyor.

İcma, bir hükmün ispatlanmasında nass (Kitap ve Sünnet) gibi bir temeldir. **İcma ile sabit olan bir şey nass (birinci manaya göre) ile sabit gibidir, dinî hükümleri ispat eden nass ile icma`dır**.

***

KIYAS:

Kıyas, hakkında hüküm bildirilmeyen (meskutun anh) fer`î meselelerin (furu) hükmünü ortak illete dayanarak, hakkında hüküm bildirilen asıldan çıkarmaktır (istinbat). Diğer bir ifadeyle makisün aleyh ile (asl) makis (fer') arasında müşterek olan bir illete (cihet-i câmi'a) dayanarak makisün aleyhde sabit olan bir şer'î bir hükmü makisde ortaya çıkarmaktır. Kıyas şer'î bir hükmü ispat etmez, belki makisde (fer`) var olan şer'î bir hükmü ortaya çıkarır. Makisde hükmü ispat eden: Aslın (makisün aleyh) delilidir.

Hanefi imamlarına göre makisün aleyhin hükmü Kitap, sünnet ya da icma` ile sabit olduğu gibi gizli kıyas (kıyas-ı hafi) ile yani istihsan ile de sabit olur, makise geçer.

Tedavi ve ilaçlar ile besin maddeleri, gıdalar vb. gibi dünyevî işlerde kıyas ittifakla hüccettir. Peygamber efendimizin kıyasları da ittifakla hüccettir. Ancak şer`î işlerde tartışmalıdır.

Cumhura göre kıyas, şeriatın kaynaklarından bir asıldır[2]. Kıyas ile, vahiy ve sünnet yoluyla bildirilmiş olan hükümler ortaya konulur (istinbat edilir).

İcma ile kıyasın esaslarına gelince her ikisinin esası kişisel araştırmadır (re'y). İcma: Bir hadisenin dini hükmünü ortaya koymak konusunda fakihlerin görüşlerinin bir noktada birleşmesidir. Kıyas: Bir hadisenin dini hükmünü ortaya koymak konusunda bir fakihin şahsî görüşüdür.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'nin açıklamalarına göre re'y: Birbiriyle çelişen emareleri olan ve çeşitli aklî yönleri bulunan akla dayalı bir konuda doğruyu bilmek için düşünmek ve doğruyu araştırmaktan sonra kalbin gördüğü şeydir.

---

[2] Kıyasa karşı çıkanlar üçüncü sorunun cevabında verilecektir.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

Zamanın hesaplanması gibi, araştırma ve düşünmeye ihtiyaç duyan bir konu olsa bile, çeşitli akli yönleri bulunan, emareleri çelişkili olmayan aklî konularda re'y kullanılmaz.

İcma ve kıyasın temeli olan re'y övülmüş ve sahih re'ydir. Sahih re'y ile ümmetin selefi amel ettiler, fetva verdiler.

Sahih re'y: Resulullah'ın hedef ve maksatlarını anlayan sahabenin re'yidir. Nassları yorumlayan (tefsir eden); delalet yönlerini açıklayan, güzelliklerini ortaya koyan, nasslardan hüküm çıkarma (istinbat) yöntemini kolaylaştıran re'ydir. Ümmetin üzerinde ittifak edip nesilden nesile onayladıkları re'ydir. Allah'ın Kitabına, Peygamberin sünnetine, sahabenin uygulamalarına bakarak ortaya konulan re'ydir.

Nasslara aykırı olan re'y; nassları (Kitap ve Sünnet) bilmek ve anlamak, nasslardan hüküm çıkarmak hususunda aşırılık ve hata ile, zan ve tahmin ile olan re'ydir. Bir takım batıl kıyaslar, fasit akıl yürütmeler (istidlal) ile olan re'ydir. Sünneti tahrip eden ve reddedilen hevaya (kendi şahsi yorumlarına) uyularak ortaya atılan bid'atı ortaya çıkarmayı gerektiren re'ydir. Şerî hükümlerde zann ile olan re'y, kötülenmiş ve batıl re'ydir. Nasslara karşı gelmeyi içeren ve nassların kabul ettiğine dair delili bulunmayan re'y ile dinde fetva vermek haramdır, kesinlikle caiz değildir.

İcma ve kıyasın temeli olan şey asla batıl ve kötülenmiş re'y olamaz.

İcma ya Kitap'tan, ya Sünnet'ten veya kıyastan kaynaklanır.

Kıyastaki makisün aleyhin (asıl) hükmü de ya Kitap, ya Sünnet, ya icma`dan veya gizli kıyastan (kıyas-ı hafi=istihsan) alınır.

Demek ki **icma`ın esası**: çeşitli görüşler; **kökeni**: Kitap, Sünnet veya bir kıyastır. **Kıyasın esası**: re'y; **hükmü**: Kitap, Sünnet, icma veya gizli kıyastan ortaya çıkarılır.

Kıyas, hükmü nassa bağlamak değil, belki nass, icma` veya gizli kıyas ile sabit olan bir hükmü ortak illete dayanarak bir hadise hakkında ortaya çıkarmaktır.

Şu kadar ki "nasslar ve olaylar hükümleri kapsar" kuralı kabul edilince

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

"kıyas hükmü nassa götürmektir" önermesi doğru olabilir. Bu önermeyi kabul etmek "nasslar ve olaylar hükümleri kapsar" kuralını kabul etmeğe dayanır. Artık "kıyas hükmü nassa götürmektir" diyen kimse, bahsedilen kuralı kabul etmiş olacaktır. Halbuki bu kural kabul olununca örfün değeri kalmaz. Hem örfe gereğinden fazla değer vermek, hem "kıyas hükmü nassa götürmektir" demek şekil itibariyle çelişkiye götürmektedir.

Eş'arî büyüklerinden ve büyük usulcülerden İbn Fûrek Kitap, Sünnet ve icma`a asıl; kıyas, delilü'l-hitab[3], fahve'l-hitap[4] ve lahnu'l-hitaba[5] makul-ı asl diyor.

***

İSTİHSAN:

İstihsan, Hanefi fakihlerinin delillerindendir. İstihsan'ı delil olarak kabul eden İmam-ı Azam Ebu Hanife'dir. İbnü'l-Hâcib'in belirttiğine göre Hanbeliler de istihsân'ı kabul etmişlerdir.

İstihsanın açıklamasında imamlar ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda çeşitli görüşler vardır:

1. Kıyasın gereğinden, daha güçlü bir kıyasa dönmektir. Yani tercihe şayan olan kıyasla amel etmektir.

2. Kıyası, kıyastan daha güçlü olan bir delil ile tahsis etmektir. Yani tercih etmeyi gerektiren delile dayanarak kıyası terk etmektir.

3. Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye göre kuvvetli yönden dolayı bir meselede benzerlerindeki hüküm gibi hükmetmeyip, ondan o hükmün zıttına dönmektir. Yani tercihe şayan olan delille amel etmektir. Bu tarife göre genelden (umum) özele (tahsis), hükmü kaldırılmış olandan (mensuh) hükmü kaldırana (nasih) yönel-

---

[3] Delilü'l-Hitap: Mefhumu muhalefet demektir. Yani bir meseleyi kapsayan bir metinde hüküm bildirilmemiş alan (meskutun anh) diye nitelendirilen ve kendisinden doğrudan söz edilmeyen şeyin zikredilen şeye varlık ve yokluk bakımından hükmen aykırı (muhalif) olmasıdır. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kamusu**, Haz. Sıtkı Gülle, İstanbul, 1997, III.397; Mehmet Erdoğan, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1998, 282-283; Ferhat Koca, "Mefhum" mad., **DİA**, 28/352. (Sadeleştiren)

[4] Fahve'l-Hitab: Bir hitap'da (nassın metni) zikri geçen durum hüküm bakımından zikri geçenden daha öncelikli ise bu delalete denir. Bkz. Elmalılı, Kamus, III.397. (Sadeleştiren)

[5] Lahnu'l-Hitab: Bir hitap'da (nassın metni) zikri geçen durum hüküm bakımından zikri geçene denk ise bu delalete de lahnu'l-hitab denir. Bkz. Elmalılı, Kamus, III.397. (Sadeleştiren)

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

meye de istihsan denilmesi gerekecektir. Halbuki Hanefîlere göre bunlara istihsan denilmez.

4. Ebu'l-Hüseyn'e göre daha güçlü bir delil ortaya çıkmasından dolayı özel delilin hükmünden, karşılığına dönmektir.

İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasaru Müntehâ*'da, Kadı Ududüddin el-İcî'nin *Şerhu Muhtasaru Müntehâ*'da açıkladıklarına göre istihsanın bu dört anlamı üzerinde fakihler arasında ihtilaf yoktur.

5. "Bazı alimler delilin hükmünden insanların maslahatının gereği olarak adete dönmektir" diyorlar. Dökülen suyun miktarını, ücretini, ne kadar müddet kullanacağını belirlemeksizin hamama girmek, suyun miktarını ve bedelini belirlemeksizin suculardan su içmek gibi ki bu durum delile, kıyasa aykırıdır, kıyasa aykırı olarak sabit olmuştur.

6. Bazı alimler de "istihsan müctehit için sabit olmuş bir delildir, ancak müctehit onu ifade edecek bir tabir bulmaktan aciz kalmıştır" diyorlar.

7. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî *el-Mebsut*'ta "Kolaylık için güçlüğü terk etmektir" diyor. "*Allah sizin için kolaylık diler ve zorluk dilemez*"[6] ayet-i kerimesi, "*din kolaylıktır*"[7] hadis-i şerifi ile bunu delillendiriyor. Buhari'nin Kitabu'l-Meğazî'de tahric ettiği üzere Peygamber efendimiz tarafından asr-ı saadetlerindeki müftülerden[8] Ebu Musa el-Eş'arî ile Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdikleri zaman onlara "*kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyin, nefret ettirmeyin*"[9] buyurmuşlardır.

El-Mebsut'ta "kolaylık için zorluğu terk etmektir" şeklindeki istihsan tarifi çeşitli ibareler ile geçmektedir. Mesela: Kıyası terk edip, topluma uygun olanı almak; özel (hâs) ve genelin (âmm) alışkanlık haline getirdiği durumlar hakkındaki hükümlerde kolaylığı aramak; genişliği alıp, huzur ve rahatı istemek; kolaylığı alıp, rahat olan şeyi talep etmek gibi manalar tamamıyla "kolaylık için güç-

---

[6] Bakara, 2/185.

[7] Buhari rivayet etmiştir.

[8] Hafız Zehebî'nin Safvan b. Süleym'den naklen beyanına göre asr-ı saadette Ömerü'l-Faruk, Aliyyü'l-Murtaza, Muazübnü Cebel, Ebu Musa el-eş'ari hazeratından ma ada fetva veren olmamıştır. Şa'bî'nin Mesrûk'dan nakline göre ashab-ı Nebiden altı zat fetva vermiştir: Ömerü'l-Faruk, Aliyyü'l-Murtaza, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sabit, Übeyyübnü Ka'b, Ebu Musa el-Eş'arî. Bazıları Hazret-i Osman-ı zinnureyni de ilave ediyorlar.

[9] Buhari rivayet etmiştir.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

lüğü terk etmek" anlamına gelmektedir.

8. Sonraki dönem (Müteahhirîn) Hanefilerince oluşan görüşe (re'y) göre istihsan açık kıyasa[10] denk olan delildir. Açık kıyasa denk olan delil dört çeşit olur:

İlk olarak, selem ve kiralamada (icare) olduğu gibi, ya bir eser olur. Selem ile icarede akde konu olan mal (makudun aleyh) ortada bulunmamaktadır (madum). Akit ise ancak var olan bir şey üzerine gerçekleştiği için selem ile kiralama aktinin kıyasa göre caiz olmaması gerekir. Halbuki selem ile kiralama hakkında eser vardır: "Kim herhangi bir şeyde selem yaparsa, tartısı, ölçüsü, vadesi belli olsun"[11] hadis-i şerifi selem hakkında, "*ücretlerini verin*"[12] ayet-i kerimesi de kiralama akti hakkında varit olmuştur.

İkinci olarak icma` olur: Menfaatlerin bölüştürülmesinde (muhayaa), siparişde (ıstınsa, yani zanaatkarla yapılan akitte) olduğu gibi ki muhayaada menfaat, ıstısna'da akde konu olan şey (makudun aleyh) mevcut olmadığından, kıyasa göre bu akitlerin caiz olmaması gerekir. Ancak toplumun uygulamasında bu tür akitlerin yapılagelmesi, icmaen bu tür akitlerin caiz olmasını gerektirmiştir. Hamama girme konusu da bu cinstendir. İmam Muhammed muhayaayı "*…su içme hakkı bir gün onundur, belli bir günde sizindir*"[13] ayetine dayanarak da ispatlamaktadır.

Üçüncü olarak, kuyuların ve havuzların temizliği konusunda olduğu gibi bir zorunluluk olur: Kuyular ile havuzlar pislendikleri zaman kıyasa göre asla temiz olmaması gerekir. Ancak zorunluluğa dayanarak suların çıkarılmasıyla temiz oldukları varsayılmıştır. Aynı şekilde mesela hakku'l-vurud olanların toptan satılması, yetim ve vakıf malında gasp edilmiş menfaatlerin tazmin olunması da bu cinstendir.

Dördüncü olarak gizli kıyas olur: Gizli kıyas öyle bir kıyastır ki onda hükmün irtibatlı olduğu mana açık olmaz, kapalı olur[14].

[10] Hükmün dayandığı mana açık olur ise böyle olan kıyasa kıyas-ı celi denir.
[11] Kütüb-i Sitte'de rivayet olunmuştur. Ayrıca bkz. Zuhayl, V.437, 3.
[12] Nisa, 4/24.
[13] Şuara, 26/155.
[14] Örneği daha sonra verilecektir.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

Bundan başka istihsan tabiri yalnız gizli kıyasta kullanılır.

İstihsanı inkar eden diğer fakihler nass (Kitap ve Sünnet), icma` ve zaruret ile olan istihsanı inkar edemiyorlar, ancak gizli kıyas ile olan istihsanı inkar ediyorlar.

Hanefi imamlarına göre istihsan ayrı bir delil değildir, belki kıyasa aykırı bir delildir. Kıyasa aykırı olan delil nass, icma`, zaruret olur ise kıyas yapılan konuda (makisün aleyh) sabit olan hüküm kıyas yapılan (makis) konuya, hakkında hüküm bildirilmemiş (meskutun anha) konuya geçiş yapmaz. Bilakis kıyasa aykırı olan delil kendi gibi bir kıyas olur ise yani gizli bir kıyassa makisün aleyhde sabit olan hüküm makise geçer. Çünkü nass, icma`, zaruret kıyasın gereklerinden dönülmüş olunduğu için hüküm makise geçmez.

Mesela satıcı (bayi) ile müşteri fiyat miktarında ihtilaf etseler, kıyasa göre müşterinin yemin etmesi gerekir. Zira müşteri fiyattaki fazlalığı inkar etmektedir. Fakat istihsanen her iki tarafa yemin gerekir: Malın teslim alınmasından önce gizli kıyas ile, malın teslim alınmasından sonra Peygamberimizin hadisine göre yeminleşme her ikisi için de gerekli olur. Çünkü satıcı müşterinin, ücreti ikrar etmesiyle malı teslim etme gerekliliğinin kabul etmiyor, bu sebeple malı teslim etmeyi kabul etmediği için de anlaşmada inkar eden taraflardan biri oluyor. Müşteri de ücretteki fazlalığı vermeyi inkar ediyor. Her ikisi de inkarcı (münker) oldukları için, her ikisine de yemin etmek gerekiyor. Burada yeminleşme gizli kıyas ile sabit olmuştur.

Satılan malı teslim ettikten sonra olan yeminleşmeye gelince: alış-veriş yapan taraflar ihtilaf ederse “es-sil’atü kaimetün”[15] hadisi ile sabittir. Alış-veriş yapan taraflar (mütebâyiân) ücrette anlaşmazlığa düştükleri zaman malın tesliminden önce olan yeminleşme zorunluluğu tarafların ölümünden sonra bile mirasçılarına intikal eder, fakat malın teslim edilmesinden sonra olan yeminleşme zorunluluğu mirasçılara intikal etmez. Birinci durumda tarafların mirasçılarına yemin gerektiği halde ikinci durumda mirasçılara yemin gerekmez.

Artık istihsanın Hanefi fakihlerine göre manası tam olarak belirlendikten sonra istihsan ile bazen genel anlamı, bazen özel anlamı kast edilir. İstihsanın

[15] Ahmed ve Hakim rivayet etmişlerdir.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

genel anlamı açık kıyasa aykırı olan delildir; özel anlamı açık kıyasa aykırı olan gizli kıyastır. Açık kıyasa sadece kıyas denilir.

İstihsanın Esası: Yalnız zaruret ve ihtiyaç, zorluğu terk etmek değildir. Belki bunları da içermekle birlikte incelemede daha hassas olmaktır.

***

SONUÇ

1. İcma'a dayanan hükümler kıyamete kadar geçerlidir. İcma`a hiçbir şekilde muhalefet olunamaz. Yalnız Ebu Abdullah el-Basrî'ye göre ancak icma`a ehil olan fakihler icma`a muhalefet edebilir. İcma`a ehil olmayanlar ne fert, ne de toplu olarak icma`a muhalefet edemezler. İcma`a dayanan hüküm nassa dayanan hüküm gibi kıyamyete kadar geçerlidir.

Eğer nassa dayanan hüküm değişir denirse; o zaman icma`a dayanan hüküm de değişir denir. Yoksa "nasslara dayanan temeller kıyamete kadar geçerlidir. Fakihlerin icma`a dayanan toplumsal uygulamaları her asrın hayat şartlarına uygun olarak düzenlenmek zorundadır" sözünü fıkh ilmi kabul etmez.

Bu konuda nass ile icma` arasında fark yoktur. Ancak dünyaya yönelik işlerdeki icma` doğal olarak böyle değildir. Yukarıdaki görüş dini hükümler hakkındaki icma` ile ilgilidir.

2. İstihsanı örfün yansıması olarak göstermek, İmam-ı Azam hazretleri örfün bağımsız bir esas olarak dikkate alınması gereğini hissederek insanların ihtiyacına en uygun olan yönü kıyasa tercih etmekten ibaret olan istishan kuralını ortaya koydu demek, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin hangi mânâda kullandığı kesinlikle bilinmediği halde araştırma yapmaksızın İmama zikredilen mânâyı isnat etmek, eksik çıkarım yeni felsefecilerin "eksik yorum" dedikleri eksikliktir; artık istishanı sadece örfe has kılmak asla doğru olamaz.

3. Fıkıh usûlüyle ile meşgul olanlar tarafından bilindiği gibi sünnet ve hadis vahiydir, nassdır, Kitap gibi hükümlerin ispatlanmasında bağımsızdır.

Geçen haftaki makalemizde[16] açıkladığımız üzere Medine halkının uygulamaları (Amel-i Ehl-i Medine) sünnete veya icma`a dayanır; yukarıda açıklandı-

[16] *Amel-i Ehl-i Medine*: SR., C. 12, adet: 294, İst., 1330, ss. 134-138.

Hikmet Yurdu *Yıl:1, S.1, (Ocak-2008) ss.*149-160

ğı üzere icma`, Kitab gibi hükümlerin ispatında bağımsızdır; kıyasın hükmü nassdan, icma`dan veya gizli kıyastan ortaya çıkarılır. İstihsan, sadece örfün uygulanması demek değildir; daha önceki makalelerimizde açıkladığımız üzere Ebu Yusuf örfü nassa tercih etmiyor; ancak nassın ne olduğunu örf ile anlıyor.

Durum böyleyken "İslam'ın başlarında sünnet ve hadise başvurmak zorunluluğu, İmam Malik'in Medine halkının sosyal yaşantısını yaygın sünnet olarak kabul etmesi; bütün fıkıh ekollerince icma` ve kıyas esaslarının kabul edilmesi; imam-ı Azam Ebu Hanife'nin doğrudan doğruya örfün yansıması demek olan "istihsan" kuralını ortaya koyması; İmam Ebu Yusuf'un örfe istinaden varid olmuş nasslara örfü tercihe daha layık kabul etmesi… hep durmadan değişen ve gelişip, olgunlaşan bir takım yansımalardan ibarettir" deyip Kitap'ı bahsedilen hüküm delillerinden, özellikle Sünetten ve icma`dan ayırmak, Kitabın dışındakileri tamamen örfe bağlamak, sünneti izleyen, orta ümmet olan ümmetin görüşlerini, hidayetin delili olan Peygamber varislerinin görüşlerini örf içerisinde değerlendirmek ancak gaflet eseridir, büyük bir hatadır.

4. "O kendi heva ve hevesinden konuşmaz onun söylediği ancak vahiydir"[17] ayetinin ibaresinden, usulcülerin fikir birliğiyle açıkladıkları üzere, sünnet vahy olduğu halde "gerçekte sünnet ve hadis nasslardan sayılıp kıyas da hükmü nassa götürmenin gizli bir şekli demek ise de, okunan vahyin (vahy-i metlüv) aslı durup dururken, nazım vecihlerinin aslı varken re'ye başvurmak elbette örfün sonsuz uygulamalarından bazısına uygulamaya bakmaksızın aramak ihtiyacından ileri gelmiştir" deyip Batınî vahiy olan, vahy-i gayr-i metlüv olan sünneti vahiy sınıfından çıkarmak ve re'y sınıfına katmak; Peygamberimizin hadislerini, fakihlerin görüşleriyle aynı kategoride görmek; hadis ve sünnete nass deyip vahiy dememek ne büyük bir gaflet, ne büyük bir hatadır! "*Ey akıl sahipleri ibret alın*"[18].

---

[17] Necim, 53/3-4.
[18] Haşr, 59/2.

İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı

Adem Yenidoğan
Süleymen Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İslam Hukuku Bilim dalı Doktora Öğrencisi
yenidoganadem@hotmail.com

Öz
İslam hukuk metodolojisinin oluşum ve gelişim süreci içinde önemli bir yer işgal edip bu süreçte merkezi bir konumda bulunan ve sonraki İslam hukuk usûlcülerini etkilemiş olan İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki düşünceleri son derece karmaşıktır. Onun icmâa dair yaklaşımının anlaşılabilmesi, bilgi teorisini anlamaktan geçer. İmâm Şâfiî, teoride ideal icmâı arayarak çoğunluğun ve Medine ehlinin icmâı gibi belli bir bölgenin icmâını reddetmiş, pratikte ise klasik fıkıh usulü geleneğince de kabul gören çoğunluğun icmâını kabul etmek zorunda kalmıştır.
Anahtar Kelimeler: İmâm Şâfiî, İcmâ, Bilgi, İslam Hukuk Metodolojisi, Edille-i Şeriyye

Imam al-Shafi's Understanding of Ijma' (Consensus)
Imam al-Shafi, who occupies an important place in the process of formation and development of Methodology of Islamic law and has a central location in this process and the subsequent impact on Methodologists of Islamic law, has got extremely complex ideas about ijma'. To understand Imam al-Shafi's approach to ijmâ, we need first to understand his theory of knowledge. In theory, he denies the ijma' of majorities and the ijma' of local people, for instance the ijma' of Madinah people, to seek ideal ijma'. However in practice, he had to accept the ijma' of majorities, as it was accepted i accordance with the classical Islamic jurisprudence tradition.
Key Words: al-Shafi, Ijma', Knowledge, Methodology of Islamic law, Evidences of Islamic Law

Atıf
Adem Yenidoğan, İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı,
Marife, Bahar 2013, ss. 89-105

Giriş

İslam hukuku hüküm kaynaklarından birisi olan icmâ, hz. Peygamber (s.a)'in vefatından sonra ortaya çıkmış bir delildir. Müslümanların çoğunluğu tarafından hüccet kabul edilip deliller hiyerarşisinde üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ konusundaki tartışmalar, genellikle onun gerçekleşip gerçekleşememesi çerçevesinde cereyan etmiştir.[1] Buna göre; icmânın gerçekleşmesinin aklen mümkün olup olmadığı, şayet aklen mümkünse de fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği problem olarak kabul edilmiş ve İslam hukuk usûlcüleri tarafından tartışılmıştır.

İslam hukuk usûlüne dair elimize ulaşan ilk usûl eserinin sahibi olan İmâm Şâfiî (ö. 204/820), doğal olarak bu konuları ilk defa ele alan ve sistemleştirmeye çalışan kişi olmuştur. Bu nedenle icmânın tarihi seyri içinde İmâm Şâfiî'nin özel bir yerinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İmâm Şâfiî, icmâa dair konulara hem değinmiş hem de onu bir delil olarak kullanmıştır. İmâm Şâfiî, *Risâle*'sinde ve diğer eserlerinde konuyu detaylı bir şekilde ele almış ve üzerinde fikir beyan etmiştir. Şüphesiz onun konu hakkındaki fikirlerinin sonraki İslam hukuk usûlcülerini etkilemiş olacağı bir gerçektir. Bu nedenle İslam hukuk metodolojisinin oluşum ve gelişim süreci içinde önemli bir yeri bulunan ve bu süreçte merkezi bir konumda olan İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki düşüncelerinin tespit edilmesi gerekmektedir. İmâm Şâfiî'nin son derece karmaşık olan icmâa dair yaklaşımının anlaşılabilmesi, bilgi teorisini anlamaktan geçer. Bu nedenle İmâm Şâfiî'nin icmâ anlayışına geçmeden önce kısaca bilgiye yaklaşımı ele alınıp bunun icmâa ne gibi bir etkisi olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

A. İmâm Şâfiî'nin Bilgi Anlayışı

İmâm Şâfiî dini bilgiyi, *ilm-i âmme* ve *ilm-i hâssa* olmak üzere ikiye ayırır. İmâm Şâfiî *ilm-i âmmeyi*, akıllı ve ergin her Müslümanın bilmesi gereken ilim olarak tanımlar. Buna; beş vakit namazın, orucun, haccın ve zekâtın farz olunuşunun bilinmesi ile adam öldürmenin, zinanın, içki içmenin ve hırsızlığın haram olmasını bilmeyi örnek olarak vermektedir. Bu sınıfa giren bilgiler, Allah'ın Kitab'ı ve Mütevatir Sünnet'te kat'î bir şekilde sabittir.[2]

İlm-i hâssayı ise farzlarla ilgili fer'î meselelerin hükümlerini bilmek olarak tanımlar. Ona göre bu bilgiler hakkında Kitap'ta herhangi bir nass bulunmadığı gibi çoğunun hakkında Sünnet'te de nass yoktur. Bazıları hakkında Sünnet var ise de

[1] İslam hukukçuları arasında genel kanaat icmâ'nın deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer aldığı ve meşruiyetini Kitap ve Sünnet'le sağlaması sebebiyle kat'î olan nassların önüne geçemeyeceği yönündedir. (Zerkeşî, *Bahru'l-Muhît*, VI, 109 vd; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 417 vd.) Ancak Gazâlî (ö. 505/1111), müctehidin ilk bakması gereken şeyin Kitap ve Sünnet'ten önce icma olduğunu ve konu hakkında gerçekleşmiş bir icmânın bulunması halinde nassa bakmaya gerek kalmayacağını belirtmektedir. Gazâlî'nin bu kabulü Kitap ve Sünnet'in neshe açık olmasına rağmen icmânın neshe konu olmamasına dayanmaktadır. Nitekim ona göre icmâ ile sabit olan hüküm, Kitap ve Sünnet nassıyla çeliştiği zaman ümmetin hata üzerine birleşemeyeceğinden hareketle icmâ, nassın mensûhluğunun kat'î delilidir. (Gazâlî, *Mustasfâ*, IV, 159) Dolayısıyla Gazâlî'nin icmâı Kitap ve Sünnet nassının önüne geçirmesinin temelinde icmâa konu olmuş hükmün delaletinin kat'îliği yattığı söylenebilir. İcmâ'nın Kitap ve Sünnet'e takdimi hakkındaki değerlendirmeler için bk. Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, ss. 207 vd.

[2] İmâm Şâfiî, *Risâle,* s. 198, md. 961-968.

bu, mütevatir derecesine ulaşmamış ve belirli kişilerce rivayet edilmiş olan bilgilerdir. Bu nedenle bu tür bilgiler tevil edilebileceği gibi kıyas ile de tamamlanabilir.[3]

İmâm Şâfiî'ye göre icmâ, bu bilgi türlerinden yalnızca birinci grupta yani ilm-*i âmme*'de mümkündür. Nitekim İmâm Şâfiî, muhatabının *"Dinî bilginin elde edilmesinin en kuvvetli yolu, genelin genelden aktarmış olduğu bilgidir."* demesi üzerine, dinin temel vecibelerinde (cümelü'l-ferâiz)[4] icmâ oluştuğuna dair kimsenin itiraz edemeyeceğini belirterek kendisine katılır.[5] İmâm Şâfiî, muhatabının, Kitap ve Sünnet'e dayandırılmaksızın Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri bilgiyi Mütevatir Sünnet (es-Sünnetü'l-müctemâ) ile eş değer görmesine itiraz etmiştir.[6] İmâm Şâfiî, bu hususta muhatabıyla yapmış olduğu uzunca bir münazaradan sonra muhatabının iddia etmiş olduğu bütün ülke âlimlerinin icmâ etmiş olduğu görüşünü onların bu amaçla bir araya gelmelerini imkânsız görmesi sebebiyle reddederek *ilm-i hâssa*'nın icmâ olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.[7] Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ edilen hükümler içerisinde yer verdiği dinin temel vecibelerinden olan farzlar, zaten subûtü ve delâleti kat'î nasslarla sabit hükümler olduğundan icmânın bunlara katacağı fazla bir şeyin bulunduğunu söylemek zor gözükmektedir.

B. İcmâın Tanımı

İslam hukuk tarihinde fıkıh usûlü ile ilgili konuları ilk toplayan kişinin meşhur Hanefî hukukçusu Ebû Yûsuf (ö. 182/797) olduğu, İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin ise bunları kullandığı söylenmekteyse de bugün elimizde bulunan en eski usûl eseri İmâm Şâfiî'nin *er-Risâle'*sidir.[8] Buna bağlı olarak icmâ ile ilgili konulara ilk defa değinen de İmâm Şâfiî olmuştur. Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ ile ilgili yoğun tartışmalar yaptığı ve bilgiler verdiği eserlerinde icmânın tanımına dair herhangi bir bilginin bulunmaması ilginç bir durumdur. Bu, onun döneminde icmânın oluşum ve gelişim aşamasında olmasından dolayı sistematize edilememiş olduğunu gösterir. Fakat bu durum, İmâm Şâfiî'nin bu konuyu eksik bıraktığı anlamına gelmemelidir. Nitekim oluşum seyrindeki bir şeyi sistemleştirmeye çalışmanın zorlukları bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte İmâm Şâfiî, eserlerinde icmâa dair bilgi vermekte ve onun dini hükümlerin bir delili olduğunu belirtmektedir. Aslında İmâm Şâfiî'nin eserlerine bakıldığında icmâ hakkındaki tartışmalarının ve verdiği bilgilerin daha çok icmânın gerçekleşmesinin imkânı hakkında olduğu görülmektedir.

Her ne kadar İmâm Şâfiî'nin icmâa dair bir tanım yapmadığını ifade etmiş olsak da onun vermiş olduğu bilgilerden hareketle bir icmâ tanımına ulaşabilmek

[3] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 198, md. 967.

[4] Bu ifadenin karşılığı olarak dinin temel vecibeleri/zarûrât-ı diniyye kullanılmıştır. bk. Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 121.

[5] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 20, 29. İmâm Şâfiî'nin bu eseri Türkçe'ye çevrilip, makale olarak yayınlanmıştır. Cimâu'l-Ilm: İslam Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar, çev. Osman Şahin -Mithat Yaylı, *OMÜİFD*, 2004, S. 17, ss. 321-362. Çalışmamızda İmâm Şâfiî'nin *Cimâu'l-İlm* isimli risale mahiyetindeki eserinin metninin çevrilmesinde makale olarak yayınlanmış olan bu çevirinden faydalanılmıştır.

[6] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 21.

[7] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 25.

[8] Dağcı, *İmâm Şâfiî*, s. 59.

mümkün görünmektedir. Buna göre İmâm Şâfiî'nin fıkıh usulü teorisinde icmâyı şu şekilde tanımlayabiliriz: "*Bir asırda yaşayan âlimlerin cümelü'l-ferâiz türünden olan -kimsenin bilgisiz kalmasının caiz olmadığı- ana farzlar üzerindeki istisnasız ittifakıdır.*"

C. İcmânın Şartları

Diğer usûl âlimleri gibi İmâm Şâfiî'ye göre de icmânın oluşabilmesi için bir takım şartlar gereklidir. Ona göre oluştuğu iddia edilen ittifakın icmâ sayılabilmesi için üzerinde bütün müctehidlerin ittifak etmiş olmaları gerekir.[9] Nitekim İmâm Şâfiî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bir şey üzerinde ittifak eder de bir veya ikisi de bu görüşe muhalefet ederse icmâ sabit olmaz.[10] Nitekim o, konuyla ilgili *Cimâu'l-Ilm* adlı eserinde muhatabıyla girdiği tartışmada çoğunluğun ittifakıyla icmânın meydana gelemeyeceğini belirtmektedir. Muhatabının icmâ iddiasına karşılık İmâm Şâfiî, bu iddiada icmâ ettikleri düşünülen âlimlerin kimler olduğu sorusunu sorar. *"Onlar, herhangi bir belde halkının görüşünden razı oldukları, hükmünü kabul ettikleri ve fakîh derecesinde gördükleri kimselerdir"* cevabını alınca,[11] âlimlerin sayısıyla ve görüşlerini bildirip bildirmemeleriyle ilgili tartışmaları ileri sürer.[12] Bunun üzerine muhatabının *"icmâ var mı ki?"* sorusuna karşılık şöyle bir ifade kullanır: *"Evet, bilgisizliğin mümkün/caiz olmadığı farz konularında çoktur. Bu, 'insanlar icmâ etti' denildiğinde etrafında buna 'icmâ değildir' diyebilecek kimseyi göremeyeceğin bir icmâdır."*[13] Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî, dini bir hükmün icmâen kabul edilebilmesi için o konu üzerinde herkesin ittifak edip kimsenin 'bu, icmâ değildir' dememesini şart koşmuştur. Bununla birlikte teoride ileri sürdüğü bu şartın aksine eserlerinde çoğunluğun ittifakıyla meydana gelmiş fikir birliklerini icmâ olarak isimlendirmesi, teorik olarak kendisinin ileri sürdüğü bu şarta pratikte/furûda riayet etmediğini göstermektedir.

İcmânın oluşabilmesi için üzerinde bütün müctehidlerin ittifak etmiş olmaları gerektiğini savunan İmâm Şâfiî, bu anlayışının doğal sonucu olarak Medine ehlini ümmetin tamamı olarak görmediği için onların icmâ iddialarını kabul etmez. Onların icmâ olarak nitelendirdikleri konular üzerinde ihtilaf bulunduğunu belirtir.[14] Her ne kadar İmâm Şâfiî, Medine ehlinin ittifakını icmâ olarak kabul etmemiş olsa da onların bu icmâ iddialarını bölgesel ittifak olarak görür. Nitekim İmâm Şâfiî, aralarındaki münazarada muhatabına; ille de bir icmâ iddiasında bulunulacaksa bir grup insanın icmâ ettiğini iddia etmenin, bütün insanların icmâ ettiğini iddia etmekten daha tutarlı olduğunu, bu tarz icmâ iddialarının bölgesel düzeyde ittifak kabul edilmesi gerektiğini ve bunun ümmetin icmâı olarak görülemeyeceğini ifade etmektedir.[15]

İcmânın oluşabilmesi için İmâm Şâfiî'nin öne sürdüğü ikinci şart, icmâa konu olan meselenin üzerinde daha önceden ihtilaf bulunmamasıdır. Nitekim muha-

[9] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 36; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 418.
[10] Serahsî, *Usûl*, I, 316.
[11] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 22.
[12] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 22-23.
[13] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.
[14] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 36; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 418.
[15] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.

tabının icmâ iddiasına karşılık İmâm Şâfiî: *"Senin icmâ diye iddia ettiğin şeye gelince, yaşadığın dönemde gördüğün ve her nesilden de naklettiğin ihtilaflara rağmen gerçekte onun icmâ olabileceğini mi düşünüyorsun?"* deyip daha önce ihtilafa konu olmuş mesele üzerinde bir bölgede bile icmâ oluşmazken bütün dünyada icmâ oluştuğunu iddia etmenin çok uzak bir ihtimal olduğunu belirterek icmâda aradığı ikinci şartı koymuştur.[16]

İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerindeki bu iki şarta ilaveten onun, icmânın oluşabilmesi için icmâ eden müctehidlerin tamamının icmâya konu olan olayın hükmü hakkındaki görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın ölmüş olmaları (inkırâz-ı asr) fikrinde olduğunu bildiren usûlcüler bulunmaktadır.[17] Nitekim hayatta oldukları sürece bir görüşte ittifak etmiş olanlardan bazılarının görüşlerinden dönme ihtimali her zaman imkân dâhilindedir.[18] Her ne kadar bazı usûlcüler İmâm Şâfiî'nin icmânın oluşabilmesi için bu şartı da ileri sürdüğünü ifade etmişlerse de yapmış olduğumuz taramalar neticesinde İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerinde böyle bir bilgiye rastlanılmamıştır. Bu nedenle özellikle Hanefî usûlcüler tarafından İmâm Şâfiî'ye isnad edilen bu şarta temkinli yaklaşılması gerektiğini belirtmek gerekir.

Görüldüğü üzere kendi eserlerine baktığımızda İmâm Şâfiî'ye göre bir meselede icmâ meydana gelebilmesi için şu iki şartın bulunması gerekir:

1. İcmâa konu olan mesele daha önce ihtilafa maruz kalmamış olmalıdır.
2. Söz konusu mesele üzerinde bütün müctehidler ittifak etmiş olmalıdır.

D. İcmânın İmkânı

İmâm Şâfiî, icmânın imkânı konusuna eserlerinde özellikle de *Cimâu'l-Ilm* ve *Risâle'*sinde çokça değinmiştir. İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm'*inde icmânın imkânı konusunda muhatabıyla yapmış olduğu tartışmada onun icmâ iddiasını gerekçeleriyle reddetmiştir. İmâm Şâfiî, bu tartışmada icmânın gerçekleşebilme alanını o kadar çok daraltmıştır ki, muhatabı son olarak onun icmâı imkânsız gördüğünü zannederek İmâm Şâfiî'ye herhangi bir icmâ var olup olmadığını sormuştur.[19] Konuyla ilgili olarak icmâ iddiasında bulunan muarızıyla İmâm Şâfiî arasında şöyle bir diyalog geçmektedir: İmâm Şâfiî'nin *"İcmâ ettiklerinde delil olarak aldığın ve icmâları hüccet olan âlimler kimlerdir?"* sorusuna muhatabının cevabı; *"Onlar herhangi bir belde halkının, görüşlerinden razı oldukları ve hükümlerini kabul ettikleri ve fakîh derecesinde gördükleri kimselerdir."* şeklinde olmuştur. İmâm Şâfiî, muhatabının bu cevabını, icmâa katılanların sayısı ve ehl-i kelamın buna dâhil edilip edilemeyeceği bakımından tartışır[20] ve sonra şöyle der: *"Şüphesiz her beldede, halk arasında bu özellikleri taşıyıp da halkın fıkıhtan uzaklaştırdıkları, senin de cehaletle suçladığın, fetva vermesinin ona, görüşünü kabul etmenin de kimseye helal olmayacağını söylediğin insanlar var. Ayrıca her belde ehlinin kendi aralarında ve başka belde halklarının*

[16] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29-30.

[17] Serahsî, *Usûl*, I, 315; Teftâzânî, *et-Telvîh,* II, 507; Pezdevî, *Usûlü'l-Fıkh,* III, 243; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr,* III, 243.

[18] Teftâzânî, *et-Telvîh*, II, 507; Pezdevî, *Usûlü'l-Fıkh,* III, 243.

[19] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.

[20] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 23.

görüşleri hakkında ayrılığa düştüğünü de biliyorum."[21] İmâm Şâfiî, daha sonra ihtilafa dair bu sözlerini ispatlamak için kimilerine göre en iyi âlimin Atâ (ö. 114/732), kimilerine göre ez-Zencî b. Hâlid, bazılarına göre de Saîd b. Müseyyeb (ö. 91/710) olduğunu ifade etmiştir.[22] Daha sonra ise fetva veren âlimlerden bazılarının, akıl ve bilgi eksikliğinden dolayı, "*falancanın fetva verme ehliyeti yoktur, filancanın da susması helal değildir." diye yemin ettiğini duyduğunu belirtir. Yine "Belde ehlinden onun -yani ilmi ve aklının üstünlüğü sebebiyle başkasının susmasını helal görmediği kişi hakkında- cehaletinden dolayı fetva vermesi helal değildir dediğine şahit oldum.*" demiştir. Netice olarak da her belde halkının kendi zamanlarındaki âlimlere karşı tavırlarının bu şekilde olduğunu belirterek onların genel veya özel bir anlayış etrafında nasıl bir araya geleceklerini, daha doğrusu onların bir noktada birleşemeyeceklerini ve dolayısıyla icmâ edemeyeceklerini ifade eder.[23] İmâm Şâfiî, tüm bunları belirttikten sonra icmâ etmeye yetkili olan kimseler arasına kelam bilginlerinin girip girmeyeceğini tartışır ve olumsuz bir tavır takınır.[24]

Öyle anlaşılıyor ki İmâm Şâfiî, icmâı hüccet olarak görmekle birlikte şu dört noktadan hareketle icmânın oluşumuna itiraz etmektedir:[25]

1. Memleketlerin birbirinden ayrı olması,
2. Fakîhlerin birbiriyle buluşamaması ve fakîhler arasında ihtilaf bulunması,
3. İcmâ yapılacak kimselerin tespit edilemeyişi,
4. Fakîh ve görüş sahibi olan bilginlerin vasıfları üzerinde ittifak edilememiş olması.

Bununla birlikte İmâm Şâfiî'ye izafeten icmânın imkânıyla ilgili ifadelerden onun icmânın imkânını mümkün görmediği anlaşılmamalıdır. Nitekim tüm bu tartışmalardan sonra muhatabının *"O halde icmâ var mı?"* sorusuna İmâm Şâfiî: *"Evet, cehaletin caiz olmadığı dinin temel vecibelerinden olan farz hükümlerde çoktur. Bu, 'insanlar icmâ etti' denildiğinde, buna 'icmâ değildir' diyecek hiç kimseyi göremeyeceğin bir icmâdır."* diyerek icmânın imkânının mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla İmâm Şâfiî, temel dini bilgiler ve farzlarda icmânın imkânını ileri sürmekte, fer'î fıkıh meseleleri ile tâli dini bilgilerde icmâı mümkün görmemektedir.[26]

Öyle anlaşılıyor ki İmâm Şâfiî'nin mümkün görmediği icmâ, temel dini bilgiler ve farzların dışında kalan konulardaki fikir birliği şeklindeki ittifaklardır. Bu nedenle İmâm Şâfiî'nin bazı ifadelerine bakarak icmânın oluşumunu neredeyse imkânsız gördüğü fikrine kapılmamak gerekir. Çünkü o, kıyas yaparak görüş bildirme ve araştırma yapma hakkının ancak Kitap, Sünnet ve âlimlerin görüşlerini/ittifakını bilen akıl sahibi kişilere ait olduğunu ifade ederek icmânın oluşumunun mümkün olduğunu ortaya koymuştur.[27] Yine benzer bir şekilde tevile ihtimali olan Kitap nassının öncelikle genel ve zahiri anlamında anlaşılacağını belirtip bu

[21] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 25.
[22] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 25-26.
[23] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 28.
[24] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 23.
[25] Ebû Zehrâ, *İslam Hukuku Metodolojisi,* ss. 175-176.
[26] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.
[27] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 18.

tür bir nassın âlimlerin icmâı olmadığı müddetçe asla batıni anlama hamledilemeyeceğini ifade etmiş olması da icmânın oluşumunu mümkün gördüğünü gösterir.[28]

Aslında İmâm Şâfiî, icmânın oluşması fikrine karşı çıkmamaktadır. Onun icmânın oluşumuyla ilgili düşüncesinin bu kadar katı olmasının fikri alt yapısında, icmâ iddiasında bulunularak rivayetlerin reddedilmesi ihtimali yatmaktadır. Nitekim o, muhatabının *"Rivayet ettikleri bir habere dayansın ya da haber dışındaki bir istidlal kullanılarak oluşmuş olsun fark etmeksizin onlar ancak bağlayıcı bir haberle icmâ ederler, ben onlardan ancak kabul edilmesi konusunda ittifak ettiklerini alırım."* demesi üzerine bunun, haberleri reddedip icmâı kabul etmeye cevaz vermek olduğunu belirtmiştir.[29]

İmâm Şâfiî'nin, icmânın oluşumunun imkânsızlığını iddia etmesinin temelinde bazı ön kabullerin ve bir takım gerekçelerin bulunduğu söylenebilir. O, her âlimin benimsemiş olduğu metodla hüküm verdiğini, bazen aralarında ihtilaf olabileceğini ve dolayısıyla böyle bir ihtilaftan da icmâ doğamayacağını belirtir.[30] İmâm Şâfiî'ye göre iki bilgin arasında bile ihtilaf bulunurken birçok âlimin bir araya gelerek –kat'î delillerle belirtilen farzlar haricinde- icmâ etmesi zordur.[31] Kendisinden öncekilerin icmâ iddiasında bulunmamış olduğunu kabul etmesi de İmâm Şâfiî'nin icmânın imkânı konusundaki olumsuz tavrının sebeplerindendir. Öte yandan İmâm Şâfiî'ye göre, iddia edildiği gibi pek çok konuda icmâ olsaydı kemmiyyet bakımından fıkıh ilmi icmâ edilen hükümlerden oluşurdu. Böyle bir şey olmadığına göre üzerinde ittifak bulunduğu iddia edilen meselelerin icmâa konu olmadığı aşikârdır.[32] İmâm Şâfiî'nin bazı konularda icmâ iddialarını reddetmesinin bir diğer sebebi ise ihtilaflı meselelerin, icmâ iddiasıyla kesin bilgi konumuna yükseltilmesinin önüne geçme isteği olduğu söylenebilir.[33] Dolayısıyla İmâm Şâfiî'ye göre, klasik fıkıh usûlünde belirtilen kurallar çerçevesinde icmânın gerçekleştiği iddiasında bulunmak yersizdir. Ona göre bu tarzda bir icmâ, sadece sahabe dönemiyle sınırlıdır.[34] Çünkü İmâm Şâfiî, sünneti iyi bilmeleri sebebiyle sahabenin sünnetin hilafına ve hata üzere birleşeceklerini kabul etmez. Dolayısıyla sonraki nesillerin ihtilaflı meselelerdeki icmâ iddiaları kendi görüşlerini meşrulaştırma isteğinden başka bir şey değildir. İlk nesillerden itibaren kimsenin icmâ iddiasında bulunmadığını, icmâ iddiasında bulunanların sadece kendi dönemi olduğunu düşünen İmâm Şâfiî, onların ihtilaflı meselelerdeki icmâ iddialarının icmânın oluşumunun zayıflığı için yeterli bir delil olduğu kanaatini taşır. Bu nedenle İmâm Şâfiî, Aybakan'ın da ifade ettiği gibi, döneminde bilgi üreten merkezlerdeki farklı anlayışlar sebebiyle icmâ kavramının istismar edildiğini düşünmektedir.[35]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî, icmânın imkânı ve şartları hakkında bir şeyler söylediği halde icmâda bulunacak âlimlerin kimler olacağı ve onlarda hangi şartlar aranacağı gibi konulara hiç değinmemiştir. Bu eksikliği *Risâ-*

[28] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 21.
[29] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 22.
[30] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 42.
[31] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 40.
[32] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 30-32.
[33] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.
[34] Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 168.
[35] Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 110.

le'de ictihad edecek müctehidde bulunması gereken şartları açıklamasıyla doldurduğu söylenebilir. Bu husus, müctehidde aradığı şartların, icmâda bulunacak kimse için de kabul edilmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla icmâ ile ilgili tartışmalarda bu konuya temas etmeyi yersiz görmüş olabilir. Bizce, icmâ hakkında bu kadar katı bir tavır sergileyen İmâm Şâfiî'nin icmâda bulunacak bilginlerin vasıflarına da açıklık getirmesi, onun icmâ teorisini doğru anlama adına önemli olurdu.

E. İcmânın Kaynak Değeri

İmâm Şâfiî, deliller hiyerarşisinde icmâ deliline Kitap ve Sünnetten sonra, kıyastan önce olmak üzere hüküm elde etmenin üçüncü sırada yer alan kaynağı olarak yer verir.[36] İmâm Şâfiî'nin icmâa bilgi kaynakları arasında yer vermesi[37] ve ona kesin bilgi kaynağı olarak bakması,[38] onu fıkhî bir delil olarak kabul ettiğini gösterir. Konuları münazara yöntemiyle ele alan İmâm Şâfiî, muhatabının *"Kitap ve Sünnetle hüküm vermene bir diyeceğim yok. Ancak kıyas ve icmâ ile nasıl hüküm veriyorsun?"* demesi üzerine şu değerlendirmeyi yapar: *"İcmâ ve kıyas, Kitap ve Sünnet'e nisbetle daha zayıf olmakla birlikte nassın bulunmadığı yerde onlarla hüküm verilebilir. Bu da icmânın hükme ulaşmada bir kaynak olduğunu gösterir."*[39]

İmâm Şâfiî, ictihad metodundan bahsederken şöyle demektedir: "Öncelikle Kitap ve üzerinde icmâ edilen yani hakkında ihtilaf bulunmayan Sünnetle hüküm verilir. Böyle bir hüküm için zahirde ve batında gerçeğe göre hükmettik, deriz. Daha sonra bir kişi tarafından rivayet edilen ve üzerinde bilginlerce icmâ edilmeyen Sünnet (haberi vâhid) ile de hüküm verilir. Böyle bir hüküm için de zahirde gerçeğe göre hükmettik, deriz. Çünkü bu hadisi rivayet eden kimsenin yanılma ihtimali vardır. Daha sonra icmâ, ondan sonra da kıyasla hüküm veririz ki bunlar öncekilere oranla daha zayıftır."[40] İmâm Şâfiî'nin buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere onun ictihad metodunda icmâ, Kitap ve Sünnet'ten sonra hükme ulaşma noktasında delil olarak görülmektedir. Ancak onun Sünnet'e olan bağlılığı bu konuda da kendini göstermekte, haberi vahidi bile icmâdan daha üstün ve sağlam bir kaynak olarak görmektedir. Burada İmâm Şâfiî'nin ictihada dayalı icmâı, haberi vahidden sonraya aldığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Nitekim nassa bu kadar çok vurgu yapan İmâm Şâfiî'nin nassa dayalı icmâı hükme ulaşmada ahad haberin altına koyması mümkün görünmemektedir.

İmâm Şâfiî, icmânın hüccet olduğunu belirttiği bir başka eserinde, ilmin iki çeşitten oluştuğunu söyler. Bunlar; ittibâ edilen ve istinbât yoluyla elde edilen ilimdir/bilgidir. İmâm Şâfiî, ittibâ yoluyla elde edilen ilim *"Önce Kitab, olmazsa Sünnet, onda da olmazsa selefimizin muhalifini bilmediğimiz genel görüşüne yani icmâına ittibâdır. Bunların hiç birisi olmazsa öncelikle Kitaba, onda olmazsa Sünnete, onda da olmazsa icmâa kıyasla istinbât etmektir."*[41] diyerek icmânın deliller hiyerarşisinde üçüncü sırada yer aldığını vurgulamaktadır.

[36] Bk. İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 275, md. 1470; Ebû Zehrâ, *İmâm Şâfiî,* s. 226.
[37] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 275, md. 1468.
[38] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 22, md. 120.
[39] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 323, md. 1812, 1817.
[40] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 323, md. 1815-1817.
[41] İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 113.

İmâm Şâfiî, Cimâu'l-Ilm adlı eserinde muhatabıyla tartışırken ictihadın kimler tarafından yapılabileceğinden hareketle; "Kitap, Sünnet, icmâ ve haber-i lâzım'da delil yoksa ne benim ne de başka bir âlimin bir şeyi mübah ya da haram sayma hakkı vardır."[42] diyerek hem ictihad edebilmek için icmâ bilgisini şart koşmakla icmâı delil olarak kabul ettiğini açıkça göstermekte hem de onu hüküm elde etmenin üçüncü sırada yer alan kaynağı olarak gördüğünü vurgulamaktadır. İmâm Şâfiî'nin icmâı hükme ulaşmada kaynak olarak kabul ettiğini gösteren bir başka delil de fiilen eserlerinde icmâa dair konulara değinmiş ve örnekler vermiş olmasıdır. Nitekim Risâle adlı eserinde hem icmâa dair müstakil bir başlık atmış hem de icmâ ile ilgili örnekler vermiştir. Yine Cimâu'l-Ilm adlı risalesinde de icmâ ile ilgili konulara çokça değindiği gibi Umm'de de icmâa konu olmuş birçok meseleye yer vermiştir.

F. İcmânın Kaynak Olduğuna Dair Delilleri

İmâm Şâfiî'nin icmânın kaynak olduğuna dair biri Kitap'tan, diğerleri Sünnet'ten olmak üzere üç tane nassî delili bulunmaktadır. Cumhurun icmânın delili olarak kullandığı Nisâ 4/115. ayetin ilk defa İmâm Şâfiî tarafından delil olarak kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.[43] Râzî (ö. 606/1209), bununla ilgili şöyle demektedir: *"İmâm Şâfiî'ye icmânın hüccet olduğuna dair Kitap'ta ayet olup-olmadığı soruldu. O, Kitab'ı üç yüz defa okudu. Nihayet bu ayeti buldu."*[44] Ayrıca İmâm Şâfiî'nin bu ayeti icmâa delil getirmesiyle ilgili anlatılan şu menkıbe de bu ayetin ilk defa Şafiî tarafından icmânın hüccetliğine delil olarak kullanıldığı bilgisini destekler mahiyettedir. Bahse konu menkıbede; Rebi' b. Süleyman (ö. 270/883) ve Müzenî (ö. 264/877) şöyle demişlerdir: *"Bir gün biz, İmâm Şâfiî'nin yanındayken bir ihtiyar geldi ve İmâm Şâfiî'ye 'bir sorum var' dedi. İmâm Şâfiî: 'Sor bakalım' dedi. Yaşlı: 'Allah'ın dininde hüccet hangi şeydir?' deyince İmâm Şâfiî: Önce Allah'ın Kitab'ı sonra Rasûlullah'ın Sünnet'i son olarak da ümmetin ittifakı dedi. Yaşlı: 'Ümmetin ittifakının hüccet olduğu nasıl bilinir?' dediği zaman İmâm Şâfiî bir müddet düşündü. Yaşlı: 'Sana üç gün mühlet' dedi. İmâm Şâfiî'nin rengi değişti. Sonra eve gidip (üç gün) evinden çıkmadı. Üçüncü gün çıktı. Yaşlı adam yavaş yavaş geldi, selam verdi, oturdu. 'Hâcetim vardı' deyince İmâm Şâfiî: 'Evet' dedi. Eûzu Besmele çekip, şu ayeti (Nisâ 4/115) okudu ve 'Müminlerin yolunun hilafına olan cehenneme atılır, onların yoluna uymak farzdır' deyince ihtiyar: 'Doğru söyledin' dedi ve kalkıp gitti.*[45] *İmâm Şâfiî şöyle dedi: 'Kur'ân'ı her gece ve gündüz üçer defa okudum ve bu ayeti buldum."*[46] Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî üç gün boyunca günde altı kez olmak üzere Kur'ân'ı on sekiz defa okumuş ve bu ayeti icma için delil getirmiştir. İmâm Şâfiî'nin icmâa Kur'ânî bir delil getirdiğini gösteren bu anekdot İmâm Şâfiî'ye kadar icmânın hücciyetini ispatlamada özelde bu ayetin, genelde Kur'an'ın delil olarak kullanılmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İcmânın Sünnet'ten delilini ise şu iki rivayet oluşturmaktadır:

[42] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 14.
[43] Gazâlî, *Mustasfâ,* II, 300; Dönmez, "İcmâ", *DİA*, XXI, 421; Aybakan, "Şâfiî", *DİA*, XXXVIII, 228.
[44] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr,* XI, 43.
[45] İmâm Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 39-40.
[46] İmâm Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 40.

1. *Risale*'sinde *icmâ* ile ilgili özel başlığında İmâm Şâfiî şöyle demektedir: *"Hz. Ömer, Câbiye'de halka hitap etti ve dedi ki: Peygamber (s.a), benim gibi ayağa kalktı ve şöyle buyurdu: Sahâbîlere, sonra onların ardından gelenlere (tâbiîn), sonra onların ardından gelenlere (tebeü't-tâbiîn) saygı gösterin. Daha sonra yalan ortaya çıkar; hatta kişi teklif edilmediği halde yemin eder, istenmediği halde şahitlik yapar. Kimi cennetin ortası sevindiriyorsa o, cemaatten ayrılmasın; çünkü şeytan tek kalan kimseyle beraber olup iki kişiden uzaktır. Bir erkek, bir kadınla kimsenin olmadığı yerde baş başa kalmasın; zira onların üçüncüsü şeytan olur. Bir kimseyi iyiliği sevindiriyor, kötülüğü de üzüyorsa işte o, mü'mindir."*[47]

2. İmâm Şâfiî, diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a)'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: *"Allah, benim sözümü işitip ezberleyen ve onu iyice aklında tutup rivayet eden bir kulun yüzünü nurlandırsın. Bir bilgiyi nakleden bazı kişiler bilgin olmayabilir. Bir bilgiye sahip olan kişiler de belki onu kendilerinden daha bilgin olan kimselere nakledebilir. Üç şey vardır ki Müslümanın kalbi onlara hıyanet etmez. Onlar: Allah için amelde ihlâs, Müslümanlara nasihat ve Müslümanların cemaatinden ayrılmamaktır; çünkü İslam'ın çağrısı onları her tarafından kuşatır."*[48]

Her iki rivayetteki *"cemaatten ayrılmama"* ifadeleri İmâm Şâfiî'ye göre icmânın kaynaklığına delil teşkil etmektedir.[49] Ona göre bu rivayetlerdeki *"cemaatten ayrılmama"* ifadesi bedenen birleşmeye değil, helal ve haram kılma bakımından bunlara uyma konusunda birleşmeye, dolayısıyla icmâa delil teşkil eder. Nitekim muhatabının *"bunun anlamı nedir?"* demesi üzerine tek bir anlamının olabileceğini ifade eder ve şöyle der: *"Müslümanların cemaati ülkelere dağılmış vaziyettedir. Hiç kimsenin böyle dağılmış bir cemaate bağlı kalmaya gücü yetmez. Müslümanlardan, kâfirlerden, muttakî ve fâcirlerden bedence oluşmuş bir topluluk olabilir. Dolayısıyla bedeni olarak cemaatten ayrılmamanın bir anlamı yoktur. Çünkü bu, hem mümkün değildir hem de bedeni olarak bir araya gelmek bir şey sağlamaz. Netice olarak da cemaatten ayrılmamanın bir anlamı olmaz. Ancak Müslümanlara düşen, helal ve haram kılma bakımından bunlara uyma konusunda birleşmedir. Buna göre Müslüman cemaatin benimsediği görüşe katılan kimse onların cemaatinden ayrılmamış olur; Müslümanların görüşüne karşı çıkan kimse ise, ayrılmamakla emrolunduğu Müslümanların cemaatine muhalefet etmiş olur. Gaflet de ayrılıktan kaynaklanır. Müslümanların tamamının Kitap, Sünnet ve kıyasın mânâsında gaflete düşmesi mümkün değildir."*[50] Görüldüğü üzere İmâm Şâfiî'ye göre rivayetlerde belirtilen *"cemaatten ayrılmama"* ifadesi mümkün olmayan bedeni birleşmeyi değil, helal ve haram sayma konularında cemaate uymayı vurgulamaktadır. Nitekim bu gibi konularda onların helal saydığını helal, haram saydığını haram sayarak Müslüman cemaate bağlılık sağlanmış olur.

İmâm Şâfiî, konuyla ilgili bir başka eserinde de insanların üzerinde icmâ ettikleri şeyi kabul etmenin hücceti olarak aynı şekilde hz. Peygamber'in *"Müslüman cemaate bağlılık ve cemaatten ayrılmama"* argümanını kullanır. İmâm Şâfiî'ye göre Müslümanların cemaatine bağlılık ve onlardan ayrılmama, onların görüşlerine bağlanmak anlamına gelir. Nitekim cemaatin tamamının Allah ve Rasûlü'nün verdiği

[47] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1315; Tirmizî, Fiten, 7.
[48] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 221, md. 1102, ss. 255-256, md.1314; Ebû Dâvud, Ilm, 10; Tirmizî, Ilm, 7.
[49] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 222, md. 1105.
[50] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1316-1320.

hükümlerden habersiz olması düşünülemez. Böyle bir bilgisizlik ancak özel bir kesim için söz konusu olabilir. Onların icmâ ettikleri konuya gelince bunda da bilgisizlik olamaz. Dolayısıyla kim bu cemaatin görüşünü kabul ederse onların görüşlerini Sünnetin delaletiyle kabul etmiş olur.[51]

İmâm Şâfiî, sonraki usûl eserlerinde çokça yer alan ve klasik icmâ anlayışının dayanaklarından olan *"Muhammed ümmetinin hata üzerine birleşmeyeceği"* rivâyetini eserlerinde kullanmışsa da bunu kendi ifadesi gibi sunmuştur.[52] Bu nedenle Schacht (ö. 1969) gibi oryantalist ve onların fikirlerini benimseyen modernist İslam düşünürleri, bu sözün İmâm Şâfiî tarafından formüle edilip sonraları (hicri üçüncü yüzyılın ortalarına doğru) hadis şekline sokularak hz. Peygamber'e nispet edildiği tezini ileri sürmüşlerdir.[53] Hatta Fazlur Rahman (ö. 1988), bu konuda daha da ileri giderek bahse konu hadisin '*Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*'i yani hem çoğunluğu hem de orta yolu temsil ettiği için '*Ortodoks*' olarak tavsif edilmeye layık olan bir çoğunluğu oluşturma kampanyasının bir parçası olduğunu iddia etmektedir.[54] Ahmed Hasan, söz konusu hadisle ilgili Schacht ve Fazlur Rahman'la aynı doğrultudaki eleştirilerini aktırdıktan sonra bu rivayetin İmâm Şâfiî'nin zihninde bile olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü ona göre İmâm Şâfiî bu hadisi biliyor olsaydı, diğerleriyle birlikte aktarması gerekirdi. Ancak İmâm Şâfiî'nin bunu zikretmemiş olması bu hadisin uydurma olduğu anlamına da gelmemelidir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin bu hadisi bilmiyor olması imkân dâhilindedir. Bu nedenle bu konuda gerçek olan bahse konu hadisin İmâm Şâfiî döneminde icmâı temellendirmek için kullanılmadığını söyleyerek bu konuda ihtiyatlı davranılması gerektiğini ortaya koymuştur.[55] Fakat asırlar önce Gazâlî (ö. 505/1111), oryantalistlerin ve modernist İslam düşünürlerinin bu görüşlerinin aksine buna benzer rivayetlerin sahabe ve tâbiûn arasında meşhur olduğunu, onların icmânın hüccetliğini ispatlama hususunda bu rivayetleri kullandıklarını ve Nazzâm (ö. 231/845)'ın zamanına kadar kimsenin bu haberlere muhalif bir görüş bildirmediğini ifade ederek Schacht gibi düşünenlerin görüşlerinin asılsızlığını ortaya koymuştur.[56]

G. İcmânın Türleri

İmâm Şâfiî'ye göre icmâ, sadece sarih olduğu zaman hüccet değeri taşır. Onun nezdinde hüccet değeri taşıyan sarih icmâ, bütün âlimlerin meselenin hükmü hakkında 'bu haramdır, bu caizdir' vb. ifadelerle fikirlerini açıkça beyan ettiği, bu beyanlarının ortak bir noktada buluştuğu ve kimsenin buna itirazda bulunmadığı ittifak olarak tanımlanabilir. Nitekim İmâm Şâfiî, bilgisizliğin caiz olmadığı dinin temel vecibeleri üzerindeki icmâ iddiasını herkesin kabul edeceğini ifade ederek sarih icmâdan ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymuştur.[57]

51 İmâm Şâfiî, *İbtâlu'l-İstihsân*, IX, 70-71.
52 Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 129.
53 Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 57; Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 58-59; Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 185.
54 Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, ss. 58-59.
55 Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 185.
56 Gazâlî, *Mustasfâ*, II, 305.
57 İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 29.

Cumhur tarafından kabul edilen sükûtî icmânın genel kanaat olarak İmâm Şâfiî tarafından kabul edilmediği söylenir.[58] Gerçekten de İmâm Şâfiî'nin kendi eserlerine bakıldığında onu delil olarak görmediği dikkat çekmektedir. Ancak bazı âlimlerin konuya ilişkin yaklaşımlarında İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâı delil olarak kabul ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bu nedenle öncelikle konuya İmâm Şâfiî'nin bizzat kendi görüşleriyle başlanacak ve daha sonra âlimlerin ona nispet ettiği görüşlere yer verilip, bu konuda bizde oluşan kanaat ortaya konulacaktır.

İmâm Şâfiî, icmâa dair konulara çokça değindiği *Cimâu'l-Ilm* adlı eserinde muhatabıyla yaptığı münazarada bu konuya da değinmektedir. İmâm Şâfiî'nin *"Sahabîlerin icmâı sözünün mânâsı nedir? Onların hepsinin ya da çoğunun tek bir sözü söylediklerini ve tek bir fiili yaptıklarını mı kastediyorsun?"* sorusuna muhatabı; *"Hayır, bunu kastetmiyorum. Zaten böyle bir şey yoktur. Ancak onlardan biri Rasûlullah (s.a)'tan bir hadis rivayet ettiği zaman içlerinden biri çıkıp ona aykırı bir şey söylememişse bu, onların söylenen şeye rızaları olduğunu ve onun gerçekte vaki olduğunu bildiklerini gösterir. Şüphesiz onlar râvinin söylediğinin Rasûlullah (s.a)'ın söylediği gibi olduğuna inanırlar."*[59] cevabını alır. İmâm Şâfiî, bu cevaptan sonra muhatabına durumun böyle olmadığını ifade edip onların susmalarının birkaç sebebinin olabileceği ihtimalinden bahsederek sükûtlarının muhatabının söylediği gibi, doğru ve güvenilir birinden işittikleri haberi delil saymalarından dolayı olmadığını söyleyerek sükûtun her zaman rıza anlamında olmadığını belirtmiştir. Ona göre sükûta dair bu ihtimaller, o görüşün doğru olduğunu bilmeleri veya bilmemeleri, söyleneni kabul etmeleri veya sükûtu seçmeleri ya da çoğunun duymamış olması olabilir.[60]

İmâm Şâfiî, fey, ganimet ve sadakaların taksiminde hz. Ebû Bekir, hz. Ömer ve hz. Ali'nin farklı taksimatta bulunduklarını söylediği zaman muhatabı, diğer sahabilerin her üç taksimata da karşı çıkmayışlarının rızaya delalet ettiğini, bu durumun icmâ olduğunu ileri sürmüştür. Muhatabının bu iddiasına karşılık İmâm Şâfiî: *"Bunun gibi şeylere bu, icmâ edilmiş bir hükümdür denilemez. Ancak her şey failine nispet edilir. Bu nedenle onların her birine kendi fiilleri nispet edilir. Bu üçünün dışındaki kimselere muvafık veya muhaliftir denilemez. Dolayısıyla susan kimseye herhangi bir söz veya fiil nispet edilemez. Herkese ancak kendi sözü ve fiili nispet edilir."*[61] diyerek sükûtun ne rıza ne de karşı çıkma anlamına geleceğini belirtmiştir. Bir başka yerde ise muhalifi bilinmeyen bir görüş belirtilince İmâm Şâfiî: *"Bir beldedeki ilim ehli ile onlardan önceki âlimlerin hepsi bir şey hakkında ittifak halinde olup 'filan filandan böyle öğrenmiş' denilse eğer onlara muhalif bir şey bilmiyorsak onu alıp kabul ederiz. Bu, insanların hepsinin sözüdür diyemeyiz. Çünkü biz onu insanlardan kimin dediğini bilmiyoruz. Ancak kendisinden işittiğimiz kimseyi ve onun naklettiğini biliyoruz. Bütün bu anlattıklarım ilim ehlinden olan kimselerden nass ve istidlâl yoluyla duyduklarımdır."*[62] der. Görüldüğü gibi İmâm Şâfiî açısından sükût yoluyla oluştuğu iddia edilen icmâ, bilgi kaynağı olarak alınsa da onun icmâ olarak isimlendirilmesi mümkün değildir.

[58] Ebû Zehrâ, *Usûl*, s. 180.
[59] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 37-38.
[60] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 38.
[61] İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 109-110.
[62] İmâm Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, X, 113.

İmâm Şâfiî'nin kendi ifadelerine bakıldığında sükût yoluyla icmâ oluşmayacağı kanaatini taşıdığı görülmektedir. Nitekim o, *"Herkesin fiili ve sözü kendisine nispet edilir, susana söz ve fiil nispet edilemez."* diyerek sükût yoluyla icmânın oluşamayacağını belirtmektedir. İmâm Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşü belirttiğimiz gibi olmakla birlikte ona nispet edilen farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre kimi âlimler onun sükûtî icmâı hem hüccet hem de icmâ olarak kabul ettiğini belirtirken, kimileri sadece hüccet olarak kabul ettiğini, kimileri ise ne hüccet ne de icmâ olarak gördüğünü iddia etmişlerdir.[63] Fakat konu İmâm Şâfiî'nin kendi ifadeleriyle değerlendirildiğinde sükût yoluyla gerçekleştiği belirtilen icmâ iddiasının icmâ olmadığı, olsa olsa ancak zanni bir delil olduğu söylenebilir. Bu nedenle İmâm Şâfiî'ye göre sükût yoluyla icmânın oluşmayacağını söylemek mümkün olmakla birlikte onu bir bilgi kaynağı olarak gördüğünü ifade etmek de mümkündür.

İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul etmemesinin sebebiyle ilgili olarak değerlendirmelerde bulunan Aybakan'a göre, nasıl ki Hanefîlerin sükût yoluyla oluşmuş icmâı kabul etmelerinin temelinde re'ye dayalı ictihad üzerinde sükût yoluyla icmâ meydana geldiği düşüncesi etkili ise İmâm Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul etmemesinin temelinde de muhtemelen re'y kökenli ictihadların icmâ kanalından kesin bilgi içine akmasını önlemek düşüncesi bulunmaktadır. Çünkü sükûtî icmâda ilk kuşaklardan bir veya birkaç kişiye ait görüş aktarılmakta, buna muhalif bir görüşün de tespit edilemediği belirtilerek o görüşe kimsenin itiraz etmediği ve böylece diğerlerinin zımnî onayı bulunduğu sonucu çıkarılarak[64] birkaç kişiye ait olan görüş icmâ iddiasıyla zannîlikten kat'îliğe yükseltilmektedir.

H. İcmânın Senedi

İcmânın hüccet olduğunu kabul eden ve bunu fıkha uygulayan İmâm Şâfiî'ye göre de, klasik icmâ anlayışında olduğu gibi, icmânın mutlak surette bir senede dayanması gerekir. Bu konuyla ilgili olarak İmâm Şâfiî şöyle demiştir: *"Sahâbe bir konuda icmâ edip de bunu Rasûlullah (s.a)'tan naklettiklerini söylerlerse yani icmânın Sünnet'ten bir delili olursa inşallah bu, onların dediği gibidir. hz. Peygamber'den nakletmedikleri şeyin de Rasûlullah'tan nakledilmiş olması imkân dâhilindedir. Ancak onu her zaman nakil saymamız doğru olmaz. (Nassların dışında bir delil de olabilir.) Biz, onların icmâlarını onlara ittibâ ederek benimsiyoruz. Biliyoruz ki; hz. Peygamber'in Sünneti onların hepsi için meçhul değildir. Yine biliyoruz ki; İslam toplumu, hz. Peygamberin Sünnetine aykırı bir şeyde ve hata üzerinde birleşmez."*[65] Yine buna benzer bir ifade kullanan İmâm Şâfiî'nin, Müslüman cemaatin tümünün Kitap, Sünnet ve kıyasın mânâsında gaflete düşmesinin mümkün olmadığını,[66] hakkında Kitap ve Sünnet nassı bulunmayan konularda ictihadla hüküm veren müctehidlerin hepsinin doğru karar verebileceğini belirtmesi,[67] muhatabıyla yaptığı münazaralarda dinin temel vecibelerinde olabileceğini düşündüğü icmânın yanı sıra kıyasa dayalı icmânın da oluşabileceğini kabul ettiğini göstermektedir. Ancak kıyasa dayalı olarak meydana gelebileceğini kabul ettiği icmâ ile kimsenin

[63] Serahsî, *Usûl*, I, 303; Râzî, *Mahsûl*, IV, 153; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 229.
[64] Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 119.
[65] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 255, md. 1310-1312.
[66] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 256, md. 1320.
[67] İmâm Şâfiî, *Cimâu'l-Ilm*, IX, 39.

bilgisiz kalmasının caiz olmadığı dinin temel vecibelerinden olan farzlar üzerinde oluşabileceğini düşündüğü icmânın İmâm Şâfiî nezdinde aynı anlam ve değeri ifade ettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira İmâm Şâfiî'nin, icmânın vukuu üzerindeki genel geçer kabulleri dikkate alındığında bu ikisinin onun nazarında aynı değeri taşımadığı açıkça ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar İmâm Şâfiî, *Risâle'*sinde kıyasa dayalı icmâı kabul ediyor izlenimi verse de aslında onun kıyas anlayışı nassın yorumundan başka bir şey olmadığı için,[68] kıyasa dayalı icmâ anlayışının nasslara dayalı icmâ anlayışının dışında bir şey olmadığı da ifade edilebilir. Bu nedenle İmâm Şâfiî'nin, icmâı özünde sünnet barındırdığına inandığı için kabul ettiği ve hakkında Kur'an ve Sünnet nassı bulunmadığı sürece bir meselede icmânın gerçekleşmesini mümkün görmediği söylenebilir. Bu nedenle İmâm Şâfiî'ye göre hakkında nass bulunmayan bir konuda yapılan ictihad üzerinde icmânın gerçekleşmesini kabul etmek teorik olarak mümkünse de pratikte mümkün değildir, denilebilir.[69] Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin icmânın gerçekleşmesini ancak Kitap ve Sünnet nassı bulunan konularda mümkün gördüğü ve nass bulunmayan konularda icmâdan çok ihtilafın olabileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür. İmâm Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet nassı bulunmayan konularda icmânın oluşumunu mümkün görmemesinin temelinde Medine ehli ve benzerlerinin bölgesel ittifaklarının icmâ şeklinde formüle edilip kesin bilgi kalıbına sokularak meşrulaştırılmasının önüne geçme isteği bulunduğu söylenebilir.

I. İcmâ Edilen Hüküm Örnekleri

İcmânın hükme ulaşmada hüccetliğini kabul eden İmâm Şâfiî eserlerinde onu sıkça kullanmıştır. Biz burada özellikle *Risâle'*sinde yer verdiği icmâ örneklerinden bir kaçını sunmaya çalışacağız.

1. Sünnetin ve icmânın delaletiyle anlaşılan nâsih ve mensuhlar başlığı altında İmâm Şâfiî, "Birinize ölüm geldiği zaman, bir mal bırakıyorsa, ana ve babasına ve yakınlarına uygun bir şekilde vasiyet etmesi size farz kılındı. Bu, Allah'tan sakınanlar için bir hak olarak böyle emredildi."[70] ayetine bağlı olarak ana-babanın, yakınların ve hanımın kendilerine ayrıca vasiyette bulunulması sebebiyle miras malının yanında vasiyet edilen malı da alacaklarını ifade eder.[71] Ancak bu ayetin "Mirasçıya vasiyet yoktur."[72] hadisi gereğince nesh edildiğini ifade edip bilginlerin bu hadis üzerinde icmâ ettiklerini belirtmektedir.[73] Zikredilen ayetin bu hadisle nesh edilmesi meselesinde İmâm Şâfiî, icmâa dayandığını söylemiştir.[74]

2. İstihsan konusunu işlerken İmâm Şâfiî, yaralama diyetinin ödenmesi konusunda "Yine görüyoruz ki bilginler, yaralama suçunda tam diyetin üçte birine

[68] Şâfiî'nin kıyas anlayışı, başka fonksiyonları da bulunmakla birlikte nassın hükmünü te'kid ve takviye, nassın hükmünü genişletme (ta'diye), daraltma (tahsis) ve birbiri ile görünürde çatışan nassların hükümleri arasında tercihte bulunma fonksiyonu icra etmektedir. Nitekim İmâm Şâfiî'nin furû'da yaptığı kıyas örneklerine bakıldığında kıyası, nassların yorumlanması sonucu ulaştığı anlamı desteklemek için kullandığı görülmektedir. Bk. Duman, *İmâm Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 67.

[69] Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, ss. 115-116, 130.

[70] Bakara 2/180.

[71] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 85, md. 396.

[72] Buhârî, Vesâya, 6; Ebû Dâvud, Vesâya, 6; Buyû, 88; Tirmizî, Vesâya, 5; Nesâî, Vesâya, 5.

[73] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 86, md. 399.

[74] İmâm Şâfiî, *Risâle*, ss. 44, 86-87, md. 219, 401, 403.

ulaşan ve bu miktarı aşan tazminatı âkilenin ödemesi konusunda birleşmişlerdir."[75] diyerek müctehidlerin bu konudaki icmâını delil olarak görmekte ve uygulamaktadır.

3. İmâm Şâfiî'nin icmâ hükmüne dair verdiği bir başka örnek de kölenin zina suçu sebebiyle recmedilemeyeceği meselesidir. İmâm Şâfiî, konu hakkında; *"Biz bunu, Sünnet'ten çıkararak ve bilginlerin çoğunun icmâına dayanarak böyle kabul ettik."* demiştir.[76]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Şâfiî, icmânın oluşabilmesi için teoride tam ittifak ararken ve muhatabının çoğunluğun ittifakını icmâ saymasına itiraz ederken furûda çoğunluğun ittifakını icmâ olarak isimlendirmesi, ilginç ve dikkat çekici bir durumdur. Bu da bize İmâm Şâfiî'nin teoride ideal icmâı aradığı halde pratikte ideal icmânın mümkün olmaması sebebiyle uygulamada çoğunluğun ittifakını icmâ olarak gördüğünü göstermektedir. Schacht da konuyla ilgili olarak; *"İmâm Şâfiî, âlimlerin icmâını kabul ederek işe başladı. Daha sonra bunun bir delil olamayacağına hatta onun varlığını bile inkâra kadar ulaştı. Bununla birlikte bu fikir onda köklü bir şekilde yerleştiği için İmâm Şâfiî bunu yardımcı bir delil olarak kullanmaya devam etti."*[77] diyerek İmâm Şâfiî'nin teoride ideal icmâı aradığını pratikte ise oluşan ittifakları teorisine uymadığı halde kullanmaya devam ettiğini belirtmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızda İslam hukuk usûl tarihinde elimize ulaşan ilk fıkıh usûlü eserinin sahibi olan İmâm Şâfiî'nin icmâ anlayışı ele alınmıştır. Buna göre ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade etmemiz mümkündür:

İmâm Şâfiî, eserlerinde icmâı hem bir delil olarak zikretmiş ve deliller hiyerarşisindeki yerini tespit etmiş hem de icmâ ile ilgili bazı prensipler koymuştur. İmâm Şâfiî'nin, icmâ ile ilgili yoğun tartışmalar yaptığı halde eserlerinde icmânın tanımına yer vermemesi ilginç bir durumdur. Bu da bize onun döneminde icmâ teorisinin gelişim aşamasında olduğunu ve sistematize edilmemiş olduğunu gösterir.

İmâm Şâfiî'nin, icmâ anlayışının temeli olan ilim kavramını ilm-i âmme ve hâssa olmak üzere ikiye ayırdığı ve hakkında şüphe edilemeyecek icmâı, ilm-i âmme denilen her Müslüman'ın bilmesi gerektiği dinin temel vecibelerinde mümkün gördüğü anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî'nin bu kabulünün temelinde nasslara olan özel vurgusunun olduğu ve onun icmâ anlayışının temelinin nassa dayanmakta olduğu söylenebilir. Çünkü Ahmed Hasan'ın da isabetle belirttiği gibi İmâm Şâfiî, dini konularda ortaya çıkabilecek tüm problemlerin çözümü için Kur'ân ve Sünnet nassını yeterli görmekte ve usûl anlayışını bu hâkim vurgunun ışığında ortaya koymaktadır.[78] Öte yandan *Risâle*'sinde kıyasa dayalı icmâı kabul ediyor izlenimi verse de onun kıyas anlayışı da genel olarak nassın yorumundan başka bir şey ol-

[75] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 284, md. 1539. Ayrıca bk. İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 286, md. 1548.
[76] İmâm Şâfiî, *Risâle*, s. 83, md. 388.
[77] Schacht, *Muhammadan Jurisprudence*, ss. 88-89.
[78] Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 85.

madığı için kıyasa dayalı icmâ anlayışının da nasslara dayalı icmâ anlayışından farklı bir şey olmadığı anlaşılabilir.

İmâm Şâfiî, icmânın gerçekleşebilmesi için bahse konu üzerinde tüm âlimlerin ittifakını şart koşması sebebiyle bölgesel ittifak düzeyinde gördüğü Medine ehlinin icmâını ümmetin tümünü oluşturmadığı gerekçesiyle icmâ olarak görmemektedir. Ancak buradan İmâm Şâfiî'nin bölgesel ittifaklara hiçbir değer atfetmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Nitekim o, muhatabının icmâ iddiasına karşılık tüm âlimlerin icmâını iddia etmek yerine belli bir bölge âlimlerinin icmâını kabul etmenin daha tutarlı olduğunu belirterek bölgesel ittifaklara bir değer atfettiğini belirtmiştir. Ancak İmâm Şâfiî'nin icmâ delilini esas alarak verdiği hükümlere bakıldığında teoride icmânın oluşabilmesi için tam ittifakı aradığı halde uygulamada çoğunluğun ittifakını icmâ olarak isimlendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla İmâm Şâfiî'nin icmâ hakkındaki tartışmalarının teorik boyutta kalıp, furûa yansımadığı söylenebilir. İmâm Şâfiî'nin icmânın oluşabilmesi için icmâ eden müctehidlerin tamamının icmâya konu olan olayın hükmü hakkında görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmaksızın ölmüş olmaları (inkırâz-ı asr)[79] gerektiği yönünde düşünceleri olduğunu söyleyen usûlcüler bulunmaktaysa da onun kendi eserlerindeki araştırmalarımız neticesinde bu bilgiye rastlanılmamıştır.

İmâm Şâfiî'nin icmâ iddialarına ihtiyatla yaklaşmasının temelinde icmânın gerçekleşmesinin aklen mümkün olmakla birlikte ispatının zor olduğu anlayışı ve ihtilaflı meslelerin icmâ iddiasıyla kesin bilgi kalıbına sokulmasının önüne geçme isteği olduğu söylenebilir. Nitekim Aybakan'ın da ifade etmiş olduğu gibi dönemindeki ihtilaflı konuların belli bir grup veya bölge âlimi tarafından hakkında icmâ olduğu iddiasıyla kesin bilgi sınıfına sokulması ve bunun neticesinde hadisleri reddetmenin yolunun açılması endişesi[80] İmâm Şâfiî'yi icmânın oluşumunu imkânsız görmeye kadar götürmüştür.

İmâm Şâfiî, usûl eserlerinde icmânın delilliğiyle ilgili Kur'ânî bir nassa değinmediği halde kendisine nispet edilen *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde Nisâ 4/115. ayetiyle ilgili rivayete yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Bu, İmâm Şâfiî'nin belirtilen ayeti delil olarak kullanmadığı halde sonraki âlimlerin ona bunu nispet ettikleri izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Sünnet'ten delil getirmiş olduğu rivayetlerin bu ayetin mânâsını destekler nitelikli olması İmâm Şâfiî'nin, bu ayeti delil olarak kullanmamış olsa bile icmânın delilliğini bu ayetin mânâsı doğrultusunda ispatlama yoluna gittiğini gösterir. Öte yandan bu ayetin delil getirilmesiyle ilgili anlatılan rivayetin doğruluğu kabul edilecek olursa menkıbede İmâm Şâfiî'nin yaşlı adama hemen cevap vermemiş olması, İmâm Şâfiî'ye kadar icmânın delilliği hakkında Kur'ân'dan bir dayanağın olmadığını ve icmâa Kur'ânî temeli İmâm Şâfiî'nin kazandırdığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İmâm Şâfiî'nin eserlerinde sükût yoluyla icmânın oluşmayacağını ifade etmesine rağmen onun bu yolla icmânın oluşumunu mümkün gördüğünü belirten usûlcüler varsa da onun açısından bu durumun icmâ olarak isimlendirilmesi mümkün görünmemektedir.

[79] Bu kavramı bir asrın sona ermesi şeklinde çevirenler bulunmaktaysa da icmâa katılanların ölmesi olarak çevirmek icmâın imkânı açısından daha isabetli görünmektedir.

[80] Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, s. 127.

Kaynakça

Aybakan, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
------, *İmâm Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi,* İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
------, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 223-233.
el-Buhârî, Alâuddîn (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm el-Pezdevî*, Beyrut 1308.
el-Buhârî, Ebû Abdillâh (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
Dağcı, Şamil, *İmâm Şâfiî Hayatı ve Fıkıh Usûlü İlmindeki Yeri,* DİB. Yay., Ankara 2004.
Dönmez, İbrahim K., "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul 2000, XXI, 417-431.
Duman, Soner, *İmâm Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı,* İSAM Yay.
Ebû Dâvud, (ö. 275/888)*, es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
Ebû Zehrâ, Muhammed (ö. 1974), *İmâm Şâfiî,* Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, Kahire ty.
------, *İslam Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usulü),* çev. Abdülkadir Şener, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.
Fazlur Rahman (ö. 1988), *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu,* çev. Salih Akdemir, Ankara 2001.
el-Gazâlî, (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ min Ilmi'l-Usûl,* thk. Hamza b. Zahîr Hâfız, Cidde 1992.
------, *el-Mustasfa "İslam Hukukunda Deliller ve Yorumlar Metodolojisi",* çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.
Hasan, Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi,* çev. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân (ö. 303/915), *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
el-Pezdevî, Fahru'l-İslâm (ö. 482/1089), *Usûlü'l-Fıkh,* (*Keşfu'l-Esrâr*'la birlikte), Beyrut 1308.
er-Râzî, Fahruddîn (ö. 606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh,* thk. Taha Cabir Feyyaz, ty.
------, *et-Tefsîru'l-Kebîr "Mefâtihu'l-Ğayb",* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.
Schacht, Joseph (ö. 1969), *İslam Hukukuna Giriş,* çev. Mehmet Dağ–Abdülkadir Şener, Ankara 1986.
------, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* Oxford University Press, London 1979.
es-Serahsî, Şemsuddîn (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî,* thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad ty.
eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *Ahkâmu'l-Kur'ân,* thk. Abdülğanî Abdülhâlık, Kahire 1994.
------, *Cimâu'l-Ilm, (Umm* içinde), thk. Rıf'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır2001.
------, Cimâu'l-Ilm: İslam Hukukunun Kaynakları Üzerine Bazı Tartışmalar, çev. Osman Şahin–Mithat Yaylı, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, 2004, ss. 321-362.
------, *İbtâlu'l-İstihsân, (Umm* içinde), thk. Rıf'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
------, *İhtilâfu'l-Hadîs, (Umm* içinde), thk. Rıf'ât Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
------, *er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları),* çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, Ankara 1996.
et-Teftâzânî, Sa'duddîn (ö. 792/1390), *et-Telvîh fî Keşfi Hakâikı't-Tenkîh,* (Sadru'ş-şerîa'nın et-Tavdîhi ile), İstanbul 1310.
et-Tirmizî, Ebû İsâ (ö. 279/ 892), *es-Sünen,* Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Hukuk Normu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
Zerkeşî, (ö. 794/1392), *el-Bahru'l Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Kuveyt 1992.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı: 3, 2004, s.85-112

İCMA'IN HAKİKATİ VE İSLÂM TEŞRİ'İNDEKİ ÖNEMİ

Prof.Dr. Y. Vehbi YAVUZ*

The Nature of the Ijma' (Consensus) And its Significance in the Islamic Legislation

Ijma' is the third source of the Islamıc legislation after Qur'an and sunnah. *Icma'* has played a big role in solving problems in the age of first four righteous Caliphs which that age is golden age of legislation. But the nature and reality of ijma' is ignored due to some covered historical facts therefore ıcma could not take his high place in legislation during the history. After changing caliph system into sultanate system, disregarding *şura* (council) principle and regarding *ijma* as civil fact, and in addition losing its official position and leaving as it are the cause of this result. This paper explain following subjects; *ijma*'s definition, provenance, significance, possibility of reality, kinds, nature lastly icma in our age.

I. GİRİŞ

İcma', Kitap ve sünnetten sonra, İslâm teşrî'inin üçüncü derecede dayanaklarından biridir. Ancak, inanıyoruz ki, teşrî'in altın devri olan dört halife döneminde olayların çözüme kavuşturulmasında büyük bir rol üstlenmiş olan icma'ın gerçekliği, mahiyeti tarihte kalmış bazı siyasî sebeplerden dolayı gizli kalmış, ihmal edilmiş, bu sebeple tarih boyunca teşrî'deki rolünü yeterince oynayamamıştır. İslâm tarihine göz attığımızda, ilk dönem teşrî' faaliyetlerinde Sahâbenin çok önemli sorunlar hakkında icma' ettiklerini, ittifakla karar alarak teşrî'in canlılığını sağladıklarını görürüz. O dönemlerde toplumun sorunlarından bir kısmı özellikle icma'a dayalı kararlar almayı gerektiriyordu. Kur'an'ı zayi olmaktan kurtarmak için onu toplayıp kitap haline getirme, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun yerine toplumu yönetecek bir devlet başkanı, önder bir kişi tayin etme, bu çerçevede ilk olarak Hz. Ebû Bekir'in devlet başkanlığına getirilmesi, yine Hz. Ebû Bekir döneminde Hz. Ömer'in girişimi ile zekâttan pay alan Müellefe-i Kulûbun payını düşürme, ya da yürürlükten kaldırma, Kur'an ve sünnetteki zahirî hükme aykırı olmasına rağmen, ihtiyaç ve maslahat ilkesine dayanarak tek bir kelime ile hanımı kesin olarak boşamanın geçerli olduğu, feth edilen Irak ve Suriye topraklarının ganimet yapılmayıp gayr-i Müslim olan sahiplerinin elinde bırakılarak haraca bağlanması hususlarında ittifakla karar vermeleri Sahâbenin icma'larına örnek teşkil eden önemli olaylardır.

* Uludağ Üniv. İlahiyat Fak.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, icma' Sahâbe döneminin sona ermesinden itibaren günümüze kadar, üzülerek belirtmeliyiz ki, rolünü oynayamamıştır. Bunun en önemli sebebi, hilâfet sisteminin saltanata dönüşmesinden sonra şûraya gereken önemin verilmemesi ve icma'ın sivil bir iş olarak algılanması, bunun yanı sıra teşrî' işinin resmiyetini kaybederek başıboş bırakılmasıdır. Bundan sonraki dönemlerde kudretli bazı fakîhler, zalim bazı yöneticilerin baskılarına rağmen, kendi özel gayretleri ile saadet asrından beri devam eden resmî teşrî' faaliyetini kendi özel çabalarıyla sürdürmek istemişler ve bugünkü fıkıh kültürü onların bu faaliyetlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, bu ister istemez, kişilere özel bazı mezheplerin doğmasına sebeb teşkil etmiştir. Bu kahraman fakîhlerin başında Ebû Hanife, Malik, Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Cafer-i Sadık, Zeyd b. Zeynel-Abidin , Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer, İbn Kasım, Evzaî, Süfyan Es-Sevrî gibi müçtehitleri zikredebiliriz. Bu dönemden sonra, İslâm dünyasının her tarafında fakîhlerin görüşlerindeki farklılıklar sebebiyle Müslümanların uygulamada da farklılık arz ettiklerini görmekteyiz. Teşrî'in resmiyet taşıdığı ilk dönemde düşüncede farklılık olmasına karşılık, uygulamada birlik vardı. Bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri budur. Fakat, teşrî'in sivilleştiği ve başıboş bırakıldığı müçtehit âlimler dönemi ve sonrasında ise hem düşüncede hem de uygulamada farklılık göze çarpmaktadır. Bu dönemde dikkati çeken en belirgin özellik budur. Fakîhlerin icma' hakkındaki görüşlerinin farklı olmaya başladığı zaman da bu dönemdir.

Fakîhlerden bir kısmı, Ehl-i Sünnete muhalif olarak icma'ın, teşrî' delillerinden biri olmasına karşı çıkmış, bir kısmı da onu dinî bir delil kabul ederek hükmünün kesinlik ifade ettiğini, inkâr edenin kâfir olacağını söylemişlerdir. Birinci görüşü benimseyenler Mutezile, Şiîler ve Haricîler, ikinci görüşü benimseyenler çoğunluğu teşkil eden Ehl-i Sünnet âlimleridir. Bir kısmı ise sadece Sahâbenin icma'ını dinde hüccet kabul etmiş, büyük bir kısmı da Sahâbe ve onlardan sonra gelen fakîhlerin icma'ını da hüküm için delil kabul etmişlerdir. Fakat, bunlar icma'ın hükmümün Kur'an nasları gibi dokunulmaz olduğunu, kesinlik ifade ettiğini, kendilerinden sonra gelenlerin icma'ını değişik zamanlarda ve değişik ülkelerde yaşamış olan âlimlerin görüşlerinin, toplumun herhangi bir probleminin hükmü hakkında birbirine uygun düşmesi ve tesadüf etmesi tarzında algılamışlardır. Çünkü, dört halife döneminden sonra, devlî anlamda teşrî' faaliyetinden sultanlar vazgeçmiş ve İslâm teşrî'i müeyyidesiz kalmış, ferdî bir iş olmuş; değişik ülkelerde ve değişik zamanlarda ortaya atılan görüşlerin birbirine tesadüf etmesi ile ilgili kalmıştır. İşte bu sebeple diyoruz ki; tarihteki o büyük müçtehitler yalnız başlarına ağır bir yük olan İslâm teşrî' işini yüklenmişlerdir. Esasen, onların bu ağır yükü kaldırmaları tabiatıyla mümkün değildi. Çünkü teşrî' işi devlet işidir, onu hakkıyla ancak yaptırım gücü olan devlet yüklenebilirdi.

Sahâbe döneminden sonra, usul âlimlerinin bize anlattıkları icma'ların bir çoğu gerçekte icma' olmayıp belki herhangi bir asırda ortaya çıkan görüşlerin birbirine tesadüf ya da tevafuk etmesinden ibarettir. Bu sebeple, önce icma'ın İslâm teşrî'indeki önemine değinmek istiyoruz. Bunun için konuyu sekiz ana noktada odaklamaya çalışacağız. Bu noktalar da: Îcma'ın târifi, hüccet oluşu, önemi, gerçekleşme imkânı, çeşitleri, muteber olanı, çağımızda icma', icma'ın mahiyet ve hakikati'dir.

II. İCMA'IN TÂRİFLERİ

Sözlükte icma'; karar vermek, ittifak etmek, dağınık işleri toplamak, dağınıklığı önlemek anlamlarını ifade eder. Bu anlamlara göre, icma' bir kişiye de bir topluluğa da

nispet edilir.[1] Kur'an'daki" *Siz ve ortaklarınız artık toplanın da ne yapacağınızı kararlaştırın*" [2] ;" *Bunun için bütün tuzaklarınızı bir araya toplayın*" [3] âyetleri ile Hz. Peygamber'in: "Sabah *vaktinden önce oruç tutmaya karar vermeyen (niyetlenmeyen) kişinin orucu kabul değildir*"[4] hadisi bu manalarda söylenmiştir.

Terim olarak, icma'ın çeşitli târifleri vardır. İcma'ın gerçeğini ortaya koyabilmek için biz bu târiflere geniş bir şekilde yer vermek istiyoruz. Fıkıh usulü konusunda ilk kitabı yazan İmam Şafiî, tabiatıyla icma' konusuna eserinde ilk yer veren âlimdir. Fakat, o icma'ın târifi üzerinde durmamış, sadece icma'ın dinî anlamda teşrî'in delillerinden biri olduğunu ispat amacıyla bazı delilleri zikretmekle yetinmiştir.[5] İmam Şafiî'den sonra gelen usulcüler ise, icma'ın çeşitli târiflerini vermişlerdir. Aşağıda bu târifleri geniş bir şekilde kaydediyoruz:

1. Fahreddin er-Razî'nin târifi: "İcma' Muhammed Aleyhisselâm'ın ümmetinden olup *hal ve akd* yetkisine sahip seçici kurulun, toplumun herhangi bir işi hakkında ittifakla karar vermesinden ibaret bir teşrî' faaliyetidir."[6] Buradaki ittifaktan maksad inanç, söz, yahut fiilde birleşmektir. Tarifteki hal ve akd ehli ise şer'î hükümlerde içtihat eden müçtehitlerdir. Târifteki "emir = iş" sözü aklî, şer'î ve dile ait alanları kapsar.[7]

2. Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin târifi: " İcma', bir topluluğun, herhangi bir işi yapmak ya da yapmamak üzerinde ittifak etmesidir." [8]

3. Nazzam'ın târifi: " Bir kişinin sözü bile olsa delili var olan her sözdür." [9]

4. Gazzâlî'nin târifi: "İcma', Muhammed (s.a.s.)'in ümmetinin, özellikle dinî olan herhangi bir iş üzerinde ittifak etmelerinden ibaret bir olaydır." [10]

Âmidî üç noktadan bu târife itirazda bulunmuştur: Birincisi: "Muhammed Ümmeti" sözü genel bir ifade olup kıyamete kadar Hz. Muhammed (s.a.s.)'e uyanları kapsamı içine alır. İkincisi: herhangi bir asırda müçtehit bulunmayıp hepsi halk seviyesinde olsa, buna rağmen herhangi bir dinî sorun hakkında ittifak etseler, bu ittifakın da dinî yönden icma' sayılması gerekir, oysa ki durum böyle değildir. Üçüncüsü: icma'ı" dinî olan herhangi bir sorun" ile kayıtlandırmak, aklî yahut örfî bir önerme üzerine ittifak edilmesinin dinî yönden delil kabul edilmemesini gerektirir, oysa ki durum yine böyle değildir.[11]

5. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin târifi: "İcma', Muhammed (AS)'ın vefatından sonra, herhangi bir asırda onun ümmetinden müçtehitlerin, herhangi bir iş üzerinde ittifak etmeleridir." [12]

6. Ebû İshak eş-Şirazî el-Fîrûzâbâdî'nin târifi: "Bir asrın âlimlerinin herhangi bir olayın hükmü hakkında ittifak etmeleridir." [13]

1 bkz. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/435; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/179; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/489; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 4/20.

2 Yûnus, 10/71.

3 Tâhâ, 20/64.

4 Şâfiî, *er-Risâle*,s. 461-467.

5 Şâfiî, *a.g.e*, s. 471-476.

6 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, 1/173; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/20.

7 Râzî, *el-Mahsûl*, 4/20; bu târif için bkz. Bedahşî,, *Şerhu'l-Bedahşî*, 2/178; Subkî, *el-İbhâc*, 2/349; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/108.

8 Ebu'l-Hüseyin El-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/3.

9 Âmidî, *el-İhkâm*, 1/179-180; Gazzalî, *el-Mustasfâ*, 1/173.

10 Gazzalî, *el-Mustasfâ*, 1/173.

11 .Âmidî, *el-İhkâm*, 1/180.

12 Bedreddin Ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 4/436.

13 Şirâzî, *el-Luma'*. s.78.

7. Sadru'ş-Şeria'nın târifi: "İcma', Muhammed (AS)'ın ümmetinden olan müçtehitlerin, herhangi bir asırda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmesidir." [14]

8. İmam Şevkânî'nin târifi: "İcma', Hz. Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir asırda onun ümmetinin, herhangi bir iş üzerinde ittifak etmesidir." [15]

9. Abdulvahhâb Hallâf'ın târifi: "İcma', Hz. Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir asırda Müslüman olan müçtehitlerin herhangi bir olayda şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir." [16]

10. Muhammed Ebû Zehra'nın târifi: "İcma', Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonra, herhangi bir asırda İslâm ümmetinin amel ile ilgili herhangi bir iş üzerinde ittifak etmeleridir." [17]

11. Abdülkerim Zeydan'ın târifi: "İcma', Hz. Peygamber'in vefatından sonra, herhangi bir asırda İslâm ümmetinin şer'î bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir." [18]

12. İsfehanî'nin târifi: İmamiye Şîasından İsfehanî icma'ı şöyle târif etmiştir: "İcma', Muhammed (AS)'ın ümmetinden olan *hal ve akd ehli* seçici kurulun herhangi bir hüküm üzerinde ittifak etmesinden ibarettir." [19]

13. Ahmed Hamed'in târifi: "İcma', Muhammed (AS)'ın ümmetinden olan *hal ve akd ehli* seçici kurulun, herhangi bir asırda herhangi bir olayın hükmü hakkında birleşmesinden ibarettir." [20]

14. Hıllî ve Yeğeni Hıllî İkilisinin târifi: "İcma', şer'î fetvalarda sözüne güvenilen kimselerin, vukuu mümkün olan söz ya da işler üzerinde ittifak etmesidir."[21]

15. Celaleddin ed-Devvânî'nin târifi: "İcma', şer'î delillerden biri olup Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun ümmetinin müçtehitlerinin herhangi bir asırda ittifak etmeleridir." [22]

16. Allame Hıllî'nin târifi: Hıllî Ebu'l-Kasım Necmuddin icma'ı şöyle târif etmiştir: "Masum imamın sözünü kapsayacak şekilde, Muhammed ümmetinin ittifak etmesidir." [23]

17. Şuveyhî Muhammed b. Yunus'un târifi: "İcma', ilim ehli bir topluluğun herhangi bir asırda, masum imamın içinde bulunduğunu kesinleştirecek şekilde, dinî bir hüküm üzerinde ittifak etmeleridir." [24]

Usul âlimlerinin icma'ı nasıl târif ettiklerini yukarıda ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serdik. Bu kadar geniş târiflere yer vermedeki amacımız konuyu temelinden tanımak ve şüpheye meydan vermeyecek bir bilgiye ulaşmaktır. Bu târiflerden çıkardığımız sonuca göre, icma'ın sekiz unsuru bulunmaktadır:

Birincisi: İcma' müçtehitlerin katılımı ile gerçekleşir. Halkın bir konu hakkında ittifak etmesi icma' sayılmaz.

14 Sadru'ş-Şeria, *et-Tavzîh*, 2/41.
15 Şevkanî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1/286.
16 Abdulvahhâb Hallâf, *Ilmu usûli'l-fıkh*, s.45.
17 M.Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, s. 198.
18 AbdülKerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, s. 147.
19 Ahmed Hamed, *el-İcmâ'*, s.21-22.
20 Ahmed Hamed, a. g.e, a. y.
21 Hıllî, *Mi'râcu'l-usûl*, s.65.
22 Celaleddin Ed-Devvânî, *Şerhu'l-Celâl*, s.176; bkz. M.Bakır es-Sadr, *el-İcmâ' fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s.25.
23 Hıllî, *Mebâdiu'l-usûl*, s.19; *Mesâdıru'l-istinbât*, s.137.
24 Şuveyhî, *Muhâdarâtü'l-Müctehidîn*, 2/323.

İkincisi: Bir olayın hükmü hakkında mevcut bütün müçtehitlerin ittifak etmesi gerekir. Müçtehitlerden biri muhalefette bulunursa icma' gerçekleşmez. Bu konuda, çoğunluğun ittifak etmesi durumunda birkaç kişinin muhalefeti icma'ın gerçeklemesine engel teşkil etmeyeceği, buna rağmen icma'ın olabileceği görüşünü savunanlar varsa da bu görüş muteber değildir. Çünkü o takdirde ittifak sözünün bir anlamı kalmaz. İttifak birleşmek, herkesin aynı sözde birleşmesi, aynı görüşü paylaşması, bu konuda bir hükme varması ve karar vermesi anlamını ifade eder.

Üçüncüsü: Müçtehitlerin Muhammed (AS)'ın ümmetinden olması gerekir. Geçmiş peygamberlerin ümmetinin herhangi bir konuda birleşmesi İslâm teşrî'i açısından muteber olmayıp icma' sayılmaz.

Dördüncüsü: İcma'ın Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra gerçekleşmiş bulunmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber hayatta iken kendisi bizzat teşrî'in kaynağı idi, onun döneminde icma'a müracaat edilmediği bilinmektedir.

Beşincisi: İcma'ın herhangi bir asırda gerçekleşmiş bulunmasıdır.

Altıncısı: İcma'ın konusu (mahallî) dinî işlerden biri olmasıdır.

Yedincisi: İcma'a konu olan şeyin, vukuunun imkân dâhilinde bulunmasıdır.

Sekizincisi: Şiî ulemanın kabulüne göre İcma'da, masum imamın mutlaka bulunması. Şia dışındaki âlimlere göre ise bu sekizinci unsur yoktur.

İcma'ın hakikatini tanıyabilmek için, yukarıda zikredilen unsurlardan sadece ikisine değinmek istiyoruz. Birincisi icma'ın, Hz. Peygamber(s.a.s.)'in vefatından sonra meydana gelmesi, ikincisi icma'ın herhangi bir asırda, yani bir asırlık zaman dilimi içinde gerçekleşmesidir.

Birinci unsur bilimsel yönden, derin bir şekilde araştırılmaya muhtaç bir konudur. Ancak, biz inanıyoruz ki, vahiy inmeyen istişarî konularda Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de icma' olayı gerçekleşmiştir. Çünkü, siyer kitaplarında okuduğumuza göre biz biliyoruz ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) evinin işlerine varıncaya kadar her işte, özellikle devlet işlerinde arkadaşlarına danışır, onların görüşlerine değer verir, kararları bu görüşlere göre alır ve uygulardı. Onun arkadaşlarının görüşleri bu konular hakkında ya birleşiyor, yahut ayrılıyordu. İstişare sonucunda Sahâbenin görüşlerinin birleşmesi icma' değil de nedir? Ancak, Sahâbenin görüşleri bir konuda farklı olunca, Hz. Peygamber hükmünü çoğunluğa göre veriyor, uygulamayı buna göre yapıyordu. Çünkü danışmanın karakteri bunu gerektirir. Nitekim Hudeybiye anlaşması, namazların vakitlerini ilan etme meselesi, Hendek savaşından önce Medine çevresinde hendek kazılması, Bedir savaşından sonra esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması, Uhud savaşından önce Hz. Peygamber'in arkadaşları ile istişare etmesi bu düşüncemizin örneklerini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber döneminde icma'ın gerçekleşmiş olmasının başka bir delili de, bu dönemde icma'ın vâki' olamayacağı, ya da vukuunun imkânsız olduğuna dair kesin bir delilin bulunmamasıdır. Araştırıcılar eğer araştırmalarını bu noktaya teksif ederlerse açık seçik birçok örnekler bulabileceklerine inanıyoruz.

İkinci unsur ise; her hangi bir asırda yaşayan müçtehitler arasında icma'ın meydana gelmesi ve Müslümanların sorunları ile ilgili bir meselede görüşlerinin bir birine uyması meselesidir. Fakîhler bu konuda iki guruba ayrılmışlardır. Bir guruba göre, bir olayın hükmü hakkında icma'ın gerçekleşebilmesi için, bir asırlık zaman diliminin sona ermesi şarttır. İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, İbn Temmam, Cubbaî, Süleym ve Ebu'l-Hasan El-Eş'arî bu görüşü benimsemişlerdir. Bunların dayandıkları delil, Halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin Sahâbeye devlet bütçesinden maaş bağlamadaki uygulamalarıdır. Hz. Ebû Bekir hilâfet döneminde bütçeden maaş bağlamada halk arasında herhangi bir ayırım yapmıyor, eşit muamelede bulunuyordu. Fakat, daha sonra yönetimin

başına gelen Hz. Ömer ile Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir'in izlediği yolun dışında bir yol tutmuşlar ve maaşlarda eşitlik ilkesine uymamışlar, belki Sahâbe arasında İslâm'a hizmetleri ve Müslümanlığı kabul etmedeki önceliklerine göre maaşlarında artış yapmışlardır. Bunun örnekleri çok olup biz sadece birkaçını zikrederek sözü uzatmak istemiyoruz.

Ebû Hanife ve arkadaşları, Şafiî'nin arkadaşları, Eş'arîler ile Mutezile ve Zerkeşî'nin de aralarında bulunduğu fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre; herhangi bir olayın hükmü hakkında icma'ın gerçekleşebilmesi için, bir asırlık zaman diliminin sona ermesi şart değildir. Bunlara göre, icma'ın hükmü nas ile sabit olan hüküm gibidir. Nas ile sabit olan hüküm belli bir vakte mahsus olmayıp evrenseldir. Bunun gibi, nas ile sabit olan hüküm de belli bir vakte tahsis edilmiş değildir, evrenseldir. Eğer icma'da bir asrın sona ermesi şart koşulursa hiçbir şekilde İslâm dünyasında icma' gerçekleşmez. Çünkü Sahâbe döneminde bile bazı tâbiî müçtehitleri fetva konusunda sahâbe müçtehitlerini sıkıştırıyorlar, onlara karşı çıkıyorlardı. Bu durumda Sahâbeden hiç kimse dünyada kalmayınca, geride görüş belirten tâbiûn müçtehitlerinin farklı görüşlerinin ortaya çıkması muhtemeldir. İkinci ve üçüncü nesilde de aynı durum söz konusudur. İşte bu durum icma' kapısının kapanmasına vesile olur. [25]

Verilen bu bilgilerden anlaşılıyor ki, icma'ın gerçekleşmesi için bir asrın son bulmasını şart koşan fakîhler ve usulcüler tarafından, icma' yaşayan, siyasal yönü bulunan, devlete ait bir iş gibi kabul edilmemiş, belki hükmü ebedî olarak değişmeyen naslar gibi donmuş olarak kabul edilmiştir. Yani, anılan fakîhler ve usulcüler bir asır sona ermeden icma'ın gerçekleşemeyeceği görüşünü kabul ediyorlar ve kendi görüşleri ile çelişen Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin yaptığı icma'ları ise tevil ediyorlar.

İbn Burhân'ın dediğine göre; esasen asrın sona ermesinden maksat, belli bir zaman dilimi olmayıp belki şer'î hükümler hakkında icma'da bulunan o asır içinde yaşayan müçtehitlerin tamamının ölmesidir.[26] Bundan şu husus kastediliyor: Bir meselenin hükmü hakkındaki icmâ', ancak son müçtehit dâhil bütün müçtehitlerin ölmesi ile gerçekleşir. Fakat, bu konuda fakîhler görüş birliği içinde bulunmayıp aralarında farklı görüş sahibi olanlar da vardır. İslâm dünyasında düşüncenin donmasının önemli sebeplerinden birinin bu anlayış olduğuna inanıyoruz. Çünkü bu görüşe göre, icma'ın gerçekleşmesi için müçtehit âlimlerin yaşamasına değil, belki ölmesine itibar edilmektedir. Olayların sürekli yenilendiği ve çoğaldığı, hayatın devam ettiği bir dünyada ölmüş müçtehitlerden bir sorunun çözümünde nasıl yararlanılabilir, olaylar bu müçtehitlere nasıl çözdürülebilir ki? Buna göre, toplumda, icma'a dayalı kararlar almayı gerektiren çok önemli bir sorun çıktığı zaman, bu sorunun çözüme kavuşturulması ve toplumun ondan kurtarılması için, yetkililerin, bu görüşü paylaştıkları bilinen hayattaki bütün müçtehitlerin ölmelerini beklemeleri gerekir. Böyle bir icma'ın gerçekleşmesi, İslâm dünyasında fıkhî düşüncenin donuklaşmasına ve icma' düşüncesinin ölmesine, icma'ın gerçeğinin gizlenmesine, anlaşılmamasına ve Sahâbe örneğinde olduğu gibi yaşatılmamasına sebep olmuştur. İşte bu düşünce yapısından ötürü icma' taşlaşmış bir nas gibi algılanmış, dolayısıyla, Müslümanların asırlarca bu metottan yararlanamamasına ve gerçeğini anlayamamasına sebep olmuştur. Kanaatimizce bu bakış açısının düzeltilmesi, bu düşünceden vazgeçilmesi gerekir. Bunun için araştırıcıların araştırmalarını bu iki noktada odaklayıp derinleştirmeleri şarttır.

Kanaatimize göre; icma', usulcü ve fakîhlerin söyledikleri gibi, tarihte değişik bölgelerde ve zamanlarda yaşamış görüş sahibi âlimlerin açıkladıkları görüşlerin birbirine

?

[25] bkz. Serahsî, *el-Usûl*, 1/315; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/40-43; Âmidî, *el-İhkâm*,s.231-233 ; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s.2-5-40; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/326; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, s. 551 vd.

[26] Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 4/514.

uygun düşmesi, aynı paralelde bulunup birbirine tesadüf etmesi olayı değildir. Bunun gibi, toplumda ortaya çıkan herhangi bir sorun hakkında icma'ın gerçekleşebilmesi için, bir asır içinde yaşayan bütün müçtehitlerin ölmüş olması da şart değildir. Belki icma'ın gerçekleşmesi için itibar edilecek şey/koşulacak şart yaşayan bütün müçtehitlerin şûra meclisinde bir araya gelerek sorunlar hakkında ittifakla karar vermesidir. Bunun açıkça anlamı şudur: İslâmî teşrî' anlamında icma'ın bulunabilmesi, devlete, Müslüman âlim ve görüş sahibi yetkililerin tabiî üyesi olduğu bir şûra meclisinin bulunmasına bağlıdır.

Burada, icma' ve cumhur terimlerine de bir nebze değinmek istiyoruz. Bu iki terim kanaatimizce siyasî anlam taşımaktadır. Şöyle ki. Müslüman toplumun sorunlarını çözüme kavuşturup hükme bağlamak için şûra meclisi toplanınca, hal ve akd yetkisine sahip olan meclis üyeleri tarafından ya ittifakla, yahut çoğunluk esasına göre karar verilmesi gerekir. Birincisine icma', ikincisine ise cumhur denilmişti. İlk siyasî yapılanmada kullanılan bu terimler, siyasetin fıkıhla ilgisi kesildikten sonra da kullanılmaya devam etmiş, fakat bu terimlerin dayandığı teşrî' faaliyeti birincinin tersine sivil bir olay olarak algılanmıştır. Oysa bu iki terimin çıkış noktasına bakarak kullanılmasında toplum için büyük yararlar vardır. İslam fıkhının yeniden canlanması buna bağlıdır. Çağımız İslâm dünyasının gelişen şartlara göre yeni hükümler çıkarmaya ve bunları kanunlaştırarak hayata geçirmeye geçmişten daha çok ihtiyacı vardır. Bunun için çağdaş Müslümanlar bu gibi usul terimlerinin gerçeğini tanımaya ve ilk dönemlerde olduğu gibi, aslına uygun olarak kullanmaya ulaşmak zorundadır. Kanaatimizce, eğer Müslümanlar bu terimleri yeterince tanıyıp yerli yerinde kullanabilselerdi, bugüne kadar Müslümanlar hayatlarında herhangi bir sorun ile karşılaşmazlar, sorunlar devam etmez, umutsuzluk yayılmaz, Batının zarurî şartlarında gelişen siyasî tercihlere başvurma ihtiyacı doğmazdı.

III. İCMA'IN TEŞRÎ'DE KAYNAK OLMA DEĞERİ

Usul kitaplarında bu meseleye ilişkin yaptığımız araştırmalardan çıkardığımız sonuca göre, icma'ın teşrî'de delil oluşu hakkında fakîhler arasında ittifak olmayıp farklı görüşler bulunmaktadır. Fakîhlerin büyük çoğunluğuna göre, her asırdaki fakîhlerin icma'ı, gerçeği ifade edip İslam teşrî'inde Müslümanlar için kesin bir delildir, Allah'ın dininde kesin olarak hükme bağlanmış bir meseledir, bu hükme karşı çıkmak ise haramdır.

Daha önce geçtiği üzere, Mutezile'den Nazzâm, Şiadan İmamiyye taifesi ile Haricîler bu görüşe karşı çıkarak, icma'ın hiçbir şekilde dinî hüküm koymak için delil olamayacağını söylemişlerdir. Bunun için ileri sürdükleri gerekçe şudur: İcma'da yapılan iş, fertlerin tek tek görüşlerinin bir araya gelmesinden başka bir şey değildir. Tek tek her ferdin sözü ise bilgi ifade etmediği gibi bir araya geldikten sonra da bilgi ifade etmezler. Çünkü fertler hata yapmaktan korunmuş değillerdir. İcma'da delil olan şey onun dayandığı ilkedir. Bu ilke eğer ortaya konursa o takdirde bu bir delil teşkil eder. Yoksa fertlerin görüşlerinin dayandığı esasa bakılmaksızın bunların bir araya gelmesi ile bilgi meydana gelmez ve insanlar için bağlayıcılık değeri taşımaz. Bunlar içinde özellikle İmamiyye taifesi, ilave olarak şunu da söylüyor: Fakîhlerin icma'ına masum imamın dâhil olması gerekir. Hüccet olan şey icma'ın kendisi değil, imamın sözüdür. İmamın topluluğa dâhil olmaması durumunda ise varılan hüküm icma' olamaz.

A. İcma'ı Delil Kabul Edenlerin Delilleri

İcma'ın dinî hüküm elde etmek için hüccet olduğunu kabul edenlerin dayandıkları deliller Kitap, sünnet ve akıldır.

a. Kitap:

İcma'ı teşrî'de hüccet kabul edenlerin Kitaptan delilleri aşağıdaki âyetlerdir:

1. (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم) ="kendisi için hidâyet belli olduktan sonra, kim Peygambere karşı çıkar ve inananların gittiği yoldan başkasına uyarsa, onu tuttuğu bu yol ile baş başa bırakırız ve kendisini cehenneme atarız."[27]

Ulu Allah bu âyette Peygamber'e karşı çıkma ve müminlerin tuttuğu hak yoldan başka bir yol izlemenin cehennem tehdidi altında kalmaya sebep olduğunu açıklamıştır. Âyette zikredilen müminlerin yolundan başka bir yol izlemekten kastedilen şey icma'a muhalefet etmek ve onu delil olarak kabul etmemektir.[28]

2. (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا)" *Allah'ın ipine sımsıkı sarılın, sakın dağılmayın.*" [29] Bu âyetin iki yönden delil olduğu ifade edilmektedir. Birincisi; her asırda yaşayan fakîhler bir görüş üzerinde ittifak ederlerse, bir kısmının bu görüşü terk etmesi caiz değildir. Çünkü bunu yaptıklari takdirde parçalanmış olurlar. Parçalanmak ise bu âyete göre yasaklanmıştır. İkincisi; bir asırda yaşayan müçtehitler bir söz üzerinde ittifak ederlerse, ondan sonra gelen asırda yaşayanların da bunlara muhalif olması caiz değildir. Çünkü bunu yaptıkları takdirde yine parçalanmış olurlar, ayni zamanda Kur'an'ın hükmüne aykırı davranmış olurlar.

3. (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله و الرسول) =" Ey inananlar! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan yöneticilere itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişmeye girerseniz onu Allah ve Peygamberine götürün." [30]

İhtilâf etme durumunda Ulu Allah bu âyette işin Allah ve Peygamberinin hakemliğine götürülmesini emretmiştir. Fakat herhangi bir ihtilâf bahis konusu olmazsa o takdirde bu iki kaynağa başvurmaya gerek yoktur. Çünkü bir hükmü herhangi bir şarta bağlamak, bu şartın dışında kalan hükmün ona ters olduğunu gösterir. [31]

4. (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ="Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara karşı şahitler olasınız, Peygamber de sizin hakkınızda şahitlik etsin." [32]

Bu âyeti delil getirirken dayandıkları nokta şudur: Muhammed (AS)'ın ümmeti, diğer bütün insanlar hakkında şahit tutulmuş olup vasat bir ümmet kılınışı ona dayanmaktadır. Diğer bütün insanlar hakkında şahit gösterilmeleri Muhammed ümmetinin bir hüküm konusunda ittifak etmelerinin de dinî yönden delil teşkil ettiğini gösterir. Âmidî ise bu konuda başka bir delil getirmektedir. O da şudur: Ulu Allah, Muhammed (AS)'ın ümmetini adalet sahibi kılmış ve bu sebeple onları diğer insanlara karşı, sözlerinin kabul edilmesi noktasında hüccet yapmıştır. Zaten icma'ın hüccet oluşunun, onu gerçekleştirenlerin sözlerinin başkalarına karşı delil teşkil etmesinden başka bir anlamı yoktur.[33] Serahsî'nin şu sözü de bu görüşü kuvvetlendirmektedir: "Vasat, adaletli, razı olunan demektir. Allah'ın Muhammed ümmetini adaletli olmakla vasıflandırması, gerçeğin onların toplandıkları ve ittifak ettikleri görüş hakkında bir açıklamadır. Bu açıklamadan sonra ulu

27 En-Nisa, 4/115
28 Râzî, *el-Mahsûl*, 4/49; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/183
29 Âl-i Imrân, 3/103
30 en-Nisâ', 4/59.
31 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, s.15-16.
32 el-Bakara, 2/143.
33 Âmidî, *el-İhkâm*,1/296.

Allah onları bütün insanlar hakkında şahit kılmıştır. Bu durum kesin bir bilgiyi gerektirir. Dolayısıyla icma'ın ifade ettiği bilgi kesindir.[34]

5. (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتسارعون في الخيرات) ="Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyiliği emredip kötülükten sakındırırsınız." [35]

Bu âyetin icma'ın hüccet oluşuna delil getirilme noktası şudur: Âyette geçen (خير = hayr) kelimesi üstünlük anlamını veren tafdîl fiili manasındadır. Dolayısıyla hayırlı olma konusunda son noktada olmak demektir. Bu mana, Muhammed ümmetinin ittifak ettiği hususların son derece hayırlı olduğunu gösterir. *Ma'rûf* kelimesi de mutlak olup, ne olursa olsun üzerinde ittifak ettikleri şey manasını ifade eder. [36]

6. (ولو ردوه إلى الله والرسول لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ="Onlara güven, yahut korku hali geldiği zaman onu yayarlar. Halbuki bunu Peygambere ve kendilerinden biri olan yetki sahiplerine götürselerdi, içlerinde hüküm çıkarma yetkisine sahip olanlar elbette onu bilirdi." [37]

b. Sünnet

İcma'ın teşrî'de hüccet olduğunu kabul edenlerin sünnetten delilleri aşağıdaki hadislerdir:

1. (أمتي لا تجتمع على الضلالة) ="Benim ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez."[38]

2. (سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على ضلالة) = "Allah'tan ümmetimin sapıklık üzerinde birleşmemesini istedim."[39]

3. (من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، وان دعوتهم تحيط من ورائهم ، فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد) [40] ="Cennetin ortasına girmek isteyen, topluluktan ayrılmasın. Şüphe yok ki topluluğun çağrısı onların ötesini de kapsar. Çünkü şeytan tek kişi ile beraberdir, iki kişiden çok uzaktadır."

4. (يد الله تعالى مع الجماعة ولا يبالي الله شذوذ من شذ) [41] ="Allah'ın eli toplulukla beraberdir. Muhalefet edenlerin muhalefetine aldırmaz."

5.(لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء)[42] ="Ümmetimden bir gurup hakka yardımcı olmaya devam edecek, başlarına

[34] Serahsî, *el-Usûl*, 1/297.

[35] Âl-i Imrân, 3/110.

[36] Serahsî, *el-Usûl*, 1/296.

[37] en-Nisâ', 4/83.

[38] Tirmizî, "Fiten", 7 ; Dârimî, "Mukaddime", 8; Ahmed b. Hanbel, 5/145 Ancak, kaynaklarda hadis aynı sözlerle geçmeyip ifade şöyledir: İbn Hanbel =(ان الله لن يجمع أمتي الا على هدى); Tirmizî = (ان الله لا يجمع أمتي على ضلالة).

[39] Bu hadisin kaynağını bulamadım.

[40] Tirmizî, "Fiten", 7. Ancak kaynakta ifade uzun bir hadisin içinde şöyle geçmektedir: (من اراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة). Gerideki ifadeler hadisin metninde geçmemekte, son cümle de birinci cümleden önce gelmektedir. Tirmizî, bu hadisin bu yoldan gelen rivayetinin, hasen - sahîh, fakat garib olduğunu söylüyor. Bkz. Tirmizî, Sünen, 4/465-466, H. No: 2165.

[41] Bu hadis iki yoldan Tirmizî'de rivâyet olunmuştur. Birinci rivâyet Yahya b. Musa yolu ile gelmiş olup bu rivâyette (لا يبالي الله شذوذ من شذ) ibaresi yoktur. İkinci rivayet Ebû Bekir b. Nafi' el-Basrî yolu ile gelmektedir. Bu rivâyetin son kısmında adı geçen hadis (ومن شذ شذ في النار) şeklinde geçiyor. Dolayısıyla hadisin metnini aynen bulmak mümkün olmamıştır. Her iki yoldan nakledilen bu hadis için Tirmizî yine garîb diyor. (Tirmizî, Sünen, 4/466, H. No: 2166-2167).

[42] Müslim, Sahîh, 2/1523. Hadisin metni farklı lafızla gelmiş olup sonundaki (إلا ما أصابهم من لأواء) ibaresi yoktur. Sadece: (لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم) ifadesi ile yer almaktadır.

gelecek sıkıntılar dışında, muhalefet edenlerin muhalefeti kendilerine zarar vermeyecektir."

6. (لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يظهر أمر الله)[43] ="Allah'ın emri hakim oluncaya kadar, ümmetimden bir gurup hak üzerinde devam edecektir."

7. (من خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر مات ميتة جاهلية)[44] ="Topluluktan çıkıp onlardan bir karış ayrılanlar cahiliye ölümü üzerinde ölürler."

8. (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح)[45] ="Müslümanların güzel gördükleri şeyler Allah katında da güzeldir. Müslümanların çirkin gördükleri şeyler de Allah katında çirkindir."

İcma'ın teşrî'de dayanak olduğunu kabul edenler bu hadisleri iki bakımdan delil olarak ileri sürmektedirler:

1. Nakledilen bu haberler, her ne kadar ahad yolu ile rivayet edilmiş olup sözleri de birbirinden değişik ise de, icma'ın geçerliliği, icma' ehlinin hata yapmayacağı ve onlara uymanın vacip olduğu konusunda Resulullah (s.a.s.)'den mana bakımından tevatür derecesinde sabittirler. Çünkü bu hadislerin bize nakl edenler meşhur Sahâbenin büyükleridir. Hz. Ömer, İbn Mes'ud, Ebû Saîd El-Hudrî, Enes b. Malik, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Huzeyfe b. Yeman ve diğerleri bunlardandır. Onların her biri Hz. Peygamber'den duyduğu bir hadisi naklederse, bunu kendilerinden bir topluluk işitmiştir. Bunu işiten topluluklardan hiçbiri o rivayetlere karşı çıkmamıştır. İşte bu durum icma' yerindedir. Bu hadisler bütün olarak düşünüldüğü takdirde zarurî olarak, Hz. Peygamber'in, ümmetine bu manada bir söz söylemiş olduğunu gösterir. Her ne kadar bu haberlerin her birinin doğruluğunu bilmiyorsak da Hz. Peygamber bununla ümmetinin şanının yüce olduğunu, hata ve sapıklığın onlardan uzaklaştırılmış bulunduğunu ve onlara uymanın gerekli olduğunu göstermeyi kastetmiştir. Her biri hakkında her ne kadar belli bir söz söylememişse de bu gibi hadislerden, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kendisine yakın büyük Sahâbîlerini yücelttiği anlaşılır.

2. Bu haberler sahâbe, tâbiûn ve onları takip eden nesillerden zamanımıza kadar yaygın olup rivayet ilmi ve siyer alanında yetkili olan hiçbir zat bunları reddedemez. Mutezileden Nazzâm dışında, hiçbir âlim bunlara karşı çıkmayıp hepsi bu haberleri her asırda kabul ile karşıladılar. Diyanî konularda bu gibi haberler tek tek delil olarak ileri sürülmüştür.[46]

c. Akıl

İcma'ı hüccet kabul edenler Kitap ve sünnet yanında aklî dellile de dayanmışlardır. Konu ile ilgili olarak Serahsî şöyle diyor: "Şüphe yok ki, ulu Allah Peygamber Aleyhisselâm'ı peygamberlerin sonuncusu, İslâm şeriatını ise kıyamete kadar kalıcı kılmıştır. Bu sebeple diriliş gününe kadar şeriatın hâkim olması lâzımdır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra ise vahiy kesilmiştir. Dolayısıyla zarurî olarak, İslâm dininin kalıcılığının yolu, ulu Allah'ın İslâm ümmetini sapıklık üzerinde ittifak etmekten korumasıdır. Sapıklık şeriatı kaldırmaktır, bu ise Allah'ın kalıcılık vaadine aykırıdır. O halde bütün ümmetin sapıklık üzerinde ittifak etmekten korunmuş olduğu sabit olunca, onların

[43]*- . Müslim, Sahîh, 2/1524. Hadis kaynakta şu lafızla geçiyor : (لاتزال طائفة من أمتي يقاتلون علي الحق ظاهرين إلي يوم القيامة).

[44] Buhârî," Fiten", 2; 9/87.

[45] İbn Hanbel, 1/379.

[46] Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 84, 378; Razî, *el-Mahsûl*, 4/74-84.

birleştikleri hükümler de zarurî olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'den işitilmiş gibi olur. Ondan işitilen de kesin bilgiyi ifade eder. Dolayısıyla icma' kesin bir bilgi kaynağıdır.[47]

Âmidî bu konuda şunları söylüyor: "Her asırda yaşayan çoğunluktaki halk bir sorunun hükmü hakkında ittifak edip kesin karar verdikleri zaman, âdet, bu gibi insanların, kesin delil bulunmaksızın o hükmü vermelerini imkânsız kılar. Öyle ki, onlardan biri, kesin olmayan bir delil ile hata etmiş diye uyarılamaz. Bu sebeple her asırda yaşayan insanların, kendilerinden önce yapılmış olan icma'a muhalif olanların hatalı olduğuna kesin hüküm verdiklerini bulduk. Eğer bu kesin bir delile dayalı olmasaydı, âdette, bu muhaliflerin kesinlikle hataya düştüğü konusunda, onların ittifak etmeleri imkânsız olur, hiçbiri bu konuda gerçeğe vâkıf olamazdı. Bu manevî yolu izleyenler, icma' yapanların sayısı tevatür sınırından eksik olması durumunda da icma'ın gerçekleşeceği görüşünü benimsemişlerdir." [48]

B. İcma'ı Delil Kabul Etmeyenlerin Delilleri

İcma'ın teşrî'de delil olduğunu inkâr edenler, şu tezi ileri sürmüşlerdir: İcma'ın fiilen gerçekleşmesi imkânsızdır. Bununla birlikte gerçekleşeceği farz edilse bile bu sefer onu bilmek imkânsızdır. Bilmenin mümkün olduğu farz edilse, bize kadar nakledilmesi imkânsızdır. Bu görüşü savunanlar Mutezile, Haricîler, Şiadan İmamiye taifesidir. Öncekiler gibi onların da Kitap, Sünnet ve akla dayalı delilleri vardır. Bu deliller aşağıda zikredilmiştir:

a. Kitap

İcma'ı kabul etmeyenlerin kitaptan delilleri şu âyetlerdir:

1. (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و الرسول وأولي الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلي الله و الرسول "Ey inananlar! Allah'a ve Elçisine itaat edin. İhtilâfa düştüğünüz konuları Allah ve Resulüne götürerek çözüme kavuşturun." [49]

Bu âyette ulu Allah ihtilâf durumunda işin çözüme kavuşturulması için, Allah ve Resulüne götürülmesini emretmiş olup bu ihtilâfların halli için ümmetin görüşlerine götürülmesini emretmemiştir. Bu durum, ümmetin sözünün ihtilâflarda muteber olmadığını ve icma'a ihtiyaç bulunmadığını gösteriyor. İcma'ı kabul eden ve reddeden iki tarafın da bu âyeti delil olarak ileri sürmesi dikkat çekicidir.

2. (و لا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين، إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء وان تقولوا على الله مالا تعلمون) ="Şeytanın adımlarını izlemeyin, çünkü o size apaçık düşmandır. O size ancak kötülüğü, çirkin işleri ve Allah hakkında bilmeden konuşmanızı emreder." [50]

Bu âyete göre, icma'ı teşrî'de hüccet kabul etmek Allah adına bilmeden konuşmak olup yasaklanmıştır. Dolayısıyla icma'ın delil değeri yoktur.

3.(ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)="Karşılıklı rızalaşma dışında, mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin." [51]

4. (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) ="Bu kitabı, her şeyin açıklayıcısı olarak sana indirdik." [52]

[47] Serahsî, *el-Usûl*, 1/300.
[48] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/202.
[49] en-Nisâ', 4/59.
[50] el-Bakara, 2/169.
[51] el-Bakara, 2/188.
[52] en-Nahl, 16/89.

b. Sünnet

İcma'ın teşrî'de hüccet olduğunu kabul etmeyenlerin sünnetten delilleri aşağıdaki hadislerdir:

1.Hadis kaynaklarında zikredilen Muâz kıssasında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ona içtihat yetkisi vermesine karşılık[53] icma'dan bahsetmemiştir. Eğer icma' delil olsaydı, ümmet için ihtiyaç olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in bunu zikretmeyi ihmal etmesi caiz olmazdı.

2. (الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ)[54] ="İslam garib başladı, başladığı duruma dönecektir. Garib kalanlara müjdeler olsun."

Bu hadis, bir asrın, sözü delil kabul edilecek kimselerden boş olmasına delil teşkil ediyor. Eğer icma' dinî hüccet kabul edilmiş olsaydı bir asrın icma'dan boş olması düşünülemezdi.

3. (إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن ينتزعه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤسا جهالا فضلوا أضلوا)[55] =*"Allah, post soyar gibi ilmi insanlardan çıkarıp almaz. Fakat âlimleri almakla alır. Nihayet hiçbir âlim bırakmayınca, insanlar cahil kişileri baş edinirler, böylece hem saparlar, hem de başkalarını saptırırlar."*

4. (لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي)[56] ="Kıyamet, ancak ümmetimin kötüleri üzerine kopacaktır."

5. (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)[57] ="Benden sonra bir birinin boynunu vuracak kâfirlere dönüşmeyin."

6. (من أشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل)[58] ="İlmin kaldırılması ve cahilliğin çoğalması kıyametin alâmetlerindendir."

7. (خير القرون قرني الذي أنا فيه ، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه، ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم)[59] ="Kuşakların en hayırlısı benim içinde bulunduğum kuşaktır. Sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenler. Sonra geride, hurmanın tortusu gibi tortu kalır ki, Allah bunlara itibar etmez."

İcma'ın teşrî'de hüccet olmadığını kabul edenlere göre, bu hadisler, bütünü ile icma'da bulunarak sözleri ile insanları bağlayacak fakîhlerin bulunmadığı bir zamanının var olabileceğine delil teşkil etmektedirler.

c. Akıl

İcma'ın teşrî'de hüccet olamayacağını savunanların dayandıkları aklî deliller ise şunlardır:

1. İslâm ümmetinin her bir ferdinin hata yapması caizdir. Bir kişinin hata yapması caiz olursa ümmetin bütününün de hata yapması tabiatıyla caizdir. Nitekim mantıktaki kıyas da bunu gerektirmektedir. Şöyle ki; zencilerden biri siyah tenli olunca bütün zenci-

[53] bkz. Hatib el-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-Mütefakkıh, cüz,5, s.188. Bu hadisi diğer hadis kaynaklarında bulamadım. Hadis kaynakta; Ebû Nu'aym, Hasan b. Ebî Bekir, Hüseyin b. Ali Et-Temimî, Kadı Ebû Amr el-Haşimî yolu ile Haris b. Amr'dan o da Humuslu bazı kimselerden rivayet etmiştir.

[54] Müslim, "İmân",232

[55] Buhârî, "Ilim", 34

[56] Müslim, Sahîh, 3/2268, "Fiten", H.No: 2949. Anılan hadisin son kelimesi kaynakta (الناس) şeklinde geçiyor.

[57] Buhârî, "Ilim", 31.

[58] Buhârî, "Ilim", 31.

[59] Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 210.

ler de tabiî olarak siyah tenli olur. İşte bu kıyasta olduğu gibi, fert hata yaparsa topluluk da hata yapar.

2. İcma', ya delâlet yolu ile, yahut işaret yolu ile yahut ne delâlet ne de işaret olmaksızın gerçekleşir. Eğer delâlet yolu ile gerçekleşmişse, âlimlerin üzerinde ittifaka vardıkları olayın önemli, büyük bir olay olması gerekir. Böyle önemli bir olayda ise kesin bilgi ifade eden delil getirmek gerekir. Bu durumda zaten icma'a gerek kalmaz. Eğer icma' bir işarete dayalı olarak gerçekleşmişse, bu da imkânsızdır. Emarelerde insanların durumları değişik olur. Dolayısıyla halkın bunlar üzerinde ittifak etmesi mümkün olmaz. Eğer işarete de delâlete de dayanmaksızın icma' vaki olmuşsa bu durum da icma'ın gerçekleşmesine zarar vericidir. Eğer öyle bir olayın hükmü üzerinde ittifak etmiş olurlarsa batıl üzerinde ittifak etmiş olurlar. Bu da icma'a zarar verir.[60]

3. İcma'ın vukuu imkânsızdır. Çünkü icma' eğer kesin bir delile dayalı ise âdette bunun nakledilmemesi mümkün değildir. Zira bu teşrî' usulü ile ilgili bulunduğu için, bize nakledilmesi için birçok sebep bulunur. Yine büyük bir topluluğun böyle bir olayı gizlemesi imkânsız olur. Şöyle ki, böyle bir topluluk tarafından icmaı'n bize nakledilmemesi onun var olmamasını gösterir. Eğer icma' zannî bir delile dayalı ise, İslâm ümmetinin sayılarının çokluğu, zihinleri, meyilleri, arzuları, dillerinin farklı olması sebebiyle böyle bir olay hakkında ittifak etmek imkânsız olur. Bu durum bütün Müslüman toplumun aynı günde tek bir çeşit yemeği yemekte ittifak etmelerinin imkânsız oluşuna benzer.

4. İcma'ın mümkün olduğunu kabul etsek bile bunu bilmek mümkün olmaz. Çünkü müçtehit âlimler çeşitli kıtalara dağılmış olarak yaşamaktadırlar.[61]

Fakat, her iki görüş sahiplerinin dayandıkları delillerde tereddütler vardır. Bunlar üzerinde duracağız. Öncelikle önemli bir noktaya işaret etmekte yarar görmekteyiz. Bu da şudur: "Şiîler gerçekten icma'ın aslını inkâr ediyorlar mı?" Ehl-i sünnet vel-Cemaat dünyasınca bilinen ve bu kesimin kaynaklarında yaygın olan anlayış, şianın icma'ı inkâr ettiği, onu teşrî'de dinî bir delil kabul etmediğidir. Fakat, bizim yaptığımız araştırmalardan elde ettiğimiz sonuca göre, işin gerçeğinin böyle olmadığıdır. Çünkü bizzat imamlarının ağzından İmamiye Şiası bu iddiayı kökünden reddediyorlar. İmamiye Şiasının icma' hakkındaki görüşlerinin esasını öğrenebilmek için onların kaynaklarına, bu kaynaklarda yer alan şia âlimlerinin görüşlerine dönmemiz gerekir.

Şiî âlim Muhammed Bakır Es-Sadr konu ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazılarının görüşlerini naklettikten sonra şöyle diyor: "Bu durumda Şia icma' ile ilgili bütün iddialarda itham altındadır. Öyle ki icma'ı reddetme konusunda Şia'nın durumu Ehl-i Sünnete göre Haricîlerin durumundan farksızdır. O halde, araştırmacı Şiî âlim Hıllî'nin sözlerine dönelim. Hıllî şöyle diyor: (Usul terminolojisinde icma' dinî fetvalarda sözlerine güvenilen kimselerin, gerçekleşmesi mümkün olan; söz veya fiil türünden dinî bir mesele üzerinde ittifak etmesidir.)

Âlimler arasında, bir bölgede yaşayan herkesin aynı yemek ve aynı giysi üzerinde ittifak etmelerinin mümkün olmadığına benzeterek icma'ı imkânsız görenler de vardır. Fakat, bu düşünce batıldır. Çünkü fıkhî bir çok meselede zarurî olarak ittifak edildiği bilinmektedir. Sonra bu benzetme farklı bir benzetmedir. Çünkü yiyecek-içeceklerdeki eşitlikte ihtimal açısından eşitlik vardır. Fakat dinî meseleler böyle değildir. Çünkü dinî meselelerin hükmüne delillere dayalı olarak ulaşılmaktadır. Dolayısıyla bunlar hakkında

[60] Râzî, *el-Mahsûl*, 4/50-55, Âmidî, *el-İhkâm*, 1/182-190, Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/558-560.

[61] Vehbe Ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/548-549.

ittifak etmek caizdir. Araştırıcı âlim Hıllî konu hakkındaki görüşünü aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

1. İcma', ancak dinî fetvalarda sözüne güvenilen kimselerden çıktığı zaman, dinî konularda meydana gelince muteber olur.

2. İmamiye Şiasına nispet edilen şeklin tam tersine, icma' tarihte hem olmuştur, hem de olması mümkündür.

3. İşaret edilen icma'ın imkânsızlığı görüşü, İmamiye'nin değil, Nezzâm'ın görüşüdür."

Şehîd İkinci Zeynuddin El-Medkur "Mealimu'l-Usul" adlı kitabında şunları söylüyor:

"İcma', Ümmet içinde şer'î konularda fetvasına itibar edilen kimselerin, dinî konulardan herhangi birisi üzerinde ittifak etmesidir. Gerçekten icma'ın olması ve olduktan sonra da bilinmesi mümkün olup dinde hüccettir." [62]

Şia'dan Muhammed b. Yusuf Eş-Şuveyhî de İbn Hâcib'in Şia'ya nispet ettiği icma'ı inkâr şüphesini garipseyerek şöyle demiştir: "Bu düşüncenin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Şiîlerin kaynakları icma'ın delil kabul edildiği ile ilgili bilgilerle doludur. Hatta Seyyid Murtaza, Şia'ın en eski âlimlerinden olup "el-İntisar" adlı kitabını buna bina etmiştir. Yine Şia'dan Seyyid Ebu'l-Mekarim Hamza b. Ali b. Zühre ile Şeyh Ebû Cafer Et-Tûsî Muhammed b. Hasan da mezhep farklılıkları ile ilgili bazı meseleleri icma'a dayandırmıştır. Yine Şia'nın ilk önderleri ile son meşhurlarının da icma'ı delil kabul ettikleri bilinmektedir. Onlar birçok hükümlerde icma'a dayanmaktadırlar. Bu sayılan âlimler inkâr ettikleri bir şeye görüşlerini nasıl dayandırıyorlar, bilmeden onu en kuvvetli delillerden biri olarak nasıl kabul ediyorlar ki? Şia'nın icma'ı inkâr düşüncesi, İmamiye Şia'sı'nın şu sözünden kaynaklanmış olsa gerektir: "İcma'da masum imamın görüşü bulunmazsa o takdirde hüccet değildir." İmamiye Şiası, icma'ın dinî delil olmadığını, sadece masum imamın heyette bulunmaması durumunda kabul ediyorlar. Çünkü İmamiye, icma'da bunu şart koşanlara göre, masum imamı hal ve akd ehlinin başı kabul etmişlerdir. Yine başka bir açıdan, Muhammed Aleyhisselâm ümmetinden müçtehit olan kimselerin ittifak etmesi tarzında kabul edenlere göre de masum imam yine bunların başıdır."[63]

Bütün bu târiflerden ve verilen bilgilerden ortaya çıkan sonuca göre, İmamiye Şiası da icma'ı kabul ediyorlar, şer'î yönden delil olarak görüyorlar, onu reddetmiyorlar. Bu konu hakkında etraflı bir şekilde düşünmek gerekir.

Yukarıdan beri icma'ın hüküm çıkarmada delil oluşu ya da icma' ile sabit olan hükmün bağlayıcılığı konusundaki farklı görüşleri bir tablo halinde gözler önüne serdik. İcma'ın kesin bir delil olduğunu kabul eden, hükmü ile amel etmenin vacip olduğunu söyleyen ve kökünden delil oluşunu reddedenlerin dayandıkları deliller de kesin olmayıp şüphe götürecek niteliktedir. Çünkü icma'ın dinî yönden kesin bir delil olduğunu söyleyenlerin bu görüşü açık-seçik kuvvetli bir delile dayanmayı gerektirir. Oysa anılan delillerin icma'ın kesin delil olduğuna delâletleri açık değildir. Hatta bazılarının icma'a delaleti çok zayıftır, bazılarının ise delâlet yönü hiç yoktur. Durum böyle olduğu halde, icma'ı inkâr edenlerin kâfir olduğuna nasıl hükmedebiliriz? Yine icma'ı inkâr edenlerin delille-

[62] Sadr Muhammed Bakır, *el-İcmâ'*, s.24-26; el-Ğaravî, Muhammed Abdulhasan Muhsin, *Mesâdıru'l-İstinbât*, s. 141-142.

[63] Muhammed b. Abdulhasan Muhsin, *Mesadıru'l-İstinbat*, s. 141-143.

rinde de aynı şüpheler söz konusudur. Bu şüphelere dayanarak icma'ın asla delil kabul edilemeyeceğini nasıl düşünebiliriz?

Fahreddin er-Razî bu konuda şunları söylüyor: "Tuhaftır ki, fakîhler âyet ve hadislerin genel anlamları çerçevesinde icma'ın hüccet oluşunu ispat etmişler ve bu genel anlamların delâleti, te'vile dayalı olunca, onu inkâr edenlerin kâfir ya da fâsık olmayacağında ittifak etmişler, sonra da şöyle demişlerdir: "İcma'ın gösterdiği hüküm kesindir, ona muhalif olan kâfir yahut fâsık olur. Sanki bunlar fer'i olanı asıl olandan daha kuvvetli kabul etmişlerdir. Bu ise büyük bir gaflettir." Daha sonra Razî görüşlerini açıklamaya şu sözleri ile devam ediyor: "Bu âyetlerin, icma'ın dinî yönden delil olduğunu gösterdiğini kabul etsek bile, bu durum Kitap, sünnet ve akıl ile çelişir." Razî, daha sonra kendi delillerini de zikrediyor.[64]

C. İcma'ı Delil Kabul Edenlerin Delillerinin Tenkidi:

Yukarıda kaydettiğimiz Kitap, sünnet ve aklî delillerin icma'ın teşrî'de kesin hüccet olduğuna delâlet yönlerinde şüphe vardır. Önce âyetlerden başlayalım:

Birinci âyet: Bu âyette geçen (مشاقة)= muhalefet, düşmanlık, (اتباع غير سبيل المؤمنين) = müminlerin yolundan başka bir yol tutmak, ifadelerinin icma'ın dinî yönden delil olduğuna delâlet edecek yönleri bulunmamaktadır. Çünkü birinci kelimenin anlamı, düşmanlık etmek, muhalefet etmek ve savaşmaktır. Yani, Hz. Peygambere karşı savaşan ve inananların yolundan başka bir yol izleyip bu yola yardımcı olmayan kimselerin varacağı yer cehennemdir. Nitekim İmam Gazzalî de "el-Mustasfâ" adlı kitabında aynı kanaati ifade etmektedir.[65]

Celaleddin es-Suyûtî yukarıdaki âyette geçen *"Kim Resûle Meşakkada bulunursa"* cümlesini, getirdiği hakka karşı çıkar, düşmanlıkta bulunursa tarzında, "Müminlerin tuttuğu yoldan başka bir yol tutarsa" ifadesini de "müminlerin yürüdükleri dinden başka bir yol" anlamında tefsir etmiştir.[66]

Müfessir ve fakîh İmam Şevkanî de yukarıdaki âyette geçen ve bahis konusu olan (ومن يشاقق الرسول) sözünü açıklarken şöyle diyor: "Yani, Peygamber'in getirdiği Hak dine düşmanlık eden.. demektir."(ويتبع غير سبيل المؤمنين) cümlesini ise şöyle açıklıyor: Yani müminlerin yolundan başka bir yol izleyen demektir. Bu yol da İslâm dinidir, ona mensup olanlarla dayanışmaktır." Bu açıklamanın ardından Suyutî anılan âyetin icma'a delil getirilişi ile ilgili olarak da şunları söylüyor: "İlim adamlarından oluşan bir topluluk bu âyetin icma'ın dinî yönden hüccet olduğuna delil getirmişlerdir, fakat bana göre, anılan âyette icma'a delil teşkil edecek bir nokta yoktur. Çünkü Müminlerin yolundan başka bir yolun anlamı İslâm dininden çıkıp başka bir dine girmektir." [67]

Sonuç olarak; bu âyetten kast edilen mana sapıklık, küfür ve İslâm'ın çerçevesi dışına çıkmaktır. İcma' anlamı bu manaya dâhil değildir. Çünkü icma', bir asırda yaşayan hal ve akd yetkisine sahip âlim ve fakîh kimselerin, Müslümanların herhangi bir işi hakkında görüş birliğine varmalarıdır. Hidâyete uymak, Peygambere düşmanlık ve muhalefet, müminlerin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, onların bağlı bulunduğu dinden başka bir dine bağlanmak icma'ın konusu değildir. Bu başka bir konu olup inancı ilgilendirir, dünya

[64] Râzî, *el-Mahsûl*,4/50.
[65] Gazzalî, *el-Mustasfâ*,1/174.
[66] Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*,1/68.
[67] Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 1/515.

işleri ile ilgili fer'î, içtihadî hükümlerle ilgili değildir. Nitekim Şia'dan Muhammed Bâkır es-Sadr ile Şia âlimleri de bu âyetin yorumunda aynı şeyleri söylemektedir.[68]

İkinci âyet: İkinci âyette de icma' anlamına delil teşkil eden bir nokta bulamıyoruz. Çünkü, bu âyette Ulu Allah, Allah'ın dinine, hidâyetine bütün olarak sarılmayı, âyetlerin ifade ettiği hükümler arasında ayırım yapmamayı emretmiş, Tevhid dini olan İslâm dininde kötülenen ayrılığı ve parçalanmayı yasaklamıştır. Bu hitap, tabiatıyla Allah'ın dinine sarılma, dağılmama ve kalplerin birleşmesi noktasında bütün müminleri kapsar. Ancak âyette, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ümmetinden çıkacak olan icma' kararlarına uymanın vacip olduğuna ne bir delâlet ne de bir işaret vardır. Zira, Müslüman toplumun sorunlarından bazıları hakkında icma'a dayalı hüküm çıkarmak ayrı şeydir, inananları birleştirmek, parçalanmamalarını emr etmek ve kalplerini bir noktada toplamayı istemek ayrı şeydir.

Üçüncü âyet: Bu âyette ulu Allah inananlara, hem kendisine, hem Peygamberine, hem de müminlerden yetki sahiplerine itaat etmeyi, ihtilâf durumunda işi Allah ve Resulünün hükmüne götürmeyi emretmiştir. Bu âyette de yine icma'ın dinî yönden teşrî'de hüccet olduğuna dair herhangi bir delilin varlığı söz konusu değildir. Belki tam tersi bir hüküm söz konusudur. Çünkü icma'ın aslı beşerî görüş olup Kitap ve sünnetin hükmü değildir. Bu iki kaynakta hüküm bulununca zaten bu hükümlerin alınması vacip olup icma'a gerek kalmaz. Bu âyet icma'ın değil, Allah'ın Kitabı ve Resulünün sünnetinin dinî hükümlerde hüccet olduğuna delil teşkil eder.

Dördüncü Âyet: Yine bu âyette de icma'ın hüccet olduğuna dair bir delil bulunmuyor. Çünkü Ulu Allah âyette, Muhammed ümmetini insanlar hakkında şahit kıldığını açıklamıştır. Bu şahitlik bütün inananları kapsamakta olup hal ve akd ehline mahsus bir hüküm taşımamaktadır. Burada şahitliğin konusu mutlak olup belirlenmiş değildir. Âyet aynı zamanda mücmel (kapalı) bir hüküm taşımaktadır, dolayısıyla bu konuda hüccet kabul edilemez. Nitekim Âmidî de kitabında aynı şeyleri söylüyor.[69] Şahitliğin kabul edilmesi icma'ın hüccet oluşunu göstermez, belki tam tersini gösterir. Çünkü icma'a muhalif olan kişi de bu ümmetin fertlerinden biridir, nastaki açıklama onun da şahitliğinin kabul edileceğine delil teşkil eder. Dolayısıyla icma'a muhalefet etmenin meşru olduğunu gösterir. Böyle olunca fertlerin icma'a muhalif olması nasıl caiz görülmez ki? Belki âyet, İslâm'da düşünce ve içtihat özgürlüğünün varlığına, dünya hayatları ile ilgili konularda müminlerin akıllarına itibar edileceğine delil teşkil eder.

Beşinci âyet: Bu âyet de icma' manasına delâlet etmez. Belki bu, hayırlı olan bu ümmetin en belirgin özelliklerinden birinin iyilikleri emredip kötülüklerden sakındırmak olduğunu gösterir. Bunun anlamı şudur: Müminler, sadakalar, Allah yolundaki harcamalar, karz-ı hasen, zekât, fıtra vb. yollarla maddî değerlerini, iyilikleri emredip kötülüklerden sakındırmak yolu ile de sahip oldukları manevî değerleri paylaşmalarını tavsiye ediyor. Bu değerleri paylaşmak ayrı şey, Müslümanların herhangi bir meselesi hakkında icma'a dayalı karara varmak ayrı şeydir. Bu ikisi arasında ne bir benzerlik ne de bir birleşme söz konusudur. Bu âyet icma'ın dinî yönden bağlayıcı olma ve kesinlik ifade eden bir delil olma konusuna nasıl delil gösterilebilir ki?

Altıncı âyet: Bu âyet de icma'ın hüccet oluşunu göstermiyor, belki Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde münafıkların savaşlara katılmak istememe durumunu açıklıyor. Çünkü bir önceki âyet bunu ifade etmektedir. "*Onlara güven, yahut korku durumu geldiği zaman*

[68] bkz. M. Bâkır Es-Sadr, *el-İcmâ'*, s.39-43.

[69] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/193.

onu yayarlar. Bu durumu Peygamber'e ve yetki sahibi kimselere götürselerdi, içtihat yetkisine sahip olan kimseler elbette onu bilirdi."

Âyetin ifade ettiği anlam şudur: Ey münafıklar! Hz. Peygamber ve yetki sahiplerine götürmeksizin kendi kendinize yalan haberler çıkarıp onları yaymayın. Çünkü bu durum ordunun dağılmasına, inananların parçalanmasına sebep olur.

Yukarıdaki âyetlerin icma' anlamına delâlet etmediğinin bir başka delili de şu olabilir: Kur'an akıl sahibi olmaları dolayısıyla, inananları ve bütün insanları muhatap almaktadır. Bu sebeple onları dünya hayatı ile ilgili işlemlerin yürütülmesinde serbest bırakmaktadır. Çünkü düşüncenin özgür olması dünya işlerinde gelişmeye sebeptir. Bu ve benzeri âyetleri, icma'ın hüccet oluşu, ona uymanın vacip oluşu, yahut karşı çıkanın fâsıklık veya sapıklıkla nitelendirilmesine delil getirirsek bu durum, ihtiyaç, zaruret ve şartlar gerektirdiği zaman kapıların Müslümanlara kapatılmasına sebep teşkil eder. Fakat, cumhura göre muteber olan icma'ın hükmü nass gibi dondurulmuş olup şartlara göre değişme göstermez, olayların değişmesi ile değişmez.

Bu konuda dikkatimizi çeken nokta, tarih boyunca âlim ve fakîhlerin, icma' konusunda ikiye ayrılmış olmalarıdır. Âlimlerin büyük çoğunluğu icma'ın hüccet olduğunu kabul etmiştir. Bir kısmı da reddetmiştir. Bunlar da Haricîler, Mutezile'den Nazzâm, Ehl-i Sünnet'in değerlendirmesine göre Şia'dır.

Biz burada önemli bir noktaya işaret etmek istiyoruz: Ehl-i Sünnet vel-Cemaat İmamiye Şiasını cemaattan çıkmış kabul edip, inkâr etmemelerine rağmen, onları icma'ı inkâr eden gruba dâhil etmişlerdir. Ne var ki, Şia'nın kabul ettiği icma' Ehl-i Sünnet'in icma'ı gibi olmayıp aralarında az bir fark vardır. Bundan anlaşılıyor ki, başlangıcında Eh-i Sünnete göre icma', siyasî bir iş kabul edilmiş olduğundan, siyasal nitelikli birer fırka olan Haricîler, Mutezile ve Şia buna karşı çıkmıştır. Çünkü ilk icma'ın vaki' olduğu ilk mesele Hz. Peygamber'in vefatını takiben ondan sonra toplumu kimin yöneteceği meselesi idi. Bilindiği üzere, ilk olarak halifeliğe Hz. Ebû Bekir getirilmişti.

Burada ikinci bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz: Ehl-i Sünnet ile İmamiye Şia'sı arasında icma'ın tanımında vaki olan ihtilâf Müslüman ümmetin masum olması meselesinden kaynaklanmıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet ismeti bütün İslâm Ümmetine izafe ediyor ve Sahâbenin hatalardan masum olduğuna inanıyor. Onlara göre, ümmetin fakîhleri herhangi bir konuda ittifak ederlerse bunlar hata işlemekten korunmuş olurlar. Bunun için diyorlar ki; icma'ın hükmüne uymak bütün Müslümanlara vacip olup inkâr eden kâfir yahut fâsık olur, inananlar kuşağının dışında kalır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnete göre, ismet, ittifak edince ümmetin fakîhlerine tahsis edilir. Yani ittifak eden fakîhler hatalardan korunmuş olur. Bu sebeple onların sözüne uyulması vacip olup karşı çıkanlar toplumun dışına çıkmış olur. İmamiye Şia'sı ise, ismetin yalnız kendi imamlarına mahsus bir özellik olduğu görüşünü savunuyor ve yeryüzünde yetki sahibinin sadece kendi imamları olduğuna inanıyorlar. Onlara göre, İmam, masûm = hatalardan korunmuş olup, onun içinde bulunmadığı bir icma' düşünülemez. Onlara göre, masum imam müçtehitler konseyinin başkanıdır, dolayısıyla masûmluk sadece ona aittir. İşte icma'ın bağlayıcı oluşu, her iki gruba göre ismet noktasında düğümleniyor. Birine göre ismet hal ve akd ehline, diğerine göre ise masûm imama aittir.

Sonuç olarak; Ehl-i Sünnet vel-cemaat, ismetin ittifak eden fakîhler konseyinin elinde olduğunu, İmamiye Şia'sı ise; bunun sadece kendi imamlarına ait olduğu görüşünü savunuyorlar. Bu sebeple Ehl-i Sünnet, fakîhler konseyinin görüşüne, Şia ise kendi imamlarının da içinde bulunması şartıyla fakîhlerinden oluşan bir konseyin kararlarına uyuyorlar. Bu iki grubun görüşleri arasındaki fark açıktır. Bundan şunu anlamak mümkündür: Ehl-i Sünnete göre icma', İmamiyeye göre ismete dayalı olan imamete benziyor. Çünkü

her iki gruba göre icma'da ismet düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu ihtilâfın sonucu siyaset alanında belli olmaktadır.

Biz inanıyoruz ki; Şia'nın Ehl-i Sünnet Vel-Cemaat'ın icma'ına karşı çıkış sebebi siyasîdir. Sahâbenin imamet, imam meselesi, mut'a nikâhının nesh edilmesi üzerinde icma' etmesi ve benzeri siyasî meseler bunun örnekleridir. Ehl-i Sünnet'in icma'ı inkâr edenleri kâfirlik, yahut fâsıklık, yahut sapıklıkla itham etmesinin sebebi bu noktada daha iyi anlaşılıyor. Bunun sebebi meselenin siyasî cephesi ile ilgilidir. Çünkü icma'a muhalif olanlar, İmamiye Şia'sı, Mutezile ve Hariciler gibi siyasî fırkalardır. Bu grupların hepsi siyasî fırkalar olup Ehl-i Sünnet Vel-Cemaata muhaliftirler. Bu konu üzerinde daha da derinleşmek gerektiğine olan kuvvetli inancımızı belirterek sözü burada noktalamak istiyoruz.

IV. TEŞRÎ' AÇISINDAN İCMA'IN ÖNEMİ

Hiç şüphe yok ki, icma', İslâm fıkhının en önemli metotlarından ve İslâm Teşrî'inin ayrılmaz unsurlarından biridir. İcma'ın varlığı doğrudan doğruya şûra meclisinin varlığına bağlıdır. Şûra, görüşlerin tartışılıp karara bağlandığı yerdir. Bu meclis ya bir görüş üzerinde birleşir, yahut çoğunluğa göre karar çıkarır. Tarihteki icma' hükmü, şûranın ürünlerinden biri olup kaynağı devletti. Böyle bir devlet bulunmaksızın, aslî manada icma'dan söz edilemez. Olsa olsa istişarî nitelikte fahrî konsey toplantılarında alınan ittifaka dayalı müeyyidesiz kararlar olabilir. Çağımızda ancak böyle bir icma'dan söz edilebilir.

Burada bir noktaya işaret etmek istiyoruz. Müslümanların bütün işlerinin çözüme kavuşturulması için ittifakla karar almaya ihtiyaç yoktur. Eğer böyle bir şart koşulursa o takdirde birçok sorun çözümsüz kalarak toplum yokuşa sürüklenmiş olur, teşrî'in çerçevesi daraltılır. İttifakla karar almayı gerektiren olaylar önemli olaylar olmalıdır. Çünkü çoğunluğa dayalı kararlar bir çok sorunların çözümü için yeterlidir. Fakat bazı olaylar vardır ki, önemine binaen kuvvetli bir görüşe, takviye edilmiş bir karar almaya ihtiyaç hissettirir. Hz. Ömer döneminde istihsan ve maslahat ilkesine dayalı olarak alınan birçok karar bunun örneklerini teşkil eder. İcma' siyasal, kültürel ve ekonomik bazı sorunların çözümünde önem kazanır. Böyle sorunlarda mutlaka icma'a dayalı karara ihtiyaç vardır.

Yenilenen önemli olaylar karşısında, yetki sahibi kişileri kalıcı olan bir şûra meclisinde toplayıp sorunları bu meclis üyelerine arz etme imkânı elde edilmedikçe icma' tamamlanamaz. Bunu elde etmenin yolu bir fıkıh konseyi tesis etmektir. Bu konsey, bağımsız, çalışmalarında özgür, Müslümanlar arasında hür bir kuruluş olmalı, mevcut İslâm devletlerinden hiçbirinin baskısı altında bulunmamalıdır. Nitekim Abdülkerim Zeydan da aynı şeyi söylemektedir. İslâm dünyasının sorunları, böyle bir kuruluş tesis edilmeksizin tam anlamıyla çözülemez, icma'lar tamamlanamaz. Şûra ile toplum iç içe olup bunlar birbirinden ayrılmazlar.

Normal işlerin karara bağlanmasında icma'a ihtiyaç yoktur. Bu gibi işler için çoğunluk kararları yeterlidir. Cumhur terimi icma' terimi gibi siyasî bir terimdir. Çünkü o da İslâm siyaseti, teşrî' ve devlet ile ilgilidir. Cumhura dayalı kararların çıkması da devletin ve şûrasının varlığına bağlı idi. Çünkü doğru ve kuvvetli olan görüş, ancak şûra meclisinde enine boyuna tartışıldıktan sonra anlaşılır. Sorunların şûrada tartışılmasından sonra ya icma' kararı çıkar ki, bizim konumuz budur, yahut çoğunluk görüşüne dayalı karar çıkar, ki buna cumhur görüşü denilir. Fakat, icma'a dayalı olan görüş, teşrî'î kuvvet bakımından cumhur görüşüne göre bir derece daha ileridedir. Cumhura karşı olan ferdî görüşe şaz olarak her ne kadar rey adı veriliyorsa da cumhurun bulunduğu yerde onunla amel etmek caiz değildir. Ferdî görüşün sadece ilmî ve fikrî bir değer taşıdığını söyleyebiliriz. Şartlara göre, kıyamete kadar ondan yararlanma imkânı vardır. Çünkü cumhur görüşü belli şartlara

göre oluşur. Bu şartların değişmesi durumunda yeni cumhur görüşlerinin oluşması imkân dâhilindedir. O zaman bu ferdî görüşler devreye girer. Çünkü İslâm Hukukunda yaygın olan kaide şudur: "Zamanların değişmesi ile hükümlerin değişmesi inkâr edilemez."

Fakat, üzülerek belirtmeliyiz ki; çağımızda yaşayan Müslümanlar, şartların değişmiş olmasına rağmen, geçmişte yapılan icma'ları bütünü ile uygulama eğilimindedirler. Yine bir çelişkiyi de yaşamaktadırlar. Aynı zamanda ve aynı mekânda, şartların değişmesine rağmen hem cumhur görüşü ile hem de ferdî görüşlerle amel etmektedirler. Yaşamakta olan altı mezhep bunun güzel bir örneğidir. Çünkü yeryüzünde bugün İslâmî anlamda bir devlet yoktur. Buna bağlı olarak da istişarî anlamda teşrî' de yoktur. Bu sebeple insanlar âdeta uygulamada başıboş olup diledikleri fakîhlerin görüşlerini esas alarak hayatlarını düzenlemektedirler. İşte bu durum İslâm teşrî'inin gelişme göstermemesine, siyasî düşüncenin doğmamasına, şûranın bulunmamasına sebep olmuştur.

V. İCMA'IN GERÇEKLEŞME İMKÂNI

İcma'ın gerçekleşmesi konusunda insanlar iki gruba ayrılmışlardır. Bir kısmı onun fiilen mümkün olduğu görüşünde olup diğer bir kısmı da gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır. İcma'ın fiilen ve âdeten gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunanlar Mutezile'den Nazzâm ile Şia'dan bir gruptur. Bunlar şunu söylüyorlar: Esasları ortaya çıkmış bulunan icma'ın fiilen ve âdeten gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü icma'ın rükünlerinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira bizim elimizde herhangi bir asırda yaşayan müçtehitlerin listesini bilebilecek bir ölçü, onların sayısını sınırlandıracak bir miyar yoktur. Bu sebeple bir asırda yaşamış olan müçtehitleri müçtehit olmayan âlimlerden ayırmak imkânsızdır. Biz bunları bildiğimizi ve sayılarını da tespit ettiğimizi farzetsek bile, hepsinin tek tek görüşlerini bilmemiz mümkün değildir. Çünkü onların yaşadıkları kara toprakları değişik, dağınık ve birbirine uzaktır, milliyetleri ve tabiiyetleri farklı farklıdır. Dolayısıyla bunların hepsine ulaşmak ve görüşlerini tespit etmek imkânsızdır. Şahısların bilinebildiğini, görüşlerinin güvenilir yollardan tespitinin de mümkün olduğunu farzetsek bile, bu sefer icma' gerçekleşinceye kadar her bir müçtehidin görüşünde ısrar ettiğini, ısrar ederek öldüğünü bilmemiz mümkün değildir. Yine icma'ın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu farz etsek, mutlaka bunun dayandığı bir delile ihtiyaç vardır. Bu delil ya kesin, yahut zannî olur. Kesin olunca icma'a dayalı karar almaya ihtiyaç yoktur. Eğer delil zannî olursa o takdirde zannî delile dayalı olarak icma'ın meydana gelmesi mümkün değildir. Nitekim İmam Ahmed b. Hanbel de konu ile ilgili olarak şunları söylüyor: "Kişinin icma' iddiası yalandır. Kim icma' iddiasında bulunursa o yalancıdır. Çünkü, insanlar farklı düşünmüş, fakat onların düşünceleri bu iddia sahibine ulaşmamış olabilir. Bu sebeple icma' iddiasında olan kişi (insanların bu konuda farklı düşündüklerini bilmiyoruz.) demelidir." Ahmed b. Hanbel, müçtehitleri ve onların görüşlerini bilebilme noktasından icma'ın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı düşüncesini teyit ediyor.

İcma'ın vukuunun mümkün olduğunu kabul edenler fakîhlerin çoğunluğunu teşkil etmektedir. Büyük çoğunluğa göre, icma'ın gerçekleşmesi mümkündür ve de olmuştur. İcma'ın fiilen gerçekleştiğinin delili Râşid Halifeler döneminde gerçekleşmiş olan olaylardır. Bu olaylardan bazıları şunlardır: Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesi, domuz içyağının haram kılınması, büyük anneye mirastan altıda bir hisse verileceğine karar verilmesi, babası hayatta iken ölen kimsenin oğlunun baba mirasından mahrum edilmesi, yani dede mahrumu, Kur'an'ı bir kitapta toplama ve bunun gibi küllî yahut cüz'î hükümlerde yaptık-

ları icma'lar. Şu halde tarihte mümkün olan ve gerçekleşen şeyin her asırda da gerçekleşmesi mümkündür.[70]

Abdu'l-Vahhab Hallâf birinci görüşü tercih ederek şöyle diyor: "Benim tercih ettiğim görüş şudur: İslam ümmetlerinin ve milletlerinin fertlerine bırakıldığı zaman, açıkladığımız târifi ve rükünleri ile icma'ın gerçekleşmesi mümkün değildir. Farklı farklı ülkelerde de olsa, İslâm hükümetleri sahip çıkarsa icma'ın gerçekleşmesi ancak o zaman mümkün olabilir. Her hükümet, kişileri müçtehit derecesine ulaştıracak olan şartları tayin etme, bu şartları taşıyan kimselere içtihat yetkisi verme gücüne sahip olur. İşte bu şekilde müçtehitlerini tanıma ve herhangi bir olayda sahip oldukları görüşleri tespit etme imkânını elde eder. Böylece her hükümet bir olay hakkında müçtehitlerinin görüşlerini bilir de bu görüşler bir noktada birleşirse bu olay icma', onun hakkında icma'a dayalı olarak verilen hüküm de bütün Müslümanların uyması vacip olan şer'î bir hüküm olur.[71]

Biz yukarıdaki görüşe şunu ilâve etmek istiyoruz: Okulu bulunmaksızın müçtehitlerin yetişmesi mümkün değildir. Müçtehitlerin okulu ise süratli bir şekilde yenilenen ve toplumun her zaman karşılaştığı problemlerdir. Bu sorunlar, çözümünden sorumlu bulunan hal ve akd ehli müçtehitlerin omuzlarına yükletilince zarurî olarak onlar bu meseleleri çözmek için çaba harcayacaklardır. Bunların ulaştıkları sonuca içtihat, kendilerine de müçtehit adı verilir. Şunu açıkça belirtmeliyiz ki, mutlak ve bağlayıcı hüküm çıkarma anlamında, müçtehit kendi kendine yetişmez. Bir toplumda yetki sahibi kalıcı ve gerçekçi çözümler üretecek müçtehitlerin yetişmesi için kabiliyet sahibi âlimler ile yetki sahibi uzmanlara toplumun sorunlarının yükletilmesi ve bunların acilen çözümünden sorumlu tutulması gerekir. Yetki ve sorumluluk yükletilmeksizin, İslâm dünyasında müçtehitlerin yetişmesini beklemek bir hayaldir. Bunu yapmaksızın ferdî sivil gayretleri ile bazı âlim ve yetki sahibi kişilerden toplumun sorunlarını çözmelerini beklemek insaflı bir davranış değildir. Toplumun sorunlarını çözecek müçtehit, ameliyathanelerde yetişen engin tecrübe sahibi operatör doktora benzer. Ameliyathane, hasta, lâboratuar tecrübesi görmeksizin, ferdî gayretleri ile kendi kendine bir kimsenin nasıl en ileri derecede uzman bir doktor, bir operatör olması mümkün değilse, İslâm dünyasında yığılan bunca sorunları, toplum lâboratuarında uzmanlaşmamış kendi kendine sadece bazı nazariyeler üreten âlim, fakîh ve yetki sahibi kimselerin yetişmesi ve bu sorunlara kalıcı çözüm bularak toplumu rahatlatması da mümkün değildir.

VI. İCMA'IN ÇEŞİTLERİ

Daha önce zikrettiğimiz bilgilerden de anlaşıldığına göre icma' iki türlüdür. Birincisi, Kitap ve sünnet naslarına dayalı delili bulunan icma', ikincisi, dayanağı içtihat olan icma'dır. Aşağıda bu iki tür icma' üzerinde durmak istiyoruz.

1. Naslara Dayalı İcmâ':

Bunun örneği, Allah'ın, Peygamberi Muhammed (s.a.s.)'e indirdiği Kur'an'ın hak olduğu ve hükümlerine uyulması gerektiği, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sahih yollarla sabit olan söz ve davranışların da hak olduğu, bunlara da uymanın vacip olduğu, İslâm dininin hak din olduğu, namaz, oruç ve benzeri ibadetlerin farz olduğu ve bu farzlara uyulması gerektiği, topluluktan ayrılmamak gerektiği, ümmetin ittifakının vacip olduğu hakkındaki icma'larla benzer konulardaki icma'ların hepsi Kitap ve sünnete dayalı icma' örnekleridir.

[70] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/181-183-243-239; Hudarî,Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, s.283-285; Hallâf, *Ilmu usûli'l-fıkh*, s.201-202, V. Zuhaylî, Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî,1/568-578. Hallâf, Ilmu Usûli'l-Fıkh,s.48-50, M. Ebû Zehre. *Usûlü'l-fıkh*, s.201-202; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 156-160.

[71] Hallâf, *I'lmu usûli'l-fıkh*, s. 49-50

Nineye mirastan altıda bir hisse verilmesi üzerindeki icma' da kitaba dayalı icma' örneklerindendir. Bunun dayandığı delil (*Analarınız, kızlarınız.... size haram kılındı*)[72] âyetidir. Çünkü Sahâbe burada anadan kastedilen şeyin insanın kökü olduğu, ninenin de ana gibi kök olduğu hakkında icma' etmişlerdir. Dolayısıyla ninenin de evlenilmesi haram olan kimselerden olduğu üzerinde ittifak etmiş olup, ifade ettiği hüküm de kesindir.[73] İşte bu tür icma' Kitaptan bir delile dayalı olarak icma' kabul edilmişse de aslında bunun da delili akıl olup âyetin gerekçesinden alınmıştır. Âyetteki gerekçe kök olmadır. Bu gerekçeye dayalı olarak Sahâbe kıyas içtihadında bulunarak icma' hükmüne varmışlardır.

Sahâbenin Kitaba dayalı icma'larından bir diğeri örnek de Hz. Ömer döneminde Irak topraklarının, ganimete hak kazanan fatih ordu mensupları arasında bölüştürülmeyip haraç karşılığı sahiplerinin elinde bırakılmasıdır. Bunu yaparken başta Hz. Ömer olmak üzere, Sahâbe şu âyete dayanmıştır: "Allah'ın Peygamberine, köylerin halkından fey olarak verdiği mallar Allah'ın, Elçisinin, yakınlarının, yetimlerin, yoksulların hakkıdır. Ta ki, o mal sizden sadece zenginler elinde dolaşan bir varlık olmasın." [74] Halife Hz. Ömer ile onun görüşüne uyan Sahâbe, önce Enfal sûresinde ganimetlerin nasıl bölüştürüleceğini açıklayan âyetteki hükmün gerekçesini çıkardılar.[75] Bu gerekçe yukarıdaki âyette açıklanan "o malların sadece zenginler elinde dolaşın bir varlık olmamasıdır." Yani, Sahâbe, Hz. Peygamber döneminde bilinmeyen bir olayla karşılaşmış, Irak topraklarını olduğu gibi ordu mensuplarına ganimet olarak bölüştürdükleri ve ganimet âyetinin hükmünü olduğu gibi uyguladıkları takdirde, bunun zararlı sonuçlar doğuracağını, bu malların sadece belli sayıda Müslümanların eline geçeceği, diğer insanların, mevcut sahiplerinin ve gelecek kuşakların bu toprakların nimetlerinden yoksun kalacağı gerekçesini, Haşir sûresindeki âyetlerden çıkararak, kitabın bir hükmünden vazgeçip başka bir hükmüne dönmüştür. Bu kararı Sahâbe ittifakla almıştır. Ancak, burada icma'ın senedi her ne kadar âyete dayalı bir gerekçe ise de aslında dayanak kıyas ve maslahattır. Bununla ilgili misalleri çoğaltmak mümkündür. Fakat, bize fikir vermede yeterli olduğu kanaatini taşıyarak bu kadarla yetiniyoruz.

2- Sünnete Dayalı İcmâ':

Sünnete dayalı icma'lara örnek, Sahâbe'nin büyük anneye mirastan altıda bir pay verilmesi konusunda Muğîre b. Şube'nin rivayet ettiği hadis üzerinde ittifak etmesidir. Onun rivayetine göre; Hz. Peygamber (s.a.s.) büyük anneye mirastan pay olarak altıda bir vermişti. Muğire'den başka bunu rivayet eden bir râvi yoktu. Ona güvenen Sahâbe bu rivayet üzerinde icma' ederek büyük anneye ölünün mirasından altıda bir hisse vermişlerdir.

Sünnete dayalı icma' örneklerinden biri de bir erkeğin, hanımı ile hanımının teyzesini, yahut hanımının halasını bir nikâh altında birleştirmesinin haram olduğu konusunda Sahâbenin ittifak etmesidir. Bunun için sadece Ebû Hureyre'den rivâyet olunan şu hadis üzerinde ittifak etmişlerdir.

" Bir kadın halası, yahut teyzesi üzerine nikâhlanamaz."[76]

Sahâbe bu hadis üzerinde ittifak ederek yukarıdaki haramlık hükmüne varmıştır.

[72] en-Nisa, 4/23

[73] bkz. Subhi Muhammed Cemil, *Usûlü'l-ahkâm*, s.88; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/494-495.

[74] el-Haşr, 59/7-10.

[75] el-Enfâl, 8/41.

[76] Buhârî, " Nikâh", 27, 6/128.

Sünnete dayalı icma' örneklerinden bir diğeri; Sahâbenin piyasayı kontrol etmek için çarşı ve pazarlardaki mallara fiyat koymayı terk etme konusunda ittifakla karar almalarıdır. Konu ile ilgili olarak Enes b. Malik'ten şu hadis rivayet olunmuştur:

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde piyasada fiyatlar yükselmişti. Sahâbe: "Ey Allah'ın elçisi! Bizim için fiyatları kontrol edip sınırlandırsanız?" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) şu cevabı verdi: " Piyasayı daraltan, genişleten, rızkı veren, fiyatları koyan Allah'tır. Hiçbir kimse ne kanında, ne de malında kendisine yaptığım bir haksızlıktan ötürü benden bir talepte bulunmadığı halde Allah'a kavuşmak istiyorum."[77]

Enes'ten rivayet edilen bu hadise dayanarak Sahâbe piyasadaki mallara fiyat tahdidi koymama konusunda ittifak etmişlerdir.

Sünnete dayalı diğer bir icma' örneği de : "*Kim bir yiyecek satın alırsa, onu teslim almadan satmasın*" [78] hadisini delil göstererek, Sahâbenin teslim almadan önce satın alınan yiyecek maddelerinin satılmasının caiz olmadığı hususunda icma' etmeleridir. Şunu ifade etmeliyiz ki; büyük çoğunluk fakîhler arasında, Kitap veya Sünnet'e dayalı icma' ın hüccet olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur.[79]

3. İçtihada Dayalı İcmâ':

İcma'ın üçüncü türü içtihada dayalı icma'dır. İcma'ların büyük çoğunluğunu bunlar teşkil eder. Bunun örnekleri çoktur. Müellefe-i Kulûb özelliğini kaybetmiş olanların zekâttan payının durdurulması, bid'î boşanma şeklininin geçerli kılınması, şarap içen kimseye saçmalama gerekçesine dayalı olarak, iftira cezasına kıyasla, içki içen kimseye seksen sopa vurulması hakkında ittifak etmeleri, Kur'an'ın tek bir kitapta toplanması üzerinde ittifak etmeleri, insanların hukunu zayi olmaktan korumak için maslahat esasına dayalı olarak yakın akrabanın, karı-kocanın bir biri lehine yapacağı şahitliği geçerli kabul etmeme konusunda Sahâbenin ittifak etmeleri bu örneklerdendir. Sahâbe önceleri yakın akraba ile karı-kocanın birbiri lehine yaptıkları şahitliği geçerli kabul ediyorlardı. Fakat, sonradan insanların ahlâkı bozulup birbirleri hakkında güzel olmayan işler ortaya çıkmaya başlayınca ve bu gibi çirkin davranışlar, töhmet sebebiyle devlet yetkililerini böyle şahitlikleri kabul etmemeye zorlayınca, akrabalar arasında itham edilenlerin şahitliği terk edilmeye başlandı. Bu örneklerden biri de dinden dönenlere karşı savaşmak üzerinde ittifak etmeleri, tâbiûnun Sahâbe icma'ının tam tersine piyasa mallarına fiyat sınırlandırması getirmek konusunda ittifak etmeleri gibi hususlardır.[80] Tâbiûn'un bu icma'ı maslahat esasına dayalı bir istihsandır. Bu türlü icma'ların örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Fakat, biz gereksiz olarak sözü daha da uzatmak istemediğimizden bu kadar örnekle yetinmek istiyoruz.

Sunuç olarak; İslâm fakîhleri icma'ın dinî yönden teşrî'in kaynağı olması konusunda ittifak halinde değillerdir. İcma'ın delil olduğunu kabul edenler cumhur tabir edilen Ehl-i Sünnet âlimleridir. Büyük çoğunluk, senedi Kitap ve sünnet olan icma'ların hüccet oluşu üzerinde her ne kadar ittifak etmiş iseler de senedi kıyas, istihsan, maslahat, hacet, zaruret ve benzeri Kitap ve sünnet dışından bir delile dayalı olan icma'lar konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Nitekim Endülüslü İbn Hazm bu gibi icma'ları kabul etmemektedir. Durum bu olmasına karşılık, icma'ın hükmünün kesinlik ifade ettiğini ve Müslümanların bu hükme uymasının vacip olduğunu, karşı çıkanların kâfir olduğunu,

[77] Tirmizî, "Büyû'", 73; Ebû Dâvûd, "Büyû'" ,49.

[78] Buhârî, "Büyû'", 54, 51.

[79] Bkz. Subhi Muhammed Cemil, *Usûlü'l-ahkâm*, s: 88-89; Şevkanî, *Neylü'l-evtâr*, 5/247.

[80] Râzî, *el-Mahsûl*, 4/24.

İslâm'ın çerçevesi dışına çıktığını, yahut da fasık olduğunu nasıl söyleyebiliriz; hüccet oluşu hakkında ittifak bulunmayıp ihtilâf olmasına rağmen, icma'dan kesin bir hüküm nasıl çıkarabiliriz ki? İcma'ın hüccet oluşu hakkındaki bu ihtilâf icma'ın sadece dinî delillerden biri olduğunu, hükmünün cumhur görüşü ile ferdî görüşlerden daha kuvvetli olduğunu ispat eder. Fakat, onun hükmü kesin değildir, dolayısıyla inkâr edenlere nasıl kâfir, yahut fasık denilebilir? Nitekim Fahreddin er-Râzî de aynı görüşü savunuyor.[81]

VII. ÇAĞIMIZDA MUTEBER OLAN İCMA'

Az önce de değindiğimiz üzere, icma' şer'î yönden hüccet olup İlk İslâm devletinin teşrî' kurumu çerçevesinde büyük bir önemi vardı. Zamanla icma' önemini kaybetti. Dolayısıyla işlevini de yitirerek yerini tevafuk ve tesadüf tarzındaki icmalara bıraktı. Fakat, çağımızda muteber olan icma'ın hangisi olduğu konusunda araştırma yapmamız gerekir. Burada zihinlere şöyle bir soru takılıyor: Çağımızda muteber olan icma' hangisidir? Bu soruya cevap vermeden önce tarihteki icma'ın nasıl olduğuna bir nebze olsun değinmemiz gerekecektir. Fakîhler ve usulcülerin görüşlerinden anlaşılmıştır ki, tarihte muteber olan icma' iki türlüdür. Biri Sahâbenin icma'ı, diğeri tâbiûn ve onlardan sonra gelenlerin icma'ıdır. Bu vesile ile biz burada her biri üzerinde bir nebze durmak istiyoruz.

A. Sahâbenin İcmâ'ı:

İcma'ın teşrî'de hüccet ve hükmünün kesinlik olduğunu kabul eden büyük çoğunluk (Ehl-i Sünnet)'a göre; İslâm teşrî'inde muteber olan icma' sadece Sahâbenin icma'ıdır. Sahâbenin yaptığı icma'lar kesin delil olup onlardan sonra gelenlerin icma'ları hüccet olmadığı gibi, icma' da sayılmazlar. Bu görüşü başlıca savunanlar Ebû Hanîfe, Dâvûd ez-Zahirî, İbn Hibbân ve Ahmed b. Hanbel, Hanefîlerden Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî'dir.

Pezdevî konu ile ilgili olarak şu görüşe yer veriyor: "Sahâbe icma'ının hükmü Kitap ve Mütevatir haberin hükmü gibidir." Ahmed b. Hanbel'in de şöyle dediği rivayet olunmuştur: "İcma' Hz. Peygamber (s.a.s.) ile arkadaşlarından gelen bilgilere uyulmasıdır. Kişi tâbiûn'da serbesttir." Yine o şöyle demiştir: "Kim icma' iddiasında bulunursa o yalancıdır." [82]

Ebû Hanife ise şöyle diyor: "Sahâbe bir şey üzerinde icma' ederse buna teslim oluruz. Fakat, tâbiûn icma' ederse onları sıkıştırırız.(karşı çıkarız)" Yine onun şöyle dediği rivayet olunmuştur: "Sahâbeden gelen görüşlere uyarız. Tâbiûn'dan gelenlere ise karşı çıkarız."

İbn Vehb de şunları söylemiştir: "Dâvûd ve arkadaşlarımıza göre, icma' tevkife dayalıdır. Tevkife şahit olanlar ise Sahâbedir."[83]

Haricîlerin Sahâbe icma'ı hakkındaki görüşü şöyledir: "Sahâbenin icma'ı ayrılıklar vuku bulmadan önceki dönemde hüccettir. Fakat, ayrılıkların ortaya çıkışından sonraki dönemde sadece kendi gruplarının icma'ı muteberdir, başkasının icma'ı muteber değildir. Çünkü icma'da müminlerin görüşlerine itibar edilir. Oysa bunlara göre kendi mezheplerine mensup olanlar dışındakiler mümin değildir."[84]

Birinci grubun sadece Sahâbenin icma'ını hüccet kabul etmesinin sebebi, önemli olayların çokça vuku bulması sebebiyle yaşadıkları asrın, icma' düşüncesinin doğduğu

[81] Râzî, *el-Mahsûl*, 4/23.

[82] Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/318 ; İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/506 ; Muhammed M. Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, s.324.

[83] bkz. Serahsî, *el-Usûl*, 1/313; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/358-359.

[84] Vehbe ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, 1/538-9.

asır olmasıdır. Bunun örneklerini az yukarıda vermiştik. Çünkü, halife Hz. Ebû Bekir herhangi bir işte tereddüt gösterdiği zaman Sahâbenin ileri gelenlerini toplayıp önemli olaylarda onlara danışırdı.[85]

Sahabe döneminde icma'ların çok olmasının sebeplerinden biri de sahâbenin müslümanların işlerini yönetme mevkiinde bulunması, insanların ihtiyaç ve zaruretleri ile doğrudan doğruya karşılaşmış bulunmaları ve bunların çözümünden direkt olarak sorumlu bulunmaları, kendi dönemlerindeki devletin şûrasını teşkil etmeleri, hal ve akd makamında bulunmalarıdır. Biz İslâm teşrî'inin bu sayılanlarla kayıtlandırılmış olduğuna inanıyoruz. Bu görüşü savunanların dayandıkları deliller aşağıda zikredilmiştir:

1. Tevkif: Bu görüşü savunanlara göre, icma' ancak tevkif ile olur. Resulullah (s.a.s.)'in tevkifine şahit olanlar ise sahâbedir.

2. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şu hadisi: " Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız hidâyeti bulursunuz." [86]

3. Delil olarak ileri sürülen âyetlerin sıyakı yüz yüze hitap tarzındadır. Bunların zahirî anlamı indikleri dönemde hazır olan müminleri kapsar. Bunlar da sahâbe olup onlardan başkası değildir. sahâbe ile bu konuda müşterek olmaları hasebiyle, hitaplar tâbiûnu da kapsar.[87]

4. İcma'ı delil olarak ileri sürmek, ancak hal ve akd ehli olan seçici kuruldan her birinin sözünü ve kendisini tanıdıktan sonra mümkün olur. Bu durum da ancak Sahâbe için düşünülebilir. Çünkü hal ve akd ehli sadece Sahâbe döneminde vardı ve sayılarının azlığı ve tek bir ülkede yaşamaları sebebiyle onlar toplumda biliniyorlardı. Tâbiûn ve ondan sonra gelenler ise böyle değildir.[88]

B. Sahâbe olmayanların icma'ı

İcma'ın şer'î hüccet olduğunu kabul eden fakîhlerin çoğuna göre; sahâbe olmayan fakat sahâbeye tabî olan fakîhlerin icma'ı da sahâbenin icma'ı gibi şer'î yönden hüccettir. Bunlar icma'ın hüccet oluşu konusunda asır ve nesil farkı gözetmeyip, icma' sahâbeyi kapsadığına göre her çağda yaşayanları da kapsamına alır, diyorlar. Dolayısıyla her asırda yaşayan fakîhlerin icma'ı da şer'î açıdan hüccettir. Bu görüşü savunanların dayandıkları delil bu konuda gelen âyet ve hadislerin manalarının umumî oluşudur. Bu sebeple icma' konusunda sahâbe ile tâbiûn ve her asırda yaşayanlar arasında icma'ın hüccet oluşu ve hükmü bakımından herhangi bir fark yoktur. Hanefîler'den İmam Ali b. Muhammed el-Pezdevî icma'ı meşhur haber yerinde kabul ediyor.[89]

Kanaatimizce bu son görüş İslâm teşrî'inin devamlılığı, her çağda ve her zamanda yaşatılması bakımından birinci görüşten daha kuvvetlidir. Ancak, birinci görüş bir gerçeği ifade ediyor. O da şudur: İcma' teşrî'î ve resmî anlamda ancak sahâbe döneminde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan birinci görüş bir vâkıanın tespitidir. Fakat, toplumun ihtiyaç ve zaruretlerine, her türlü sorunlarına cevap verebilmek için, bütün asır ve zamanlarda sürekli teşrî'de bulunmak Müslümanlar üzerine vaciptir. Birinci görüş bunu sağlayacak nitelikte değildir. Bunun için ikinci görüşü tercih etmek zorundayız. Bu görüş icma'ın sürekli canlı kalmasına ve donmamasına sebeptir.

ne demek?

[85] Vehbe Ez- Zuhaylî, *a.g.e.*, 1/448-9.
[86] Bu hadisin kaynağını bulamadım.
[87] Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/27; Razî, *el-Mahsûl*, 4/199; Zuhaylî,a.g.e.a.y.
[88] Âmidî, *el-İhkâm*, 1/210.
[89] İbn Hazm, *el-İhkâm*. 4/506; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/208; Serahsî, *el-Usûl*, 1/313; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/313

C. Çağdaş İcmâ':

Zikredilen bilgilerden anlaşılıyor ki; icma'ın şer'î hüccet oluşunda her ne kadar Ehl-i Sünnet ile İmamiye Şia'sı, Mutezileden bir gurup ve Hariciler arasında ihtilâf varsa da aslında icma' şerî bir hüccet olup onunla şer'î hükümler sabit olur, nasıl sabit olmasın? Çünkü icma', İslâm ümmetinden hal ve akd ehli fakîhlerin herhangi bir sorunun çözümü etrafında birleşmelerinden ibarettir. Ferdî anlamda içtihat anılan fırkalar tarafından şer'î hüccet kabul edilince, üzerinde ittifak edilen görüşün şer'î hüccet olması daha kuvvetlidir. Çünkü fakîhlerin kıyas, istihsan, maslahat, örf-adet, ihtiyaç ve zaruret gibi ferdî görüşleri şer'î delil kabul edilince, bütün fakîhlerin üzerinde ittifak ettikleri görüş elbette şer'î hüccet olup kabul edilmeye daha lâyık olur. Çünkü ferdî görüş ile ittifak edilen cemaî görüş (kollektif görüş) arasındaki farkın yer ile gök arasındaki fark kadar büyük olduğunda hiç şüphe yoktur. Akıl bunu kesinlikle kabul eder.

Fakat, burada başka bir nokta vardır. O da icma'ın hükmünün kesin bilgi ifade etmesi ve onu inkâr edenin kâfir yahut fâsık sayılması meselesidir. Bu ağır yargının altında yatan sırrın Ehl-i Sünnet ile diğer siyasî fırkalar arasındaki ihtilâf olduğu anlaşılıyor. Çünkü Ehl-i Sünnet dışındaki bu fırkalar siyasî nitelikli olup tarihte İslâm toplumları üzerinde büyük etkileri bulunuyordu. Kanaatimizce İslâm'ın ilk dönemlerinde İslâm hükümetine nispet edilen icma'ın siyasî yönü bulunmaktadır. Çünkü İslâm'ın ilk dönemlerindeki icma'lar siyasetle doğrudan ilgili idi. Dolayısıyla icma'ı inkâr edenleri kâfir saymak, başka bir ifade ile, Ehl-i Sünnetin yaptığı icma'ları kabul etmeyenleri tekfir etmek; Ehl-i Sünnete muhalif olan Şia, Hariciler ve Mutezile gibi siyasî grupların güçlerini kırarak onların hareketlerini durdurmaya yönelik olsa gerektir.

İcma'ın delil oluşu ve hükmünün kesin oluşu konusunda Eh-i Sünnet'in dayandığı deliller bütünü ile zannî olup bu şüphe götüren delillerden kesin bir hüküm çıkarmak mümkün değildir. Anılan delillerin böyle bir hükme delâletinin de tabiatıyla zannî olduğunda hiç şüphe yoktur. Bu zannî delillere dayanılarak bir Müslümanı, yahut Müslümanlardan bir grubu kâfir yahut fâsıklığa nispet etmek imkânsız olup dindeki ilkelere aykırıdır. Çünkü bir insanın kâfir olduğuna hükmetmek şüphe götürmez kesin deliller ister. Sonra bir Müslümana, yahut Müslümanlardan bir gruba kâfir demek İslâm inancı, dinin temeli ile ilgili olup önemli ve çok tehlikeli bir meseledir. Böyle meselelerde Kur'an yahut mütevatir sünnetten açık-seçik kesin bir delilin bulunması gerekir. Sahih de olsa, âhad haberler tekfirde delil olma konusunda yeterli değildir. İlim ve fikir adamları bu konu üzerinde titizlikle düşünmeli, araştırmalar yapmalı ve tartışmalıdırlar.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: İcma'ın önemi iki noktada ortaya çıkıyor: Birincisi; tarihî nokta, ikincisi çağdaş nokta. Tarihî noktadan icma'ın örneği; Sahâbenin sadece bir Sahâbeden gelen rivayetlerin sahih olduğu ve bu hadislerin hükmü ile amel etmek gerektiği konusunda ittifak etmesidir. Bu tür icma'ların hükmü dondurulmuş olup sübutu kesindir. Tersine bir icma' vuku bulduğunu bilmediğimiz sürece onun hükmünde bir değişiklik düşünülemez.

İcma'ın ikinci türü; hayatla bağlantılı, çağın gereklerine uygun olan icma' olup Sahâbeden itibaren günümüze kadar her çağda ve her zamanda yaşayan Müslüman toplumun sorunlarını yakından ilgilendiren icma' budur. Bu araştırmadan kastettiğimiz icma' bu türlü icma'dır. Mutlak olarak icma' denilince çağımızda böyle bir icma'ı anlamalıyız. Çünkü çağdaş Müslümanların birliğe, takvaya diğer zamanlardan daha çok ihtiyacı vardır. Önemli meselelerde icma' Müslüman toplumun bütünleşme ve birleşmesi için en önemli vesilelerden biridir. Çünkü, Müslümanların dağınıklığını önlemek için siyasal, sosyal, ekonomik, eğitim-öğretim, çalışma hayatı ve anayasa gibi bazı meselelerde mutlaka icma' ölçüsünde kararlar almaya ihtiyaç ve gerek vardır. Şu noktaya da işaret etmemiz

gerekir: Dayandığı gerekçe durdukça icma', geçerlidir. Dayanağı değişince hükmü de değişir, değişmelidir.

İcma' konusunda çoğunluktaki fakîhlerin görüşü, tabiri caiz ise örfî anlamdaki kanunların ekseriyetini teşkil etmektedir. Fakat, bu kanunlar normal kanunlardır. Devlet bu kanunları onaylayıp uygulamaya sokunca onların gereğini yerine getirmek vacip olup aykırı davranışta bulunmak mümkün olmazdı. Fakat bu kanunları tenkit niteliğinde aykırı görüşler belirtilebilir.

Bu araştırmadan elde ettiğimiz sonuca göre; bazı fakîh ve âlimler siyasî bazı nedenlerle Ehl-i Sünnetin yaptığı icma'ları reddedip dinî teşrî'de delil oluşunu kabul etmediler. Bazı fakîhler ise onu tarihî bir olay gibi kabul edip kesin naslar gibi hükmünün de dondurulmuş ve kesin olduğunu, değişmesinin mümkün olmadığını kabul ettiler, bazıları da herhangi bir asırda yaşamış olan, fakat bir araya gelmemiş bulunan fakîhlerin herhangi bir olayın ya da sorunun hükmü konusunda görüşlerinin bir birine uygun düşmesi ve tesadüf etmesi tarzında kabul ettiler ve böyle bir icma'ın gerçekleşmiş olması için bir asrın sona ermesini ve o asırda yaşayan en son müçtehidin de ölmüş olmasını şart koştular ki, bu son müçtehidin, toplumda bilinen görüşünden dönmediği kesin olarak anlaşılmış olsun.

İcma'ı donmuş bir nas gibi kabul edenler ile onu bir asırda yaşayan müçtehitlerin görüşlerinin bir noktada uyuşması ve birbirine tesadüf etmesi tarzında kabul edenler onu amacından uzaklaştırarak asırlar boyunca toplumdaki rolünü ortadan kaldırmışlar, dolayısıyla icma' anlamsız ve ihtiyaçlara cevap veremez bir konuma düşürülmüştür. Zira toplumun ihtiyaçlarını bir an bile olsa durdurmak ve sınırlandırmak mümkün değildir. İcma'ı bir asırda yaşamış bulunan fakîhlerin görüşlerinin birbirine tesadüf etmesinden ibaret kabul edenler, onu Müslümanların ihtiyaçlarına cevap veremez ve yaşayanların kendisinden yararlanamayacağı bir konuma getirmişlerdir. Çünkü, bu anlayış İslâm fıkhının, toplumun gerisinden seyretmesine, olayların arkasında kalmasına sebep olmuştur. Sorunlar acil çözüm ister, bunların icma' çerçevesinde çözümü için bir asırlık zaman diliminin geçmesini beklemek onu anlamsız kılar. Şu halde, başlangıçta olduğu gibi, çağımızda da icma'dan gereği gibi yararlanılmalı ve onu İslâm teşrî'indeki yerine oturtmalıyız.

IX. İCMA'IN HAKİKATİ

Bu araştırmamızda kaydettiğimiz görüşler çerçevesinde icma'ı yeniden târif etmemiz gerekiyor. Çünkü kavramların târifi önemli olup kendisinden yararlanılan bir ışık gibidir. İcma'ın eski târiflerinden anlaşılan, onun hükmünün nas gibi dondurulmuş olduğu, olaylarla beraber yürümediği, hayatî yönü tarihi yönüne ağır basan bir teşrî' metodu gibi kabul edilmediğidir. Aslında icma'ın gerçeği böyle değildir. Çünkü, tarihî olanını istisna edersek, icma'ın aslı halis içtihat olup bu içtihat ile ferdî kıyas içtihadı, istihsan, âdet, ihtiyaç, zaruret, maslahat ve benzeri aklî ilkelere dayalı içtihatlar arasında herhangi bir fark yoktur. Aralarında sadece şu fark vardır: İcma' hal ve akd yetkisine sahip fakîhlerin, toplumun herhangi bir sorunu hakkındaki görüşlerinin birleşmesinden ibarettir. Birinciler ferdî görüş, ikinciler ise cemaî görüş olarak tezahür eder. Bu bakımdan hükmünün kuvvetliliği ve verdiği bilgi bakımından ferdî olan içtihatlardan daha üstündür.

İlk teşrî' dönemlerinde icma' Müslüman toplumun sorunlarını çözmede büyük bir rol oynamıştır. İcma'ın senedi, dayanağı bu dönemde ya Kitap, yahut sünnet, yahut kıyas, yahut ihtiyaç, yahut zaruret, yahut maslahat, yahut istihsandı. Nitekim bu ilkeleri Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki icma'larda görmemiz mümkündür. Sahâbenin, Müellefe-i Kulûb özelliğini kaybetmiş olanların zekâttan payının maslahata dayalı olarak düşürülmesi hakkındaki istihsanî görüşü üzerinde birleşmeleri, savaş esnasında hırsızlık yapanlara karşı el kesme cezasının uygulanmaması üzerinde ittifakları, Irak ve Şam topraklarının ordu mensupları arasında taksim edilmeyip haraç karşılığında gayr-i müslim sahiplerinin

ellerinde bırakılması üzerinde görüş birliğine varmaları ve benzeri icma'lardır. Sahâbe bu olaylarda icma'a varırken maslahat, sedd-i zerayi', ihtiyaç ve zaruret gibi aklî delillere dayanmışlardır.

Çağımızda icma'ı, hükmü dondurulmamış, canlı, ihtiyaç ve zaruretlere göre olaylarla beraber yürütülen teşrî' metotlarından biri olarak kabul etmemiz zarurîdir. Kıyas ve diğer içtihat metotlarını, hükmü dondurulmuş bir nas gibi kabul etmemiz nasıl mümkün değilse, icma'ı da öyle kabul etmemiz mümkün değildir. İcma' ile diğer içtihat metotları arasındaki fark şudur: İcma'ın hükmü, kabul edilme ve uyulma zorunluluğu bakımından çoğunluk veya ferdî görüşlerin hükmünden daha kuvvetli olup ona karşı çıkmak mümkün değildir. Fakat, özellikle mezhebî teşrî' anlayışı çerçevesinde çoğunluk ya da ferdî görüşlere karşı çıkmak, bunlarla amel etmemek mümkündür. Çünkü bu mezheplerde ihtilâf söz konusudur.

O halde fakîhlerin, icma'ın hükmü dondurulmuş bir nas gibi kabul etmelerinin sebebi nedir? Bu soruya geniş çerçevede cevap verebilmek için araştırıcıların araştırmalarını bu noktada odaklamaları gerekir. Konunun kesinlik kazanması ve tam olarak aydınlanmasını geleceğin araştırıcılarına bırakıyor, biz sadece kanâatimizi zikrederek konuyu burada noktalamak istiyoruz.

Kanaatimizce bu anlayışın oluşmasında etkili olan başlıca sebep devlete ait istişarî bir iş olma anlamında, İslâm teşrî'inin tatile uğratılmış ve durdurulmuş olması; bunun tabiî bir sonucu olarak da tarih boyunca düşüncenin dondurulmasıdır. Devlete ait olma anlamında teşrî'in, yani kanun yapma işinin ortadan kalkması ile birlikte insanlar arasında icma'ı, hükmü bütün zaman ve mekânlar itibarıyla dondurulmuş tarihî bir olay olarak kabul etme düşüncesi yayıldı. Fakat, çağımızın olaylarına göz attığımızda tarihte yapılmış icma'ların birçoğunun gerekçe ve dayanağının değiştiğini görürüz. Bu durum çağın önemli sorunlarını çözebilmek için yeni icma'ların yapılmasını zarurî kılmaktadır. Her asırın şartlarında ve her zaman, nasıl olaylarla ilgili olarak içtihatta bulunmak gerekli ve vacip ise, şartlara uygun olarak yeni icma'larda bulunmak da elbette vaciptir. Çünkü teşrî'in var olması tabiî olarak icma'ın da bulunmasını gerektirir, bundan kaçış mümkün değildir. Her asırda İslâm teşrî'inin bulunması önemli bir iş olup Müslümanlara ait dünya çapında istişarî bir konseyin bulunmasına bağlıdır. Daha önce, tarihte yaşamış bulunan Sahâbeden sonraki fakîhlerin bu soruna değinme, yahut onu çözüme kavuşturma imkânına sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü bu fakîhler devlet yöneticisi ya da doğrudan doğruya sorunları çözüme kavuşturmak için sorumluluk yüklenmiş kişiler de değillerdi. Belki sivil halk tarafından kendilerine çeşitli sorular yöneltiliyor, sultanların baskısı altında bulunmalarına rağmen, onlar da bu sorulara kendi başlarına içtihadda bulunarak cevap vermeye çalışıyorlardı. Bu ilk fakîhlerden sonra gelenler de tabiatıyla onların izinden yürümüş, Sahâbe ve Tâbiûndan gelen icma'ları aynen kabul etmişlerdir.

X. GÜNÜMÜZDE İCMA'IN TARİFİ

Daha önce icma'ın çeşitli târiflerini tafsilatı ile zikretmiştik. Ancak, bu târifler değindiğimiz anlamda her asırdaki icma'ın gerçeğini yansıtmıyor, onun üstlendiği rolü kapsamıyor, icma'a canlılığını vermiyor, zaman içinde yenilenme, tekrarlanma ve şartlara göre değişmesine imkân vermiyor, belki onu tarihî bir olay gibi donmuş gösteriyor. Ancak burada şunu söylememiz mümkündür: Bu târifler tarihteki olaylardan çıkarılmış tanımlar olup, icma' o dönemlerde, diğer içtihat usullerinde olduğu gibi, bu şekilde anlaşılıyordu. Çünkü usul âlimleri başlangıcından günümüze fıkıh usulü ilmini İslâm teşrî' tarihi gibi bir ilim olarak okutmuşlar, bu sebeple usul ilminin okutulmasından beklenen sonucu alamamışlardır. Çünkü fıkıh usulünün okutulmasının asıl amacı her asırda yaşayan Müslümanların sorunlarını çözecek müçtehitlerin yetişmesini sağlamak, günden güne bunların sayı-

sını artırmaktır. Fakat, üzülerek belirtmeliyiz ki; günümüze kadar bunun tam tersi oldu. Müçtehitlerin sayısı artacak yerde azaldı. Fıkıh usulü ve içtihat metotlarının tedvininden ve medreselerde okutulan bir ilim durumuna getirilmesinden sonra, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde olduğu gibi tarih boyunca şer'î hükümler çıkaracak müçtehit âlimler yetişmemiştir. Oysa işin tabiatı gereği, fıkıh usulünün bir ilim dalı olarak tedvininden ve ders olarak okutulmasından sonra çok sayıda müçtehidin yetişmesi ve sahâbe ile tâbiûn'a göre daha büyük bir gelişme göstererek bunların sayılarının artması gerekirdi.

Bu vesile ile bir noktaya daha işaret etmek istiyoruz. Kanaatimizce, bir şey tedvin edilip ilim haline getirilince ölür. İslâm fıkhının ölmesi bir yönü ile tedvin edilmesine de bağlıdır. Çünkü fıkıh sahâbe döneminde canlı olup bu dönemde nazariye uygulama ile beraber yürüyordu. Fakat daha sonra tedvin edilince ilim oldu ve ölü durumuna geldi.

Bu açıklama niteliğindeki uzun girişten sonra şimdi de icma'ın târifine geliyoruz. Çağımızda icma'ın târifi nedir? Başka bir ifade ile çağımızın ihtiyaç, zaruret ve özel şartlarına göre gerçek yüzü ile icma'ı nasıl târif etmeliyiz? Kanaatimizce icma'ın aşağıdaki şekilde târif edilmesi mümkündür:

İcma'; sözlükte (جمع) kökünden alınmış olup Arap dilinde: (جمع جمعا المتفرق) denilir. Bunun anlamı; birini diğerine ekledi, ilâve etti, demektir. Yine Arapça'da: (اجمع القوم على كذا) = denilir. Yani bir topluluk bir noktada birleşti, demektir. İttifak etmek ise, bu işi gerçekleştirenlerin bir mecliste ve bir mahalde bir araya gelip karar vermelerini gerektirir. Çünkü bir mekanda toplanma olmaksızın ittifak etmek söz konusu değildir. Bir mecliste bir araya gelmeksizin kişilerin fikirlerinin bir noktada birleşmesine ittifak değil tesadüf, yahut tevafuk denilir. Çünkü icma' sözcüğü if'al babından mastar olup müteaddî fiillerdendir. Müteaddî olan fiilin fail ve mef'ulünün bulunması gerekir. Fail burada hal ve akd yetkisine sahip müçtehit kişilerdir.

İcma'ın terim olarak târifi: "İcma' Muhammed (AS)'ın ümmetinden hal ve akd yetkisine sahip müçtehit kişilerin şûra meclisindeki müzakereleri sonucu Müslümanların herhangi bir sorununun hükmü üzerinde birleşmelerinden ibaret devlete ait resmî bir iştir."

Bu târif, bütün zamanları kapsayan genel bir târif olup Müslümanların ortaya çıkan sorunlarının çözüme kavuşturulması için müçtehitlerinin ölmesini ve üzerinden bir asırlık zaman diliminin geçmesini gerektirmemektedir. Çünkü Müslümanların ihtiyaç ve zaruretlerini çok kısa bir süre için de olsa, sınırlandırmak, durdurmak ya da tatil etmek mümkün değildir, nerede kaldı ki, bir asırlık bir zaman beklenmesi öngörülsün. Belki Müslümanlar üzerine vacip olan görev, ortaya çıkan bütün sorunları acil bir çözüme kavuşturmaktır. Çünkü önemli sorunların beklemeye tahammülü yoktur. İşin doğrusunu en iyi bilen ulu Allah'tır.

İMAM MÂLİK'İN METODOLOJİSİNDE HABER-İ VÂHİDİN KAYNAK DEĞERİ

Recep ÖZDEMİR*

Öz

İmam Mâlik'in fıkhının genel yapısını Muvatta'da yer verdiği değerlendirmelerden ve rivayetleri tercih etme yönteminden hareketle ortaya koymak mümkündür. İmam Mâlik'in rivayetlere yaklaşımı konusunda ilk elden bilgiler sunan Muvatta'da onun mütevatir olmayan ve birçok konuyu ilgilendiren haberlere yaklaşımıyla ilgili bazı ipuçlarının yer aldığı görülmektedir. Haberin amel ve bilgi değeriyle ilgili rivayetler doğrudan İmam Mâlik'ten gelmemekte, aksine ona izafe edilmektedir. İmam Mâlik'e izafe edilen rivayetler, önemli olmakla birlikte, bu konuda elzem olan şey doğrudan rivayetlerin incelenip bir sonuca ulaşılmasıdır. İmam Mâlik genel olarak haber-i vâhidle amel edilmesi için râvilerin gerekli şartları haiz olmasını yeterli bulmaz. O aynı zamanda haber-i vahidin Kur'an'a, Medine halkının tatbikatına, içtihada dayanmayan sahabe kavline, maslahata, kıyasa ve sedd-i zerâi' prensibine aykırı olmamasını da gerekli bir şart olarak görür. Özellikle amel-i ehli Medine delili, ona göre haber-i vâhidin aktüel değerinin belirlenmesinde önemli bir etken konumundadır. İmam Mâlik Muvatta'da doğrudan haber-i vâhid kavramını kullanmaz. Fakat o haber-i vâhid niteliğini taşıyan haberleri genel kabul şartlarına uyduğu sürece delil kabul etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muvatta', Haber-i Vâhid, Sünnet, Fıkıh, Amel-i Ehl-i Medine.

The Legal Value of the Habar Wahid in the Imam Malik's Methodology

Abstract

It is possible to put out the general structure of Imam Malik's jurisprudence moving from the personal assessment and the method of choice narrations given in Muwatta. It is seen to take place some clues about the non-narrative approach to his mutewatir in the Muwatta which offering first-hand information on the approach to Imam Malik narrated. Narrations about current and information value of Hadith isn't narrated from Imam Malik directly. While it is important

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, celoglu23@gmail.com.

that the information is narrated from Imam Malik', what is required is to reach a conclusion examined the direct narration. Imam Malik' generally not satisfied the requirements of narrators possess to act on a habar wahid. It's also as a necessary condition not to o be contrary to Qur'an, amal ahl al-Madinah, the public interest, analogy and principle prevent evil. In particular, Amel-i-Ahl al-Madina is an important factor in the determining the actual value of the habar wahid. Imam Malik, not used directly concept of the habar wahid. But it's accept news with the quality habar wahid as evidence long as they conform to the general admission requirements.
Key Words: Muwatta, Habar Wahid, Sunnah, Fiqh, Amel-i-Ahl al-Madina.

Giriş

İslâm hukukunun Kur'ân'dan sonra gelen ve aslî deliller arasında yer alan sünnetin yazılı formunu teşkil eden rivayet mahsulleri genel olarak "hadis" ya da "haber" kavramıyla ifade edilmiş; hadislerin sonraki nesillere aktarılmasının sıhhati konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiş, haberi kaynağına ittisalinde farklı dereceleri ifade eden birçok kavram ortaya konulmuştur.[1] Buna bağlı olarak hadislerin sonraki nesillere aktarılmasının şekli ve muhtevası üzerinde titizlikle durulmuştur.

Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilmesi konusunda ilk dönemlerden itibaren rivayetler çeşitli açılardan değerlendirmeye tâbi tutulmakla birlikte, rivayetlerin mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde ikiye ayrılması çoğunluk tarafından kabul görmüştür.[2] Mütevatir haber dışında kalan rivayetleri ifade etmek için kullanılan "haber-i vâhid" kavramı sözlükte, "bir kişinin verdiği haber" [3] anlamına gelmektedir. Haber-i vâhidin terim anlamıyla ilgili birçok tanım mevcuttur. Dilciler ve usûlcüler tarafından haber-i vâhid, "doğru ya da yalan olma ihtimali bulunan söz" [4] şeklinde tanımlanmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcanî, haber-i vâhidi, "bir veya iki kişinin rivayet ettiği haber" [5] şeklinde tanımlamıştır.

---

1 Muhammed Cemâlidîn Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010, s. 61.
2 H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 355.
3 Alî b. Muhammed Şerîf Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, s. 161.
4 Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 161; Ali ibn Muhammed Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l Ahkâm (I-IV)*, Riyad, 2003, II, s. 2, Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh (I-VI)*, Müessetu'l Risâle, ty., IV, s. 215-226.
5 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 161.

Ravi sayısının önemli olmadığı, mütevatir seviyesine ulaşmayan her hadisin haber-i vâhid sayılacağı şeklindeki yaklaşım, daha sonraki müçtehitler tarafından kabul edilmiş bir husustur.[6] Buna göre, sahabeden itibaren her devirde yalan üzerinde birleşmeleri aklen tasavvur edilemeyen topluluklar tarafından rivayet edilen hadislerin mütevatir olduğu ve kesin bilgi ifade ettiği; bunun dışında kalan diğer rivayetlerin ise haber-i vâhid olduğu kabul edilmiştir. Haberi ister adil bir kişi ister birçok kişi rivayet etsin, bu haber teknik olarak haber-i vâhid olarak kabul edilmiştir. Fakat burada güvenilir birçok ravinin rivayet ettiği haberin mütevatir seviyesine ulaşmaması için, haberin zan ifade etmesi gerektiği benimsenmiştir. Zira haber kesin bilgi ifade ettiği zaman, haber-i vâhid kapsamında çıkar.[7]

İlk asırlarda yalnız bir kişinin rivayet ettiği hadisler hakkında "haber-i vâhid" tabiri kullanılıyordu. Nitekim İmâm Şâfiî (ö. 204), haber-i vâhidi, "*Hz. Peygamber'e veya ondan sonraki bir şahsa ulaşıncaya kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haber*" şeklinde tarif etmiştir.[8] Ancak daha sonraki devirlerde bu tabir, iki, üç ve hatta daha çok kimsenin birbirinden naklettikleri fakat mütevâtirin şartlarına hâiz olmayan bütün haberler hakkında kullanılmıştır.[9] Kaynağını İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sinden alan bu tanım, hadisi mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde iki ayrı sınıf olarak tasnif eden âlimlere göredir.[10] Mütevatir ile haber-i vâhid arasında meşhur hadis[11] bulunduğunu ifade eden Hanefî ulemasına göre ise haber-i vâhid, mütevatir ve meşhur derecesine ulaşmayan hadis demektir.[12]

---

6 Salim Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003, s. 18.

7 Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûli fî İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, s. 278.

8 Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire, 2005, s. 422.

9 Talat Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966, s. 131.

10 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369-370.

11 Meşhur hadis, her tabakada râvîleri üçten aşağı düşmeyen hadis demektir. Buna "müstefîz hadis" de denir. Meşhur hadis, sahih, hasen ya da zayıf olabilmektedir. Sahih ve hasen olan meşhur hadis, delil olup bağlayıcıdır. Hanefîlere göre meşhur hadis, ilmi yakine yaklaşık bir değerde, kuvvetli zan ifade eder. Buna ilm-i tuma'nîne denir. İlm-i tuma'nîne, bir bilginin doğruluğunun kesin olduğu konusunda gönlün yatıştığı bilgidir. Bunun için Hanefîlere göre meşhur hadis, delil olması ve hükmünün bağlayıcılığı yönünden mütevatir haber gibidir. Bk. Ebû Ali eş-Şaşî, *el-Usûl*, Beyrut, 1982, s. 269, 272; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 175.

12 Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî Pezdevî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Pezdevî),* Karâçî, ty., II, s. 370.

Hicrî ilk üç asırdan günümüze kadar gelmiş değişik örneklerine sahip olduğumuz haber-i vâhidler yukarıdaki ikili ve üçlü taksim dışında farklı şekillerde de tasnife tâbi tutulmuştur. Bir taksime göre haber-i vâhid ya meşhurdur ya da değildir. Haber-i vâhidin sonraki dönemlerde râvi sayısının artması haberi mütevatir seviyesine çıkartmaz. Haber-i vâhidin meşhur olmayan kısmı ise kendi arasında râvi sayısına göre garib ve azîz şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[13]

Hadisçilerin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen hadisleri, sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayırmaları ise, haber-i vâhidin başka bir yönden taksimidir.[14] Zira mütevatir hadis kesin bilgi ifade ettiği için inceleme dışıdır. Kaldı ki incelemeyi gerektirecek kadar mütevatir hadis mevcut değildir. "Hadis ilmi, sahih hadisi sakiminden ayırmayı hedef tuttuğu zaman konusu yalnızca ahad haberler olmuş ve hadis uleması, yalnızca bu haberleri ve ravilerini tasnife tabi tutmuşlardır; Binaenaleyh, sahih hadis dediğimiz zaman, ahadın sahihleri hatıra geldiği gibi, Buharî, (ö. 256) Müslim (ö. 361) ve kutub-i sittenin diğer dört imamının toplayıp vücuda getirdikleri hadis eserleri de ahadın sahih haberler koleksiyonlarından başka bir şey değildir."[15]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden pek çoğu bu vasıftaki haberlerdir. Bundan dolayı, hadisin İslâm teşrî'indeki yerinin doğru şekilde tespit edilmesi için ilk dönem hadis anlayışının ortaya konulması gerekir. Bu minvalde İmam Mâlik'in hadislere yaklaşımın ortaya konulması önem arz etmektedir. Zira İmam Mâlik'in eseri Muvatta' ilk dönem hadis anlayışını yansıtması bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir. Haber-i vâhidin değeri konusuna ışık tutacak pek çok rivayet Muvatta'da yer almaktadır. Bir görüşe göre Muvatta'da 600'ü müsned, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktû olmak üzere toplam 1720 rivayet bulunmaktadır.[16] Bunun yanı sıra ilk dönem hadis yorum metodu hakkında fikir veren İmam Mâlik'in fetva ve içtihatları da eserde yer almaktadır.[17] Gerek haber-i vâhidin kapsamına giren söz konusu rivayetler gerekse bu rivayetlerin değeri hakkında bilgi sunan İmam Mâlik'in görüşleri, onun mütevatir haber dışında kalan rivayetleri

---

13 İbn Hacer Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fî Müstalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, s. 166.
14 Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fî Müstalahi Ehli'l-Eser*, s. 166.
15 Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 131.
16 Muhammed Zürkânî, *Şerhu Zürkânî alâ Muvatta'(I-IV)*, Matbaatu Hayriyye, ty., I, s. 7.
17 M. Yaşar Kandemir, "Muvatta", *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006, s. 416.

kapsayan haber-i vâhidin anlam çerçevesiyle ilgili görüşleri hakkında bir kanaat oluşturabilir.

1- Haber-i Vâhidin Bilgi ve Amel Değeri

Dünyevî işlerde, fetva ve şehâdet konularında haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğu konusunda görüş birliği mevcuttur. Müçtehitler arasında tartışma konusu olan husus, haber-i vâhidin bilgi değeri ve kabul şartlarıdır.[18]

İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amel edip etmediği konusunda doğrudan ondan gelen bir rivayet mevcut değildir. Esasen haber-i vâhid kavramı İmam Mâlik'ten sonra ortaya çıkan bir kavram olması sebebiyle, ondan doğrudan bu yönde bir ifade arayışına girme beyhude bir çabadır. Ona izafe edilen görüşler daha çok Mâlikî uleması ve diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine dayanmaktadır. Bu görüşler, muhtemel İmam Mâlik'in Muvatta'da uyguladığı rivayetleri tercih yönteminden hareketle oluşmuş görüşlerdir.

İbn Hazm (ö. 456), İmam Mâlik'in âdil bir kişinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşıncaya kadar kendi denginden naklettiği haberin hem bilgi hem de ameli gerektirdiğini zikretmiştir. Kendisi de bu görüşü benimseyen İbn Hazm, bunu İbn Huveyzmendâd'ın, İmam Mâlik'ten naklettiğini belirtmiştir.[19] Karâfî (ö. 684) de İmam Mâlik'in dünya işleri, fetvalar ve şahitliklerde haber-i vâhidle amelin caiz olduğu fikrini benimsediğini ifade etmiştir. Ona göre İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amele cevaz vermesinin temel nedeni sahabenin haber-i vâhidle amel etmesidir.[20] Bir diğer Mâlikî fakih, Bâcî'ye göre (ö. 494) de İmam Mâlik haber-i vâhidin bilgi değil, ameli gerektirdiği görüşünü benimsemiştir. O bu görüşünü Ebû Temmâm el-Basrî'den gelen bir rivayete dayandırmaktadır. Bâcî ayrıca Mâlikîlerden kalabalık bir grubun ve diğer mezhep imamlarının da bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.[21]

İmam Şâfiî "haber-i hassa" şeklinde isimlendirdiği haber-i vâhidin muteber bir delil olduğunu ispatlamak için İmam Mâlik'in bazı rivayetlerine yer vermiştir.[22] Şöyle ki: İmam Abdullah b. Dinar

---

[18] Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Usûl*, s. 278.

[19] Ebi Muhammed Ali İbn Said İbn Hazm, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm(I-VIII)*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, ty., I, s. 119.

[20] Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 278.

[21] Ebû Velîd Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, Beyrut, 1995, s. 333.

[22] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 418.

vasıtasıyla Abdullah b. Ömer'den şöyle rivayet etmiştir: "Cemaat Kuba mescidinde sabah namazı kılarken bir kişi gelmiş ve Hz. Peygambere gelen bir ayetle kıblenin değiştiğini haber vermiş, bunun üzerine Şam'a doğru dönmüş olarak namaz kılan cemaat derhal Ka'be'ye doğru dönmüştür." Kubalılar, Ensardan olup bilgili kimselerdi ve Allah'ın farz kıldığı yöne dönerek namazlarını kılıyorlardı. Onlar bu farzı delilsiz değiştirebilirler miydi? Demek ki, sadık bir kişinin haberi, onlar için bir huccet teşkil etmiş ve namazın içinde ona uyarak yönlerini değiştirmişlerdir."[23]

Yine İmam Mâlik, İshak b. Abdullah b. Ebî Talha vasıtasıyla Enes b. Malik'ten şöyle rivayet etmiştir: "Ben Talha, Ebû Ubeyde b. el-Cerra ve Ubey b. Ka'b'e hurma şarabı veriyordum. Birisi gelip, *'Şarap yasaklandı'* dedi. Bunun üzerine Ebu Talha, bana: *'Kalk ya Enes, şu küpleri kır*.' dedi. Ben de onları kırdım." Burada görüldüğü gibi adı geçen sahabiler helal olduğu için şarap içiyorlardı. Bir kişinin gelip onun artık haram kılındığını haber vermesi üzerine şarap küplerinin sahibi Ebû Talha, derhal onların kırılmasını emretmiş ve bu hususun doğru olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormaya gerek görmemiş veya bir haber-i amme (mütevatir haber) gelmesini beklememiştir.[24]

İmam Şâfiî bu rivayetleri tek bir kişinin verdiği haberin hüccet olarak kullanabileceğine delil göstermektedir.[25] İmam Şafii'nin İmam Mâlik'ten rivayet ettiği bu haberler hakkında görüşünü izah ederken İmam Mâlik'ten bahsetmemesi dikkate değerdir.

İmam Mâlik'ten rivayet edilen veya ona izafe edilen görüşlere bakıldığında İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amele cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Burada İbn Hazm'ın Mâlikî fakih Kârafî ve Bâcî'den farklı olarak İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini belirtmesi ihtiyatla karşılanması gereken bir bilgidir. Zira kesin bilgi ifade eden bir rivayetin belli kriterler çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutulması anlamsızdır. Aşağıda izah edileceği üzere İmam Mâlik'in Muvatta'da birçok rivayeti değerlendirdiği; rivayetleri red etmemekle birlikte, belli şartları haiz olmadığında onunla amel etmediği görülmektedir.

---

[23] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 419.
[24] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 421.
[25] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 418.

2- İmam Malik'e Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü şartlar, bütün imamların da üzerinde ittifak ettiği râvinin akil-baliğ olması, Müslüman olması, âdil olması ve zabt ehli olması şeklinde özetlenebilecek şartlardır.[26] İmam Mâlik'in râvinin durumuyla ilgili olarak öne sürdüğü şartlar hususunda şöyle dediği rivayet olunur: "*İlim dört kişiden alınmaz; sefihten, bid'at ehlinden, Rasûlullah'a yalan isnat ettiği görülmese de insanlara yalan söyleyenden ve ne rivâyet ettiğini anlamayan kimseden.*"[27] Bu rivâyet İmam Mâlik'in hadisin kaynağıyla ilgilendiğini göstermektedir. Nitekim onun hadisin kaynağıyla ilgilendiğini gösteren bir rivâyet daha mevcuttur. İmam Mâlik şöyle der: *"Bu ilim (hadis) senin etin ve kemiğindir. Kıyamet günü ondan hesaba çekileceksin. Kimden aldığına dikkat et."*[28]

Her iki rivayet, İmam Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarından bazılarının ravîlerin ahlakî ve ilmî halleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İmam Mâlik'in râvilerde aranacak şartları tespit ederek cerh ve ta'dîl ilminin yolunu açtığı ifade edilmiştir.[29]

Yukarıda zikredilen ve râvinin durumuyla ilgili olan şartlara ek olarak İmam Mâlik'in metodolisinde haber-i vâhidle amel edilmesi için, haberi vâhidin Kur'ân'ın zahiri, amel-i ehl-i Medine, içtihada dayanmayan sahabe kavli, kıyas, maslahat ve sedd-i zerâi'ye aykırı olmaması gerekir.[30] Haberin kesin şekilde sabit olan şer'î esaslara aykırı olmaması da İmam Mâlik'e göre haber-i vâhidin kabul şartıdır. İmam Mâlik, kat'î bir delile dayanan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği gibi tevâtür yoluyla rivayet edilmesi gereken mütevatir haberleri de haber-i vâhide tercih etmiştir. Bu sebeple bazı hadisleri isnat bakımından güvenilir bulup rivayet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak bu hadisleri amelî ahkâmda esas almamıştır.[31]

İmam Mâlik kabul şartlarına uymadığından Muvatta'da zikrettiği bazı haber-i vâhidlerle amel etmemiş; amel etmeme gerekçesini de

---

26 Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri,* s. 38.

27 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî İbn Abdilber, *el-İntika fi Fedaili'i Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha,* Beyrut, 1997, s. 46, Ahmed Emin, *Duha'l İslâm (I-III),* Mektebetu'l-Usretu, Kahire, 2001, II, s. 211.

28 Hasan b. Abdirrahmân Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî,* thk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1971, s. 416; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik*, I, s. 80.

29 Ahmed Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, c. XXVII, İstanbul, 2006, s. 508.

30 Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri,* s. 38.

31 Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, c. XXVII, s. 509.

açıklamıştır. Söz gelimi İmam Mâlik, Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiği alım-satımdaki meclis muhayyerliğini ifade eden hadisle amel-i ehl-i Medine'ye dayanarak amel etmemiştir. [32]

İmam Mâlik, bazen haber-i vâhidi senedindeki teferrüdden (râvînin tek kalması) dolayı da kabul etmemiştir. Meselâ, o doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen, Ramazan Bayramı'nın ikinci gününden itibaren başlayan altı günlük Şevval orucunun hükmünü bildiren haberi bu yüzden kabul etmemiştir. Çünkü İmam Mâlik'e göre bütün Müslümanları ilgilendiren bir haberin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispeti sağlam olmalı ve böyle bir haberin çokları tarafından bilinip, rivâyet edilmesi gerekirdi.[33]

İmam Mâlik'in haber-i vâhide yaklaşımı bazı hususlarda diğer mezhep imamların yaklaşımıyla uygunluk arz etse de, özellikle amel-i ehl-i Medine noktasında onların yaklaşımından ayrılmaktadır. İmam Mâlik'le Hanefîler haberin kıyasa tercih edilmesi ve kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmaması noktasında benzer bir görüşe sahiptir. Buna karşın İmam Mâlik, haber-i vahidin kabul edilmesi için, "haber-i vâhidin umumu belvâyla (sıkça karşılaşılan olaylar) ilgili olmaması" ve "haber-i vâhidi rivayet eden râvinin kendi rivayetini çürütecek bir uygulama içinde olmaması" şeklindeki iki şartı dikkate almaması noktasında Hanefîlerden ayrılmaktadır. Hanefiler haberin kabul edilmesi için onun umumu belvayla ilgili olmaması gerektiği şartını ileri sürerken İmam Malik Hanefilerin bu şartını haberin aktüel değerini amele göre değerlendirerek sağlamaya çalışmıştır. İster râvinin durumu ister metnin kendisiyle ilgili bir hususta olsun İmam Mâlik, haber-i vâhidi genel kabul şartlarına uyduğu sürece delil kabul etmektedir.[34]

Haber-i vâhidin tanımı şartları konusunda İmam Mâlik'ten doğrudan bir bilgi rivayet edilmemektedir. İmam Mâlik de Muvatta'da haber-i vâhid kavramını kullanarak bu konuda net bir bilgiye yer vermemiştir. Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarını örnekler üzerinde daha somut bir şekilde görmek mümkündür. Zira Muvatta'da bu konuda yeterince örnek yer almaktadır. İmam Mâlik'in, söz konusu olan

---

32 Mâlik, *Muvatta'*, Buyû, 38; Şâfiî, *Ümm (I-XI)*, thk. Rıfat Fevzî Abdulmutalib, Dâru'l-Vefâ, 2001, IV, s. 6; Buhârî, *Sahîh*, Buyû, 42; Müslim, *Sahîh*, Buyû, 9; Tirmizî, *Sünen*, Buyû, 26; Nesaî, Buyû, 8; Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik I-IX*, thk. Muhammed Abdulkadîr Ahmed Ata, Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1420, VI, s. 425.

33 Mâlik, *Muvatta*, Siyâm, 21.

34 Ahmed Emin, *Duha'l İslâm,* II, s. 210; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat*, MÜİF Yay., Ankara, 1973, s. 133.

eserinde konuyla ilgili rivayetlere yer verdikten sonra akabinde bir takım izahlarda bulunması onun bu konudaki tavrını yansıtır niteliktedir.

a- Haber-i Vâhidle Kur'ân'ın Zâhirinin Tearuz Etmesi

Hadis metnini tenkit metotları bakımından İmam Mâlik Kur'ân'ın zahiri ile haber-i vâhid arasında vaki olan tearuzda birbirinden farklı yöntemler uygulamıştır. İmam Mâlik, kimi durumlarda, Kur'an'ın zahirini gerekçe göstererek haber-i vâhidle amel etmemiştir. Bu bağlamda İmam Mâlik, *"Hz. Peygamber pençeli, yırtıcı kuşları yemekten nehyetti."*[35] şeklinde rivayet edilen haber-i vâhidle amel etmemiştir. Mâlikî mezhebinde meşhur olan kavle göre, yırtıcı da olsa bütün kuşlar mubahtır. İmam Mâlik, bu hususta, *"De ki, bana vahiy olunanda: Leş, akmış kan ve domuz etinden başkasının yenmesi haram diye bir şey bulamıyorum."*[36] ayetinin zahirine göre hareket etmiştir. Burada İmam Malik, haber-i vâhidle amel etmemekte; haberi Kur'ân'nın zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle zayıf bulmaktadır.[37] Yine İmam Mâlik *"Atlar, katırlar, merkepler, bunlar binesiniz diyedir ve zinettir*."[38] ayetinin zahirine göre at etini yemeyi haram sayar. Çünkü ayette atın etini yemekten söz edilmemektedir. İmam Malik'e göre, Kur'an'ın zahirinden anlaşılan, atın yemek için olmadığıdır. Ona göre sonuç itibariyle atın yenilmesi haramdır.[39] İmam Mâlik yine aynı şekilde Kur'ân'ın zahirine aykırı olduğu için köpeğin yaladığı kabı yedi defa yıkamayı esas alan haberle amel etmemiştir.[40] Ona göre bu hadisin *"Allah'ın size öğrettiğinden öğretip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin"*[41] mealindeki ayete aykırı olduğu ifade edilmiştir.[42]

İmam Malik bazen Kur'an'ın zahir ve umumî manasına dayanıp, bunlara aykırı haber-i vâhidi ret ederken; bazen de haber-i vâhidle

---

35 Mâlik, *Muvatta*, Sayd, 25.
36 En'âm, 5/14.
37 Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik; Hayatuhû ve Eseruhû,* Kahire, 1952, s. 215; Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, s. 62.
38 Nahl, 16/8.
39 Mâlik, *Muvatta,* Sayd, 25; İmam Mâlik'in görüşü bir başka hadise aykırıdır. At etinin caiz olduğunu gösteren bir rivayet mevcuttur. "*Resulullah (s.a.s.) Hayber gazasında eşek etini yasak etti, at etini yemeye izin verdi."* (Buhâri, *Sahih*, Zebâih, 28; Mey'azi, 38, Nikâh, 21; Müslim, *Sahih,* Nikâh, 30; Sayd, 23, 25, 30, 37) şeklindeki rivayete göre at etinin yenilmesi câizdir.
40 Buhârî, *Sahîh,* Vudu, 33; Müslim, *Sahîh,* Tahâret, 89, 91; Ebû Dâvud, *Sünen,* Tahâret, 37; Tirmizî, *Sünen,* Tahâret, 68.
41 Maide, 5/4.
42 Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri,* s. 62.

Kur'an'ı tahsis eder. Ona göre, kıyas, icmâ ve amel-i ehl-i Medine tarafından teyit edilen haber-i vâhid Kur'an'ın umumunu tahsis, mutlakını takyid edebilir. Haber teyit olunmazsa Kur'an'ın zahirine uyulur.[43]

Başka bir delil tarafından desteklenen haber-i vâhidin Kur'ân'ı tahsîs etmesinin örneği şahitlikle ilgili olan bir hadistir. Bir şahit ve davacının yeminine dayanarak hükmetmeyi ele alan söz konusu hadis, *"Erkeklerinizden iki şahit tutun. İki erkek bulunmazsa doğruluğuna emin olduğunuz şahitlerden bir erkek ve iki kadın da şahit olabilir.*[44]" ayetinin zahirine aykırı olmasına rağmen İmam Mâlik tarafından kabul edilmiştir.[45]

Bu hususta İmam Mâlik şöyle der: *"Amel (uygulama) bir şahitle birlikte yemin edilmesine hüküm vermek şeklinde olmuştur. Hak sahibi şahidiyle birlikte yemin eder ve hakkını almaya hak kazanır. Yemin etmekten kaçınırsa, karşı tarafa yemin ettirilir. Eğer yemin ederse, haklı olduğunu iddia eden kişi, bu hakkı kaybeder. Eğer karşı taraf da yemin etmekten kaçınırsa hak onun aleyhine davacının lehine olur."*[46]

Görüldüğü gibi rivayet Kur'an'ın zahirine aykırı olarak davalarda hükmetmeyle ilgili olarak şahitlikle birlikte yemini de devreye sokmaktadır. Bununla birlikte bu uygulamanın bütün davaları kapsamadığı görülmektedir. İmam Mâlik verdiği hükmü tahsis eder mahiyette şöyle der: *"Bu, malla ilgili hükümlere mahsustur. Hadlerde, nikâhta, boşamada, âzâd olmada, hırsızlıkta ve iftirada, tek şahit ve yeminle hükmedilemez."*[47]

Haber teyit edilmediği için Kur'an'ın zahirine dayanılarak ret edilmesine örnek olarak, Hz. Aişe kanalıyla süt emmeyle ilgili rivayet edilen hadis verilmektedir. Muvatta'da yer verilen söz konusu hadis şu şekildedir:

"Bilinen on emzirme haram kılar şeklinde Kur'ân'da bir âyet vardı. Bu daha sonra bilinen beş emzirme şeklinde neshedildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bu, Kur'ân'ın bir ayeti olarak okunmaktaydı"[48] Burada İmam

---

43 İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı,* İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 198.
44 Bakara, 2/282.
45 Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 5-7.
46 Mâlik, *Muvatta,* Akdiyye, 5-7.
47 Mâlik, *Muvatta,* Akdiyye, 5-7.
48 Mâlik, *Muvatta,* Radâ, 17; Müslîm, *Sahîh,* Radâ, 24-25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh, 10; Tirmizî, *Sünen*, Radâ, 3.

Mâlik, *"Sizlere…sizi emziren süt anneleriniz, süt kardeşleriniz…haram kılındı."*[49] mealindeki ayete dayanarak, süt emme konusunda beş ya da on defa emme gibi şartlar getiren hadisi dikkate almamıştır.[50]

İmam Mâlik'in Kur'an'ın zahirine dayanarak amel etmediği bir diğer haber-i vâhid özür sebebiyle başkasının yerine hac yapmanın câiz olduğunu belirten hadistir. Söz konusu hadisi İmam Mâlik Muvatta'da şu şekilde rivayet etmiştir:

"Abdullah b. Abbas'tan: Fadl b. Abbas, Resûlullah'ın (s.a.s.) terkisindeydi. Bu sırada Peygamberimize Has'am kabilesinden bir kadın gelerek bir şey sormak istedi. Fadl'la kadın bakışmaya başladılar. Bunu gören peygamberimiz Fadl'ın başını öbür tarafa çevirdi. Kadın: "*Ya Resûlallah! Yaşlı babama hacca gitmek farz oldu, fakat o binek üzerinde duramaz. Yerine hacca ben gidebilir miyim*?" diye sordu. Resûlullah (s.a.s.): "*Evet*" şeklinde cevap verdi. Bu olay, veda haccı sırasında cereyan etmişti."[51]

Hadiste başkasının yerine hac yapmanın belli şartlar çerçevesinde câiz olduğu anlaşıldığı halde İmam Mâlik, "*Oraya yol bulabilenler*."[52] mealindeki hacla ilgili ayete dayanarak hacca niyabeti kabul etmemiştir.[53]

Muvatta'da yer alan rivayet ve değerlendirmelerden İmam Mâlik'in haber-i vâhidle ayetin zahirinin tearuzu konusunda iki yönlü bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. İmam Mâlik kimi durumlarda Kur'ân'ın zahiri anlamını gerekçe göstererek haber-i vâhidle amel etmediği gibi kimi durumlarda ise başka bir delil tarafından teyit edilmiş haber-i vâhidi dikkate alarak Kur'ân'ın umumunu tahsis, mutlağını takyit edebilmiştir.

b- Haber-i Vâhidle Maslahatın Tearuz Etmesi

Maslahat prensibini en çok kullanan, metodolojisinde maslahatı başlı başına bir fıkıh kaynağı olarak gören İmam Malik'e göre mesâlih-i mürsele, müstakil şer'î bir delildir. İmam Mâlik'in mesâlih-u mürseleyi tatbik ettiği saha ise genelde muâmelâta dair konulardır.[54] İmam Mâlik'in

49 Nisâ, 4/23.
50 Ebû İshâk İbrahîm b. Mûsâ Şâtıbî, *Muvâfakât (I-VI),* Dâru'l-İbn-Affân, ty., III, s. 24.
51 Mâlik, *Muvatta,* Hac, 97.
52 Ali İmran, 3/97.
53 Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik,* III, s. 470.
54 Şâtıbî, *İ'tisâm (I-IV),* Mektebetu'l-Tevhîd, ty., II, s. 133.

mesâlih-u mürseleyi *istihsân* diye isimlendirdiği ve istihsânın ilmin onda dokuzu olduğunu ifade ettiği zikredilmiştir.[55]

İmam Mâlik'in bazı durumlarda maslahatı haber-i vâhide tercih ettiğine ilişkin rivâyetler vardır.[56] İmam Mâlik'in, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı, ordu komutanlığı gibi beşeri sıfatıyla ortaya koyduğu bazı uygulamalarını maslahat prensibine dayanarak kabul etmediği görülmektedir. Bunun en açık örneği mücahitler arasında paylaştırılmadan önce ganimet malı olan tencereden pişirilen etlerin dökülmesini esas alan hadistir.[57] Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), taksimden önce ganimet hayvanlarının eti pişirilen tencereleri ters çevirmiş ve eti toprakta yuvarlamıştır. İmam Mâlik, bu haberin Peygamber'e (s.a.s.) nispetinin sağlam olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü tencereleri ters çevirip içindeki eti toprakta yuvarlamak, lüzumsuz bir davranış olup, maslahata aykırı ve zararlı bir davranıştır.[58] Dolayısıyla İmam Mâlik burada maslahatı dikkate alarak haberin içeriğini kabul etmemiştir. İmam Mâlik'in haberin sübutundan çok anlam dünyasına odaklanması dikkate değerdir.

İmam Mâlik bu konuda şöyle der:

"*Benim görüşüme göre, Müslümanlar düşman topraklarına girdikleri zaman elde ettikleri yiyeceklerden aralarında taksim edilmeden önce yiyebilirler. Bana göre, elde edilen develer, sığır ve koyunlar da yiyecek gibidir. Müslümanlar düşman topraklarına girdikleri zaman bunlardan yiyebilirler. Şayet Müslümanlar toplanıp taksim edinceye kadar, elde edilenler yenmeyecek olursa bozulur. Bu durum ise orduya zarar verir. Onun için elde edilenin tamamının yenmesinde bir mahzur yoktur. Ayrıca, ordu mensuplarından birinin elde edilen ganimetten bir miktar biriktirerek evine getirmesini de doğru bulmam*."[59]"

İmam Mâlik tes'ir'in (pazara arz edilen malların fiyatının belirlenmesi) cevazına dair fetvası da haber-i vâhide aykırı olarak verilmiş bir fetvadır.[60] Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayattayken

---

55 Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi,* çev. Sıbğatullah Kaya, Birim Yay., İstanbul, 1993, s. 417.
56 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, s. 210; Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat*, s. 133.
57 Mâlik, *Muvata*, Cihâd 17; Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 18-19.
58 Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, s. 415.
59 Mâlik, *Muvatta,* Cihad, 16.
60 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. Halil M. Şeyma, Daru'l-Marife, Beyrut, 1998, V, s. 217; Bâci, *Münteka*, VI, s. 351-352, Askalânî, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları),* çev. Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1967, s. 50.

sahabeyi fiyatlara narh koymaktan sakındırdığı ve herkesi dilediği fiyatta alıp satmakla serbest bıraktığı ifade edilmiştir. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiyat tahdidine razı olmadığına ve narhı insanları hoşnut olmadıkları fiyatlarla mallarını satmaya zorlama düşüncesini ihtiva ettiğinden dolayı bir haksızlık olarak nitelediğine şahit olmuşlardı. Nitekim bir adam gelip Hz. Peygamber'e:*"Ya Rasulallah! Bizim için mallara narh koy!"* deyince, Hz. Peygamber, "*Hayır, siz Allah'a dua edin*" cevabını vermiş, bir başkası da aynı talepte bulununca: *"Fiyatları asıl yükselten ve düşüren Allah'tır. Ben herhangi bir kimsenin üzerimde haksızlık iddiası olmaksızın Yüce Allah'a kavuşmak isterim*."[61] buyurmuştur.

Muhtemelen piyasanın kötü niyetli kimselerin eline geçmesi ve sunî fiyat artışı nedeniyle İmam Malik narhla ilgili rivayetle amel etmeyerek tes'irin cevazına hükmetmiştir. Çünkü ona göre maslahat fikri bunu gerektirmektedir. [62]

c- Haber-i Vâhidle Amel-i Ehl-i Medine'nin Tearuz Etmesi

İmam Mâlik'in metodolojisinde "amel" genel anlamda sünnetin pratik değerinin tespitinde önemli bir faktördür. İmam Mâlik bazı rivâyetlerde العمل عندنا (el-Amelu 'İndenâ) terkibini sünnetle aynı anlamda kullanmıştır.[63] Medine'nin gelenek ve örfünü hukuk düşüncesi bağlamında değerlendiren, Goldzıher'in ifadesiyle kodifiye eden İmam Mâlik, bunu, hadislerin rehberliği olmadan gerçekleştirmiştir.[64] İmam Mâlik Medine'nin amelini bağlayıcı bir delil olarak kabul eder. O, Leys b. Sa'd'a (ö. 175) gönderdiği mektupta bunu açıkça ifade etmiştir.[65]

Muvatta'daki amel-i ehli Medine kullanımının sıklığı ve delil hakkında gelen rivayetler göstermektedir ki, amel-i ehli Medine, İmam Mâlik için önemli bir delil konumundadır. Ona göre amel-i ehl-i Medine bir topluluğun bir topluluktan rivayeti gibi güçlü bir delil

61 Ebû Dâvud, *Sünen*, Buyû, 51; Tirmizî, *Sünen*, Buyû, 73.

62 eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, s. 217, Bâcî, *el-Münteka Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 351-352, Askalânî, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları)*, s. 50.

63 Mâlik, *Muvatta'*, Salâtu'l-Leyl, 3, Buyû, 38, Akdiyye, 28; Mehmet Emin Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 85.

64 Ignaz Goldzıher, *Mohammed And Islam*, İngilizceye çev. Kate Chambers Seelye, Yale University Press, 1917, s. 61.

65 Musâ b. İyâd es-Sebdî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik (I-II)*, Rabâd, 1965, I, s. 64-65; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 353-354; Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 213.

hükmündedir.[66] Çünkü Medinelilerin amelinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olma ihtimali vardır. Zira Medinelilerin amelinin çok kişi tarafından rivâyet edilen bir habere benzerliği söz konusudur.[67] Bu açıdan hocası Rabîa b. Abdirrahman gibi İmam Mâlik de *"Bin kişinin bin kişiden rivayeti, tek kişinin tek kişiden rivayetinden daha üstündür."*[68] demiştir.

Amel-i ehl-i Medine delilinin tanımı hususunda Mâlikî uleması arasında tam bir ittifak mevcut değildir. Mâlikî ulemasının bir kısmı, bu delilin icmâya, diğer bir kısmı da mütevâtir sünnete delâlet ettiğini ileri sürmüştür.[69] Bunun yanı sıra delilin kesintisiz devam eden nakillere, sahâbe ve tâbîin icmâına, Medinelilerin rivâyet mahsullerine işaret ettiği de ifade edilmiştir.[70]

Amel-i ehl-i Medine'yle ilgili farklı yaklaşımların olmasının nedeni, İmam Mâlik'in delille ilgili Muvatta'da farklı tabirler kullanması ve bu tabirlerin delaleti, bağlayıcılığı hususunda kendisinden sınırlı bir bilginin olmasıdır. İmam Mâlik sadece Muvatta'da merfû, mevkuf hadîsleri zikrettikten sonra, "الامر المجتمع عليه عندنا"[71] "وهذا الامر هو الذي ادركت عايه الناس و اهل العلم"[72] "وذلك الامر عندنا"[73] gibi tabirleri kullanarak kendi görüşünü belirtir. Bu kavramların neye delâlet ettiğine ve bağlayıcılığının ne olduğuna dair en küçük bir imada dahi bulunmamaktadır.[74] Bu kavramların yorumlanması ve bağlayıcılığı hususunda ihtilafların ve tartışmaların görülmesi sonraki dönemlere ait bir olgudur.

İmam Mâlik'in metodolojisinde amel-i ehl-i Medine delili kilit bir öneme sahiptir. Ağırlıklı olarak rivayete dayanan İmam Mâlik'in metodolojisinde herhangi bir rivayetin hükme medar olup olmamasının

---

66 Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik,* I, s. 17; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 353; Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 213.

67 Îsâ b. Mes'ûd Zevâvî, *Kitâbu Menâkıbi'l İmam Mâlik, (Müdevvene içinde),* Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 92.

68 Zevâvî, *Kitâbu Menâkıbi'l İmam Mâlik,* s. 91.

69 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid,*Müessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2010, I, s. 174; Abdurrahman b. Abdullah Şalân, *Usûlu'l-Fıkhi'l- İmâm Mâlik(I-II),* Riyâd, 2003, II, s. 1038-1039.

70 Şalân, *Usûlu'l-Fıkhi'l- İmâm Mâlik,* II, s. 1037-1040; Muhammed Medenî Bûsâk, *el-Mesâilu'lletî benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine(I-III),* Riyad, 2002, I, s. 72.

71 Mâlik, *Muvatta'*, Zekât, 2, Sayd, 2, Ferâiz, 6, Buyû, 11, Akdiyye, 7.

72 Mâlik, *Muvatta*, Hac, 13, Akîka, 13.

73 Mâlik, *Muvatta*, Tahâret, 28; Salât, 10.

74 Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm,* II, s. 211;Ebû Zehre, *Mâlik,* s. 353-354; Semâin Hâlidî, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: IX, Konya, 2007, s. 309.

temel ölçütü, rivayetin amele uygun olmasıdır. İmam Mâlik Muvatta'da haber-i vâhidleri zikrettikten sonra, onları tatbikata uyup uymadığı noktasında kritiğe tâbi tutmakta; rivayetin aktüel değerini belirlemeye çalışmaktadır.

İmam Mâlik'in metodolojisinde amel-i ehl-i Medine'nin, haber-i vâhid karşısındaki durumu haberin sıhhatine göre değişmektedir.[75] Haber-i vâhid, eğer amel-i ehl-i Medine'ye uygun olursa, bu durumda haberin dayanağı ne olursa olsun, amel-i ehl-i Medine haber tarafından takviye edilmiş olur.[76] Şayet amel-i ehl-i Medine birbirine zıt iki haber-i vâhidden birine mutabık olursa, amele uygun olan haber tercih edilir.[77]

Amel-i Ehl-i Medine haber-i vâhid ile tearuz ederse üç görüşün olduğu zikredilmiştir:

1- Nakle dayanan amel-i ehl-i Medine, haber-i vâhide takdim olunur. Çünkü nakle dayanan amel-i ehl-i Medine, mütevatir hadis hükmündedir. Zann ifade eden haber-i vâhid, kesin bilgi ifade eden mütevâtir haberle tearuz edemez. [78]

2- Amel-i ehl-i Medine'nin dayanağı ictihat olması halinde, haber-i vâhid, amel-i ehl-i Medine'ye tercih olunur.[79]

3- Dayanağı ister nakil ister içtihad olsun amel-i ehl-i Medine, haber-i vâhide tercih olunur.[80]

İmam Mâlik, pek çok konuda haberi zikreder, fakat onunla amel edilip edilmediğini açıklamaz. Bununla birlikte haber-i vâhid, amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olursa tercihini amel-i ehl-i Medine'den yana kullanır. Ona göre râvinin durumundan dolayı hadislerde ihmal ve gaflet söz konusu olabilir. Ayrıca hadisler, tevil, şüphe, nesh gibi durumlarla karşılaşabilir. Bu sebeple İmam Mâlik, naklettiği merfu bir hadisin ardından, "*Beldemizde ise şu şekilde amel edilmektedir*" [81] diyebilmiştir.

Bir rivayete göre İmam Mâlik, Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiği alım-satımdaki meclis muhayyerliğini ifade eden hadisi amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmasını gerekçe göstererek reddetmiştir.[82] Söz konusu

---

[75] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19.
[76] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360; Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat*, s. 134.
[77] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19; Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat,* s. 134.
[78] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 355.
[79] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360.
[80] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360.
[81] Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 214.
[82] Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 85.

hadis şu şekildedir: *"Alıcı ve satıcı, birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler."*[83] Yani alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça yaptıkları akdi feshetme hakları vardır. İmam Mâlik bu hadisi; *"Elimizde bu hususta belli bir sınır ve tarif yoktur."*[84] ve *"Alıcı ve satıcı için muhayyerlik yoktur"*[85] diyerek reddetmiş ve akitten sonra feshetme hakkını iptal etmiştir. Çünkü meclisin (akit yapma oturumunun) müddeti belli değildir.[86]

Bu rivâyetin terk edilmesinin gerekçesini İmâm Mâlik'in önde gelen öğrencilerinden İbnu'l-Kâsım (ö. 191) şu şekilde izah etmiştir: *"Bu hadis bize kadar ulaşmıştır. Şayet hadisi kendilerinden aldığımız kimselerin seleflerinin uygulamasıyla hadis çakışsaydı, onunla amel etmek doğru olurdu. Ne var ki bu da uygulamayla çakışmayan diğer hadisler gibidir…"*[87]

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Medine'nin tatbikatı İmam Mâlik'in fıkhında rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli bir ölçüttür. *"Seleflerinin uygulamasına aykırı olan"* rivayetler dikkate alınmaz, kendisiyle amel edilmez. Fakat Medine'nin amelinin rivayetlerin değerlendirilmesinde yegâne ölçüt olmadığını belirten görüş sahipleri de vardır. Guraya'ya göre İmam Mâlik sadece kendi görüşüne uyan durumlarda ameli dikkate almıştır. Kendi görüşüne uymadığı hallerde göz ardı etmiştir. Bunun yanı sıra İmam Mâlik amelinin kendisi için en büyük ölçüt olduğunu da iddia etmemiştir. Medine'nin ameli İmam Mâlik için nihai bir delil değildir.[88]

İmam Mâlik, tatbikata uymadığından amel etmediği birçok haber-i vâhide Muvatta'da yer vermiştir. O, "Peygamber namazdan çıkmak istediğinde biri sağ tarafa diğeri sol tarafa olmak üzere "*es-selâmü aleyküm*

---

83 Mâlik, *Muvatta*, Buyû 17; Şâfiî, *Ümm*, IV, s. 6; Buhârî, *Sahîh*, Buyû, 42; Müslim, *Sahîh*, Buyû, 9; Tirmizî, Buyû, 26; Nesaî, *Sünen*, Buyû, 8; Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 425.

84 Mâlik, *Muvatta*, Buyû, 17. İmam Mâlik hadîse yaptığı bu yorum sebebiyle tenkit edilmiştir. Hadîsin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nisbetinin sağlamlığına delîl olabilecek başka tariklerinin olmasından dolayı bazı Mâlikîler, İmam Mâlik'in bu hadîsle amel etmemesine sebep olarak amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmasını ileri sürmüşlerdir. Hadîs hakkında geniş bilgi için bkz. Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 426.

85 Ebî Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî İbn Abdilber, *Fethu'l Bir fî Tertîbi'l Fıkhî lî Temhîdi Abdilber (I- XII)*, çev. Abdurrahman Megurâvî, Riyad, 1997, XII, s. 278.

86 Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, s. 18; Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, s. 414-415.

87 Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî, *Müdevvenetu'l-Kübrâ I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, III, s. 178.

88 Muhammed Yusuf Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, Lahore, 1985, s. 102.

ve rahmetullah" diyerek iki tarafa selâm verirdi."[89] şeklinde rivayet edilen haber-i vâhidle amel-i ehl-i Medine'ye aykırı bulduğu için amel etmemiştir. İmam Mâlik burada Medine tatbikatına dayanarak bir selâmla yetinmiş ve nihayetinde bu rivayetle amel etmemiştir.[90]

Muvatta'da yer alan bir diğer rivâyete göre Hz. Aişe şöyle demiştir: "*Bilinen on emzirme haram kılar*[91] *şeklinde Kur'ân'da bir âyet vardı. Bu daha sonra bilinen beş emzirme şeklinde neshedildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bu, Kur'ân'ın bir ayeti olarak okunmaktaydı*."[92]

İmam Mâlik Hz. Aişe'ye ait bu rivayete yer verdikten sonra, "*Amel böyle değildir*."[93] diyerek Hz. Aişe'den gelen bu rivayeti reddetmiştir. İmam Mâlik'e göre süt emmenin azı ile çoğu arasında ilk iki yıl içinde olmak kaydıyla fark bulunmamaktadır. İlk yıldan sonraki herhangi bir emme hukukî bir sonuç doğurmamaktadır.[94] Dolayısıyla İmam Mâlik söz konusu rivayeti sahih bir senetle rivayet edilmesine rağmen, amel-i ehl-i Medine'ye aykırı bulduğu için amel etmemiştir.[95]

İmam Mâlik, Cabir b. Abdullah el-Ensarî (r.a.)'den umrâyla ilgili şöyle bir haber-i vâhid rivayet etmiştir: "*Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Herhangi bir kişiye ve çocuklarına bir umrâ hibe edilirse, bu o kişinin olur. Bu umrâ, hiç bir zaman hibe eden kişiye geri dönmez. Çünkü hibe edenin hibesi, miras hükümlerinin geçerli olduğu bir hibedir*."[96]

İmam Mâlik bu haberi zikrettikten sonra bu konudaki görüşünü şu şekilde izah eder: "*Bizdeki hüküm şöyledir: Hibe eden "Umrâ sana ve çocuklarına" kaydını söylememişse, umrâ kendisine gerisin geri dönebilir.*"[97] Burada İmam Mâlik önce haber-i vâhidi zikreder. Daha sonra amel-i ehli Medine deliline dayanarak kendi görüşünü izah eder. Ona göre umrâ kaydıyla yapılan bir hibe sahibine dönebilir. O bu görüşünü İbn Ömer'den gelen bir uygulamaya dayandırır. Söz konusu uygulamayı gösteren rivayet ise şu şekildedir:

---

89 Cemâlu'd-Dîn Ebî Muhammed Abdullah b. Yusûf Zeylâ'î, *Nasbu'r-Râye lî Ehâdis-i Hidâye (I-V)*, thk. Muhammed Avâme, Muessetu'r-Reyyân, Cidde, ty., I, s. 432.

90 Zekiyuddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007, s. 92.

91 عشر رضعات معلومات يحرمن, Mâlik, *Muvatta*, Radâ' 17.

92 Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17; Müslîm, *Sahîh*, Radâ, 24-25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh 10; Tirmizî, *Sünen*, Radâ, 3.

93 Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17.

94 Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17.

95 Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 217.

96 Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 43.

97 Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 44.

"Nafi (r.a.) der: Hz. Ömer'in oğlu Abdullah (r.a.)'a kız kardeşi Hz. Hafsa'dan miras olarak bir ev düştü. Hz. Hafsa (r.anha) bu evi Zeyd b. Hattab'ın kızına ömür boyu mesken olarak kullanması için vermişti. Zeyd'in kızı ölünce, Abdullah b. Ömer kendisinin olduğu görüşüyle eve sahip oldu."[98]

Zikredilen örneklerde İmam Mâlik'in hadisin kaynağına bakmaksızın, tatbikata aykırı düşmesi halinde rivayetleri reddettiği görülmektedir. İmam Mâlik, tatbikatı sünnetin fıkhi değerini belirlemede önemli bir kriter olarak kullanmaktadır. Fakat İmam Mâlik'in reddettiği rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu belirtmemesi; bu konuda sessiz kalması dikkate değerdir. İmam Mâlik'in aynı konuda farklı hüküm bildiren rivayetler arasında tercih yaparken Medine'deki uygulamaya mutabık olan rivayeti esas alması onun yaşadığı dönemde rivayetin sıhhatini ortaya koyacak değerlendirme vasıtalarının henüz ortaya çıkmamış olmasıyla izah edilebilir. Sünnetin aktüel değerini belirlemede ameli bir kriter olarak kullanan İmam Mâlik bu konuda bazı müçtehitlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. [99]

Bunların başında, Muvatta'ı İmam Mâlik'ten rivâyet edip, rivâyet ettiği nüshada Medine ameline işaret eden tabirlere hiçbir şekilde yer vermeyen İmam Muhammed (ö. 189) gelmektedir. İmam Muhammed'e göre Medine ameline işaret eden " الامر عندنا" tabiri hiçbir anlam ifade etmemektedir. Ona göre İmam Mâlik bizzat rivayet ettiği hadislerle amel etmemiştir. İmam Mâlik hiçbir kritere tabi olmadan sırf kendi görüşüne dayanarak hadisi ihmal etmiştir. Şeybânî (ö. 189), görüşünü temellendirmek için İmam Mâlik'in mukim kimsenin mest üzere mest yapmasını yasaklayan görüşünü örnek göstermiştir. [100]

İmam Şâfiî de İmam Mâlik'i bu hususta eleştirmiştir.[101] İmam Şâfiî'ye göre Medine'nin icmâsını kastetmek için kullanılan " الامر مجتمع عليه" tabiri icmâ ifade etmediği gibi bizatihi bu tabirin kendisi hakkında

98 Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 45.

99 İmamu'l Haramеyn Ebî Meâlî Abdil Melik b. Abdillah b. Yûsuf Cuveynî, *el- Burhan fi Usûli'l-fıkh (I-II)*, Katar, 1399, I, s. 720.

100 Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Kitâbu'l Hucce 'alâ Ehlî Medine (I-IV)*, Beyrut, 1983, II, s. 621.

101 İmam Şâfiî amel hususunda İmam Mâlik'i şu sözlerle eleştirir: "Bugüne kadar amelle neyi murad ettiğini anlayabilmiş değiliz, ölene kadar da anlayabileceğimizi düşünmüyorum." Şâfiî, *"İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî"* (Ümm içinde, VIII, (513-788), thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2001, VIII, s. 513; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm,* II, s. 212; Bûsâk, *el-Mesâilu'lletî benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine,* I, s. 66.

da ihtilaflar vardır.[102] İmam Şâfiî'ye göre İmam Mâlik birçok hadisi göz ardı etmiş; hadisi sünnetin belirlenmesinde yegâne ölçüt olarak kabul etmemiştir. İmam Mâlik'in görüşüne göre sünnetin temeli, ne hadis ne de tatbikattır. Onun kendi görüşü sünnetin temelini oluşturmaktadır. İmam Mâlik'in tatbikattan ne kast ettiğini hiç kimse bilmemektedir.[103]

İmam Mâlik'i amel-i ehl-i Medine hususunda en sert şekilde eleştiren âlim İbn Hazm'dır. İbn Hazm, İmam Mâlik'in Muvatta'da yetmiş küsur hadisi zikredip bunlarla amel etmeyi terk ettiğini ifade etmiştir.[104] Ona göre, İmam Mâlik tarafından öne sürülen amel-i ehl-i Medine'yle takviye edilmemiş haberle amel edilmemesi hususu tam bir saçmalıktır. Zira amel-i ehl-i Medine'den önce haber vardı. Eğer haberin amel-i ehl-i Medine'ye uygunluğu bir kriter olarak ele alınırsa, o zaman amel-i ehl-i Medine'nin teşekkül etmediği dönemlerdeki haberlerin sıhhati zedelenmiş olur.[105] İbn Hazm'a göre Mâlikîler amel-i ehl-i Medine'nin tanımı ve kapsamı hususunda iki yüz yıl boyunca diğer mezhepler tarafından kendilerine sorulan sorulara ikna edici cevap verememişlerdir.[106]

İmam Mâlik'in amel-i ehl-i Medine'yi kayıtsız şartsız kabul ettiği; her durumda bu delili tercih edip diğer rivayetleri ihmal ettiği şeklindeki çıkarımların İmam Mâlik'in Muvatta'da uyguladığı metni değerlendirme yönteminin iyi anlaşılmamasından kaynaklanmaktadır. Zira İmam Mâlik'in ameli terk ettiği, aynı konudaki uygulamalar arasında tercihte bulunduğuna ilişkin rivayetler de mevcuttur. İmam Mâlik Medine'nin ameline çok önem verse de onun ameli her şartta kritiğe tabi tutmadan kabul ettiği, sahih sünneti reddettiği şeklindeki düşüncelere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.[107] İmam Mâlik'in hadisi değerlendirme yönteminin farklı bir düzlemde değerlendirilmesi, rivayetleri değerlendirme yönteminin ortaya konulması açısından önemlidir. Aksi durumda yani, İmam Mâlik'ten sonra oluşmuş bir metodolojiyle İmam Mâlik'i anlamaya çalışmak kişiyi çok farklı sonuçlara ulaştırma potansiyeline sahiptir.

---

[102] Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularını Sünnet Anlayışı*, s. 208.

[103] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 199.

[104] Celâluddîn Suyutî, *Abdirrahman, Tenvîru'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta'i Mâlik I-III*, Dâru Ihyâi'l-Kutub, Halep, ty., I, s. 9.

[105] İbn Hazm, *İhkâm*, II, s. 97.

[106] İbn Hazm, *İhkâm*, II, s. 97.

[107] İmam Mâlik'in ameli farklı şekillerde kullandığına dair örneklerin genel bir sıralaması için bkz. Ali Pekcan, "İmam Muhammed'in Medine Ehli İle Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, Konya, 2005, s. 152-162.

Daha sonraki dönemlerde oluşmuş bir yöntemle, yöntemin henüz oluşmadığı bir dönemi anlamaya çalışmak isabetli bir yaklaşım değildir. "Birinci ve ikinci asırda hadislerin nasıl değerlendirildiğine dair yapılacak bir araştırmanın metot olarak ipuçlarının usul kitaplarında aranması ne denli isabetlidir? Zira o dönemlerde bugünün müdevven usulü olmadan değerlendirmelerin yapıldığını, ıstılahta yer verilen hadis tasnifine ilişkin tabirlerin olmadığını, bunlarla ilgili serdedilen şartların henüz ortada olmadığını görebiliyoruz. (…) İlk dönem sünnet anlayışı ve uygulamasının özellikle buradaki sünnetin dinamikliği açısından nasıllığı ve hadislerin bu noktada oynadığı rolün tespitinin önemi açıktır. Bunun tespiti için elle tutulur daha başka çalışmalardan hareket etmek uygun görünmektedir. Bununla kastedilen, önce usulden değil, fürudan hareketle tespitlerde bulunmak ve neticede bu tespitleri bir usul çerçevesinde ifade edebilmektir. Örneğin bir şahsın usulden hareketle ele alınması, o şahsın özgün metot ve düşüncesini kavramayı engelleyebilmektedir. O yüzden, fertlerin tavırlarını ve konuya yaklaşımlarını müstakil olarak ortaya koyma zarureti vardır."[108]

İmam Mâlik'in bütün Müslümanları ilgilendiren bir mesele hususunda varit olan fakat haber-i vâhid düzeyinde kalan bir rivayeti Medine'nin tatbikatına aykırı olduğundan dolayı kabul etmemesi, Hanefîlerin umum-u belvâ'ya dayanarak haberi vâhidi reddetmesiyle paralellik arz etmektedir. Hanefîlere göre şayet haber-i vâhid umum-u belvâ alanında olur ve şöhret bulmazsa, bu haberle amel edilmemesi gerekir. Çünkü Hanefîlere göre herkesin ilgilendiren bir husus haber-i vâhid mertebesinde kalmış olamaz. Böyle bir haberin çoğunluk tarafından biliniyor olması gerekir.[109] Malikî fakih İbn Rüşd (ö. 595) Hanefîlerle Mâlikîler arasındaki bu benzerliğe dikkat çekerek şöyle demiştir: *"Medinelilerin kendilerinden önceki kuşaktan devraldıkları pratikler sünnet merkezli olup bunlar sık sık yapılagelmelerinden ötürü Hanefîlerin benimsedikleri umum-u belvâ konumundadırlar. Bu itibarla bunların neshedilmiş olmaları da muhtemel değildir*."[110]

Hanefîlerin umum-u belvâ ile ilgili hususlarda varid olan haber-i vâhidlere ihtiyatlı yaklaşması ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine'ye

---

[108] Ali Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, No: 1-2-3-4, 1997, s. 69-70.

[109] Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Adana, 2004, s. 2, 22-23.

[110] İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid*, I, s. 148.

aykırı düşen haber-i vâhidlere ihtiyatlı yaklaşması aynı yaklaşımın tezahürüdür. Her iki mezhebin müçtehitleri, rivayetleri yaygın olan (meşhur) sünnet bağlamında değerlendirdiği; yaygınlık kazanmamış bir uygulamayı içeren haberle amel etmediği söylenebilir.

d- Haber-i Vâhidle Sedd-i Zerâi'nin Tearuz Etmesi

Harama, kötü ve zararlı bir sonuca vasıta olan davranışların yasaklanması, kötülüğe giden yolların kapatılması demek olan sedd-i zerâi`, bütün İslâm âlimlerince benimsenen bir ilke olmakla birlikte daha çok Mâlikî mezhebinde telaffuz edilen ve sıklıkla işletilen bir metot olmuştur. Sedd-i zerâi' delilinin İmam Mâlik tarafından haber-i vâhidlerin değerlendirilmesi hususunda da dikkate alındığı görülmektedir. İmam Mâlik bazı durumlarda sedd-i zerâi' prensibine dayanarak haber-i vâhidle amel etmemiştir. Mesela İmam Mâlik şevval orucuyla ilgili olarak, "*Kim ramazan orucunu tuttuktan sonra Şevval ayında altı gün oruç tutarsa, bütün yıl oruç tutmuş gibi olur*."[111] şeklinde rivayet edilen hadisle amel etmemiş; Şevval ayında tutulan altı günlük orucu kerih görmüştür.[112] İmam Mâlik Şevval orucu hakkında şöyle demiştir:

"*Ramazan bayramından sonra altı gün oruç tutan hiçbir âlim ve fakih görmedim. Ashaptan hiçbirinden de bu konuda bir rivayet bana gelmedi. Ancak âlimler, bazı cahillerin bu altı günü Ramazana dâhil etmelerinden ve bir bid'at uydurmalarından korkarak bunu mekruh bulmuşlardır. Şayet âlimler bu konuda ruhsat vermiş olsalardı, onların da bayramdan sonra altı gün oruç tuttukları görülürdü*."[113]

İmam Mâlik, bu sözleriyle sedd-i zerâi' prensibine dayanarak şevval orucunu mekruh kabul etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik, yanlış bir uygulamanın doğuracağı zararlı sonuçları engellemek için burada haber-i vahidin gereğiyle amel etmemiştir.

e- Haber-i Vâhidle Sahabe Kavlinin Tearuz Etmesi

Muvatta'da yer alan sahabe görüşleri, sayı bakımından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen hadislerle eşit değildir; fakat aynı fıkhî tesire sahiptir. İmam Mâlik, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen hadisler

111 Müslim, *Sahîh*, Savm, 204; Tirmizî, *Sünen*, Savm, 53.
112 Şatıbî, *Muvafakât*, III, s. 24.
113 Mâlik, *Muvatta'*, Siyam, 60.

için belirlediği kriterleri, sahabenin sözlerine (âsâr) de uygulamıştır.[114]

İmam Mâlik, sahâbe görüşünü geniş anlamıyla sünnet kategorisinde değerlendirdiği için Muvatta'da hadislerin yanı sıra sahâbe fetvalarına da geniş yer vermiştir. İmam Mâlik'in fıkıh metodolojisinde özellikle sahabe kavliyle sünnet arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta bazı durumlarda sünnetin sahabe kavli yerine kullanıldığı dahi vaki olmuştur. Söz gelimi iki talakla boşanan kadının durumuyla ilgili olarak İmam Mâlik'in kullandığı sünnet kavramı doğrudan sahabe uygulamasına dayanmaktadır. İmam Mâlik iki defa boşanmış kadının durumuyla ilgili olarak şöyle der:

"*Bir kadını kocası bir ya da iki talakla boşadıktan sonra ona dönmez, nihayet kadın başkasıyla evlenir, o da ölür ya da kendisini boşarsa, birinci kocası tekrar o kadınla evlenebilir. Bu takdirde o kadına geriye kaç talak kalmışsa, o kadar talakla sahip olur. Üzerinde ihtilaf edilmeyen sünnet böyledir*."[115] Burada İmam Mâlik sünnet kelimesiyle aslında Hz. Ömer'in bir fetvasına göndermede bulunmaktadır.[116]

İmam Mâlik bazı konularda sadece sahabe kavlini zikretmekle yetinmiş; hem merfû hadislere hem de fıkhî hüküm bildiren ifadelere yer vermekten kaçınmıştır. Bunun en bilinen örneği, iki bayramdan önce ve sonra namazın terkiyle ilgili İbn Ömer'e ait bir sahabe uygulaması ve Said b. Müseyyeb'in uygulamasını esas alan belağ türü bir rivâyettir.[117] İmam Mâlik her iki rivayeti zikretmeden önce Muvatta'da yer verdiği rivayetleri belli bir sıraya göre zikretme yöntemini terk ederek merfû hadise yer vermemiştir. Bunun yanı sıra ilgili yerde herhangi bir görüş belirtmeksizin başka bir konuya geçmiştir.

İmam Mâlik'in burada uygulamanın kaynağına ve kılındığı takdirde kılınan namazın hükmüne değinmemesi dikkate değerdir. Onun yer verdiği rivayetlerden, uygulamanın sünnet mi amel mi olduğu anlaşılmamaktadır. Aslında bayram namazlarından önce ve sonra nafile namazın terkinin nebevî bir uygulamaya dayandığı görülür. İbn Abbâs'tan rivâyet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram

---

114 Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 73.

115 Mâlik, *Muvatta*, Talak, 77.

116 Hâlidî, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta", s. 241; Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 183.

117 Mâlik, *Muvatta*, Terku's-Salât Kable'l-'İydeyn 10; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülisî İbn Abdilber, *İstizkâr, I-XXX*, Daru'l-Va'y, Kahire, 1993, VII, s. 56.

namazı kılmadan önce ve kıldıktan sonra nafile namaz kılmamıştır.[118]

Burada şu noktanın altını çizmek önem arz etmektedir: İmam Mâlik hadisin tasnif edilmesinin zirvesini teşkil eden kütüb-u sittenin yazılmasından ve hadis kavramlarının net bir şekilde ortaya çıkmasından önce yaşamış bir muhaddis ve müçtehittir. Kanaatimizce İmam Mâlik fıkhının ve sünnet anlayışının anlaşılması bu noktanın göz önüne alınmasına bağlıdır. Söz gelimi Buhari'nin (ö. 156) yukarıdaki konuyla ilgili olarak zikrettiği ve سمعت سعيد ابن جبير عن ابن عباس انّ النبي خرج يوم الفطر" şeklinde başlayan rivayet aslında İbn Abbâs'ın gördüklerini esas almaktadır.[119] Buna karşı İmam Mâlik'in eserinde yer verdiği İbn Ömer'in "عن نافع: انّ عبد الله بن عمر لم يكن يصل يوم الفطر"[120] şeklindeki rivayetini Hâlidî sahabe kavli olarak kabul etmektedir.[121] Oysa her iki rivayet arasında ciddi bir fark yoktur. Buhâri'nin yer verdiği rivayet İbn Abbâs'ın gördüklerini; İmam Mâlik'in rivayeti İbn Abbas'ın gördüklerini İbn Ömer'in ifadeleriyle aktarım şeklini içermektedir. Yani buradaki anlayış farkı aynı anlamı içeren rivayetlerin farklı formatlarla zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. İmam Mâlik'in rivayete dayanan delillerinin farklı şekilde anlaşılmasının nedeni bu olgunun dikkate alınmamasıdır. İmam Mâlik'in yaşadığı dönemde hadisler, hadis ilminin son şeklini verdiği teknik tabirlerle henüz yazıya geçirilmiş değildir. Bu sebeple İmam Mâlik'in rivayetleri görmeye dayanan rivayetler olarak Muvatta'da yer aldı. Fakat daha sonraki dönemlerde kendisinden nebevî uygulama aktırılan sahabe tabakasına mensup râvîler vefat edince "*işitmeyi esas alan rivayetler*" hadis mecmualarında yer almaya başladı. Nitekim İmam Mâlik'in İbn Ömer'in bir uygulaması olarak zikrettiği rivayeti İbn Abdilber'in (ö. 463) İbn Abbâs kanalıyla gelen bir hadis şeklinde ifade etmesi bunun bir delili niteliğindedir.[122]

İmam Mâlik'in metodolojisinde sahabe kavliyle haber-i vâhid tearuz edince, İmam Mâlik onları birbiriyle mukayese eder, ölçüsüne göre tercih yapar, tercihi gerektiren bazı durumlarda sahabe kavlini haber-i vâhide takdim eder. Sahabe kavlinin tercihini gerektiren durum ise genel olarak içtihat, amel-i ehl-i Medine ve örf gibi şer'i delillerle sahabe kavlinin sağlam bir hüccet haline gelmesidir. Ona göre sahabe

---

118 Buhârî, *Sahîh*, İydeyn 26.
119 Buhârî, *Sahîh*, İydeyn 26.
120 Mâlik, *Muvatta*, Terku's-Salât Kable'l İydeyn, 5.
121 Hâlidî, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta", s. 241.
122 لحديث ابن عباس و ابن عمر İbn Abdilber, *İstizkâr*, VII, s. 56.

kavlinin haber-i vâhide tercih edilmesi sünneti terk etmek anlamına gelmemektedir. Bu durumda sünnet niteliğinde iki rivayetin var olduğu kabul edilir ve ona göre deliller arasında bir tercihe gidilir. Burada Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen haberi, daha sağlam bir haberle ret etmek söz konusudur. Bu durum, İmam Mâlik'in metodolojisinde sahabe kavliyle sünnet arasında yakın bir irtibatın olduğunu göstermektedir.[123]

İmam Mâlik genel olarak sahabe kavlinin sünnet olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre sahabenin kendi görüşü şeklinde söylediği sözler, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yakın olmaları, vahyin nüzul ortamını çok iyi bilmeleri sebebiyle sünnet olabilir.[124] Yine sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir şeyin emir ya da nehiy olduğuna dair rivayette bulunursa bu hakikate hamledilir. Bu açıdan sahabe kavli uyulması gereken bir sünnet hükmünde olur.[125]

İmam Mâlik'e göre sahabeye izafe edilen sözlerin (mevkuf hadis) hadis olma ihtimali vardır. Zira sahabenin hadis rivayeti konusunda çok titiz davranması ve bu konuda yanlış anlamalardan şiddetle kaçınması sebebiyle bazen Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait hadisleri kendi aralarında müzakere ederken söz konusu hassasiyetlerden dolayı hadisleri Hz. Peygamber'e izafe etmekten kaçındıkları bilinen bir durumdur.[126]

Muvatta'da İmam Mâlik'in sahabe kavlini haber-i vâhid niteliğinde olan rivayetlere tercih ettiğine ilişkin bazı rivayetlerin olduğu görülür. O, her babın başında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen bir hadisi zikreder ve çoğunlukla, bu hadisleri sahabe ve diğer otoritelerden gelen rivayetler bağlamında yorumlama zorunluluğu hisseder.[127] Bu bağlamda İmam Mâlik umrâ ile ilgili bir haber-i vâhide yer verdikten sonra bununla amel etmemiş, aksi bir hüküm bildiren sahabe görüşüyle amel etmiştir. Umrâ ile ilgili haber şu şekilde rivayet edilmiştir: "*Herhangi bir kimseye verilen, umrâ (hayat kaydı ile hibe) onun ve çocuklarınındır; verilenin mülkü olup, asla veren kimseye geri döndürülemez. Çünkü o, miras kalan bir*

---

123 Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 252; Özel, "Mâlik b. Enes", s. 511.

124 Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe; Hayatuhû, Asruhû-Erâuhû ve Fıkhuhû,* Dâru'l Fikri'l Arabî, 1947, s. 347-348.

125 Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Hanbelî Ebû Ya'lâ, *Udde fî Usûli'l-Fıkh (I-V),* Riyad, 1990, III, s. 1003.

126 Ebî Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb İbnu'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn I-VII,* Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423, IV, s. 129; Ali Toksarı, "Hadîs İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri, 1985, s. 345.

127 Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik,* s. 66.

şeyi bağış olarak bırakmıştır."[128]

Bu rivayet açık şekilde umrânın onu verene tekrar geri döndürülmeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İmam Mâlik, bağışlanan kişinin nesli kalmaması halinde umrâ'nın eski sahibine geri döndürüleceği sonucuna ulaşmıştır.[129] Onun içtihadına göre, umrâ aslında kendisine bağış yapılan kimsenin ömrüyle kayıtlıdır. Ölümüyle birlikte, eğer bağış yapan tarafından başka bir şart koşulmamışsa umrâ kendisine geri döner.[130]

Keza İmam Mâlik'in sahabe kavlini haber-i vâhide yeğlediğinin bir başka delili temettü haccı konusunda görülmektedir. Zira o temettü haccının sabit olduğunu bildiren haber-i vâhidlere rağmen sahabe kavlini esas almış[131] ve Hz. Aişe kanalıyla gelen ve temettü haccının sabit olduğunu gösteren bir rivayete Muvatta'da yer vermiştir. Bu rivayet ise şu şekildedir: "*Biz, Peygamber ile birlikte veda haccına gittik. Aramızda, umre için ihrama girenler olduğu gibi, yalnızca hac için ihrama girenler de vardı. Peygamber hac niyetiyle ihrama girmişti. Umre için ihram giyenler vazifelerini yaptıktan sonra ihramdan çıktılar. Ancak, hacca niyet edenler ile hac ve umreyi birlikte yapmak isteyenler, kurban kesinceye kadar ihramda kaldılar*."[132]

Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen bu haber-i vâhide rağmen İmam Mâlik kendi görüşünü sahabeden gelen bir rivayete dayandırmıştır. Bu rivayet ise Dahhâk'ın Hz. Ömer'in hacda temettü haccını yasakladığını ifade eden rivayettir. İmam Mâlik bu rivayeti Muvatta'da şu şekilde zikretmiştir: "Sa'd b. Ebî Vakkas'la Dahhâk b. Kays, Muaviye b. Ebî Süfyân'nın hac ettiği sene, temettü haccından bahsediyorlardı. Dahhâk b. Kays: "*Temettü haccını sadece aziz ve celil olan Allah'ın emrini bilmeyen cahiller yapar*" dedi. Bunun üzerine Sa'd: Yeğenim iyi söylemedin! deyince Dahhâk: "*Ömer b. Hattâb temettü haccını yasakladı*." diye karşılık verdi. Sa'd da cevaben: "*Resûlullah (s.a.s.) hacc-ı temettu yaptı, biz de onunla beraber yaptık*." dedi.[133]

Bu rivayete göre İmam Mâlik'in temettü haccının hükmü konusunda Hz. Ömer'in temettü haccını yasakladığını bildiren Dahhâk'tan gelen rivâyeti, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisine tercih ettiği

---

[128] Zürkânî, *Şerhu Zürkânî alâ Muvatta*, III, s. 219.
[129] Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik,* VI, s.119-120.
[130] Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 4.
[131] Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik,* s. 66-67.
[132] Mâlik, *Muvatta*, Hac, 38.
[133] Mâlik, *Muvatta*, Hac 63.

görülmektedir.[134]

Tâbînin sözleri ve fetvaları da haber-i vâhidin aktüel değerini belirlemede İmam Mâlik için önemli bir kaynak niteliğindedir. Muvatta'da yer alan tâbiîn görüşleri doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetler ve sahabeye ait görüşler kadar etkiye sahiptir. İmam Mâlik'in hadislere ve sahabe kavline karşı takındığı tavır, tâbiîn görüşlerine karşı takındığı tavırdan farklı değildir. Bu durum, ancak İmam Mâlik'in içtihadı ile örtüşüp örtüşmemesine göre farklılık arz etmektedir.[135]

İmam Mâlik'in kaynağı ister Hz. Peygamber isterse sahabe olsun rivayetleri değerlendirirken metnin muhtevasını dikkate aldığı; metni anlamaya öncelik tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, birçok hususta onun rivayetlerin ana muhtevasını anlama çabası, rivayetin ihmali olarak değerlendirilmiştir. Metni anlama ve değerlendirme, onun rivayetlere yaklaşımının ana omurgasını oluşturmaktadır. O, bu yaklaşımı sebebiyle Medine'de mülâkî olduğu bütün râvilerin rivayetlerini benzer şekilde değerlendirmemiş; kimi râvilerin bütün rivayetlerine eserinde yer verirken kimilerinin ise sadece birkaç rivayetine yer vermiştir. Bunun nedeni onların hadisi anlamada farklı mertebelere sahip olmalarıdır.[136]

İmam Mâlik'in bir şart olarak ileri sürdüğü anlama yeterliliği, bir rivayeti sadece dil bağlamında değil, öncelikle anlama bağlamında değerlendirdiği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.[137] İmam Mâlik'in rivayetleri değerlendirme yöntemi Muvatta'ın içeriğinin belirlenmesinde de önemli bir etken olmuştur. Gerçekten Muvatta'ın içeriğine bakıldığında, fıkhî bir hükme ulaşma çabası merkezde olmak kaydıyla rivayetleri anlama çabasının ön planda olduğu görülür. İmam Mâlik'in kendi döneminde tasnîf edilen hadis kitaplarının ağırlıklı olarak fıkhi konular esas alınarak tasnîf edilmesinin önemli bir sebebi, "*hadislerden ahkâm istinbâtının kolaylaştırılması için teşrî'e hizmet*"[138] düşüncesidir. Nitekim ilk sünen türü eserler gibi Muvatta' da o dönem

[134] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 199.
[135] Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 76.
[136] Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülisî İbn Abdilberr, *et-Temhîd I-XXVI*, thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr, Vezâretu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrîb, 1967, I, s. 67.
[137] Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", s. 70.
[138] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 107.

hadis musannefâtının muhtevasını ve telif amacını yansıtır niteliktedir.[139] Zira bu dönemde, teşekkül sürecini tamamlamak üzere olan fıkıh ilminin kaynakları konusunda yoğun tartışmalar yaşanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, ahkâma ilişkin hadislerin toplanıp tasnîf edilmeleri, ilmî bir gereklilik haline gelmiştir. Bu türde hadisleri tasnîf eden muhaddislerin amaçları, sahih hadisleri bir araya toplamak değil, "ahkâm istinbâtında kullanılmak üzere düzenli bir kaynak oluşturmak" olmuştur.[140]

Rivayet faaliyetlerinin daha sahabe döneminde başlaması ve yaygınlaşması neticesinde hicrî I. asrın sonundan itibaren zengin bir rivayet malzemesi ortaya çıkmıştır. Çeşitli nedenlerle kendi içerisinde farklılık arz eden bu malzemeden nasıl istifade edileceği konusunda daha erken dönemlerde bir takım kriterler geliştirilmiş; bunlar içinde, rivayet edilen metinleri konu bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye ağırlık veren "iç kritik" denilen bir usul takip edilmiştir. İmam Mâlik'in de kendi döneminde zengin hadis malzemesi karşısında bir yöntem belirleme çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Muvatta'ın telifinde takip edilen yöntem ve Muvatta'ın içeriği bunun bir göstergesi niteliğindedir.

İmam Mâlik'in haber-i vâhid ile diğer deliller arasında tercihte bulunurken takip ettiği usûlle ilgili olarak ayrıca şu noktanın göz önünde bulundurulması gerekir: Her ne kadar İmam Mâlik bazı tercihlerde bulunup, bazı rivayetleri mühmel bıraksa da bu İmam Mâlik'in amel etmediği hadisi sübût açısından reddettiği anlamına gelmez. İmam Mâlik kendisine ulaşan rivayeti fıkhî açıdan amel edilip edilmeyeceği yönüyle değerlendirmiştir. O eserinde hadisin sübûtuyla ilgili ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Diğer bir ifadeyle "rivayetin terki" kavramı İmam Mâlik tarafından kullanılmamıştır.[141] Bu yönüyle İmam Mâlik hadisleri tenkit etmemiş sadece değerlendirmiştir. Hadisleri değerlendirirken de daha ziyade metinden hareket etmiştir.

İmam Mâlik'e göre hadisle gelen her şey hüküm koyucu değildir.[142] Söz gelimi, el-Batha'da iki rekat namaz kılmayanı kınayan İmam Mâlik'e bunun sebebi sorulduğunda, o bu soruya "*bununla sadece Peygamber'in anısının devam ettirilmesini arzuladığı*" şeklinde cevap vermiştir.[143] O bu

---

[139] Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1996, s. 374.
[140] Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* II, s. 108.
[141] Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research,* Vol: 10, s. 73.
[142] İbn Abdilberr, *İstizkâr,* II, s. 275; Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 126.
[143] Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, III, s. 44.

sözüyle aslında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı içtihadın ille de süreklilik manasını içermediği imasında bulunmaktadır.[144] Bu yönüyle İmam Mâlik haber-i vâhidi amaç olarak değil, araç olarak kullandığı görülmektedir.

f- Haber-i Vâhidle Kıyasın Tearuz Etmesi

Haber-i vâhidle kıyasın (genel-geçer hüküm) tearuzunda Mâlikî ekolünde genel eğilim, kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi yönündedir. Mâlikî âlimlerden Kâdî Ebü'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin kıyası haber-i vâhide takdim ettiği ifade edilmiş; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ise Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in Ahmed b. Hanbel'e nisbet ettiği, *"Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır"* sözünü bir yanılgı olarak değerlendirdiği rivâyet edilmiştir.[145] Mezhepte yaygın olan genel eğilimden farklı olarak Mâlikî usûlcülerinden Bâcî ve Bâkıllânî'nin haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görülmektedir.[146]

İmam Mâlik'in kıyasla haber-i vâhidin bir konuda tearuz etmesi durumunda nasıl bir yöntem benimsediği konusunda farklı değerlendirmeler vardır. Gerek Mâlikî gerekse diğer mezheplerin kaynaklarında İmam Mâlik'e bu konuda farklı görüşler izafe edilmiştir.[147] Mesela Karâfî, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü İmam Mâlik'e nisbet ederek kendisi de bu görüşü benimsemiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğuna işaret etmiştir.[148] İbn Hazm ise kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini ifade eden görüşü doğrudan İmam Mâlik'e izafe etmez. O bu görüşü Mâlikî usulcülerinden Ebü'l-Ferec el-Kâdî ve Ebû Bekir el-Ebherî'ye nisbet etmiş, bu ikisinden önce böyle bir görüşte olan birini duymadığını ifade etmiştir.[149]

---

144 Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, s. 71.

145 Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû, yy., 1989, s. 149, 112, 149-161, 165; Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2005, I, s. 327-328, 339; Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh (I-VI)*, Kuveyt, 1992, V, s. 34-35.

146 Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. Tayyib Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, I, s. 221-225, 312; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, s. 187, 507-677.

147 İbnu'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Müvakkîn*, II, s. 59.

148 Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 387-388.

149 İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 54.

Kıyasla haber-i vâhidin tearuzu hakkındaki tartışma dolaylı olarak hadisi rivayet eden râvinin fakîh olup olmaması çerçevesinde meydana gelmektedir. Zira İmam Mâlik'in râvinin fakîh olma şartını dikkate aldığı ifade edilmektedir. İmam Mâlik'e nispet edilen bir görüşe göre, o da Ebû Hanife gibi râvinin fakîh olmasını, haber-i vâhidin kabulü için şart koşmakta, aksi durumda kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini söylemektedir.[150] Diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de bu şartın, kıyas-haber-i vâhid çatışmasında dikkate alındığı, râvisi fakîh olan haberin kıyasa tercih edileceği genelde kabul edilmektedir.[151] Karâfî'ye göre bunun nedeni, fakîh olmayan râvinin hadisi tam olarak anlayamaması ve bunun sonucu olarak hadisi mana ile rivâyet etmeye kalkışacağı için Şârî'in asıl maksadının dışına çıkma ihtimalidir.[152]

İbn Kassâr (ö. 397), İbn Rüşd (ö. 595), Bâcî gibi bir kısım Mâlikî âlimlere göre şayet haber-i vâhid ile kıyas bir meselede teâruz eder ve ikisiyle aynı anda amel mümkün olmazsa, kıyas haber-i vâhide tercih edilir.[153] Hanefî âlimlerinden Debbûsî de "*Te'sîsu'n-Nazar*" adlı eserinin "*Ashabımız ile Mâlik Arasındaki İhtilaflar*" adlı bölümünde İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide tercih ettiğini bildirir ve buna dair örnekler sıralamıştır.[154]

Söz konusu âlimlerin görüşünün genelde İbn Rüşd tarafından ileri sürülen haber-i vâhidde nesh, kizb, galat, tahsîs gibi durumların caiz olup, aynı durumların kıyasta caiz olmaması görüşüne dayandığı görülmektedir. Yani bu âlimlerin görüşleri İmam Mâlik'ten doğrudan gelen herhangi bir rivayete değil kişisel görüşlerine dayanmaktadır.[155]

İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği genel kabul görse de onun Muvatta'da haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiğine dair örnekler de yok değildir. Söz gelimi İmam Mâlik, delk (abdestte azaları iyice ovma) hususunda Ümmü Seleme'den rivâyet edilen bir haber-i

---

150 Karâfî, *Şerhu Tenkihu'l-Fusûl*, s. 288; Pezdevî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, II, s. 378; Âmidî, *İhkâm*, II, s. 169.

151 Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 369-370.

152 Karafî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 369-370.

153 Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik,* IV, s. 262; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl,* s. 599; Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endülisî el-Hafîd İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l Tahsîl (I-XX),* thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut, 1988, XVII, s. 604; Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 387.

154 Ebî Zeyd Abdillah Ömer b. Îsâ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar,* thk. Mustafâ Muhammed Kabbânî Dımeşkî, Dâru'l İbn-i Zeydûn, Kahire, ty., s. 99-103.

155 İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-Tahsîl,* XVII, s. 604.

vâhidden hareketle guslü, abdeste kıyaslamaktan vazgeçmiştir.[156]

Kişisel düşünce çabasına dayanan kıyasla haber-i vâhidin tearuzunda İmam Mâlik'in mümkün mertebe sübutu sabit rivayetlere öncelik verdiği ve kıyası haber-i vâhide takdim ettiği şeklindeki görüşlerin doğrudan ondan rivayet edilmediği görülmektedir. İmam Mâlik'in öncelikle sabit olan rivayetleri dikkate aldığını ve şahsî görüşünü geri planda bıraktığını gösteren birçok rivayet vardır. İmam Mâlik bir ifadesinde; "*Üzerinde icma etmiş olmadıkları müddetçe insanların görüşlerinden (re'y) sakının. Rabbinizden size indirilen Kur'an'a ve Peygamber'inizden gelen Sünnete uyun*."[157] diyerek Müslümanların uymaları gereken birinci temel kaynağın Kur'an, ikincisinin Sünnet olduğuna dikkati çekmiştir. Bu rivayetten ayrı olarak İmam Malik'in herhangi bir konuda sünnet sabit olduğu zaman içtihadından döndüğünü gösteren birçok rivayet mevcuttur.[158]

Ebû Zehre de Karâfî'nin mutlak olarak ifade ettiği İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği şeklindeki görüşüne karşı çıkar.[159] Diğer taraftan İmam Mâlik'in mutlak olarak kıyası haber-i vâhide tercih ettiği şeklindeki görüş, İbn Sem'ânî tarafından çirkin bulunarak reddedilmiş; o İmam Mâlik'in bu tür görüşlere iltifat etmeyecek kadar yüce bir makama sahip olduğunu ifade etmiştir.[160]

Sonuç

Mütevatir haber dışında kalan rivayetleri kapsayan haber-i vâhid İmam Mâlik'in de içinde bulunduğu cumhura göre zan ifade etmektedir. Haber-i vâhidin bilgi ve amel değeri konusunda İmam Mâlik'ten doğrudan bir rivayet bulunmadığı müşahede edilmiştir. Gerek Mâlikî müçtehitlerin gerekse diğer müçtehitlerin bu konudaki rivayetleri İmam Mâlik'e izafe edilen rivayetlerden ibarettir. Haber-i vâhid kavramı İmam Mâlik'ten sonraki bir dönemde tartışıldığı için Muvatta'da bu kavrama rastlamak pek tabii mümkün değildir. Bununla birlikte onun Muvatta'da haber-i vâhid kapsamında değerlendirilebilecek pek çok rivayete yer verdiği görülmektedir. Muhtemelen İmam Mâlik'in bu rivayetlere karşı tutumunu gösteren değerlendirmelerden hareketle onun haber-i vâhidle

156 Mâlik, *Muvatta'*, Tahâret 10.
157 Kasımî, *Kavaidü't-Tahdis*, s. 51.
158 Râzi, İbn Ebî Hatim, *Kitabü'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, 1992, I, s. 32-33.
159 Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 298.
160 A. Buhârî Alâddin, *Keşfu'l Esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm Pezdevî (I-IV)*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut, ty., II, s. 377.

ilgili yaklaşımı ortaya konulmuştur.

İmam Mâlik belli şartları hâiz haber-i vâhidleri kabul ettiği ve onlarla amel ettiği görülmüştür. İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü şartlar, râvinin hâiz olması gereken şartlara ek olarak haber-i vâhidin Kur'ân'ın zahirine, amel-i ehl-i Medine'ye, içtihada dayanmayan sahabe kavline, kıyasa, maslahata ve sedd-i zerâi'e aykırı olmaması şeklinde sıralanabilir. Muvatta'da İmam Mâlik'in bu şartlara aykırı bazı rivayetlerin gereğiyle amel etmediği görülmektedir.

İmam Malik'in fıkhında amel-i ehl-i Medine delilinin haber-i vâhidin değerini belirlemede önemli bir âmil olduğu anlaşılmıştır. Zira o amel-i ehl-i Medine'yi gerekçe göstererek haber-i vâhid de olsa bazı rivayetlerle amel etmiştir. Onun bu yaklaşımı Hanefîlerin umum-u belvâ konusundaki haber-i vâhidi böyle olmayan rivayetlere karşı terk etmesiyle ilgili yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Bu durum, ilk dönemlerde rivayetlerin aktüel değerinin belirlenmesinde rivayetin toplumda kabul görülüp uygulanması noktasının önemli bir kriter olduğunu göstermektedir.

İmam Mâlik her ne kadar bazı rivayetlerle amel etmese de onun rivayetleri reddetmemesi ve en azından bu konuda sessiz kalması dikkate değer bir tutumdur. O amel etmediği rivayetleri mühmel bırakmakla, -muhtemel ihtiyata binaen- rivayetlerin terk edilip edilmemesi noktasında bir görüş belirtmemektedir. Bu durum, ilk dönemlerde red ve kabul noktasında hadisin değerinin belirlenmesinde kesin bir kriterin oluşmamış olmasına bağlanabilir. İmam Mâlik'in haber-i vâhide yaklaşımı bir metodoloji olmaksızın oluştuğu için, vakıanın gerçek yüzünün görülmesi açısından önemlidir.

Haber-i vâhid ile diğer deliller arasında tercihte bulunurken takip ettiği usûlle ilgili her ne kadar İmam Mâlik bazı tercihlerde bulunup, bazı rivayetleri mühmel bıraksa da bu İmam Mâlik'in amel etmediği hadisi sübût açısından reddettiği anlamına gelmez. İmam Mâlik kendisine ulaşan rivayeti fıkhî açıdan amel edilip edilmeyeceği yönüyle değerlendirmiştir. O eserinde hadisin sübûtuyla ilgili ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Başka bir ifadeyle İmam Mâlik "rivayetin terki" kavramını Muvatta'da kullanılmamıştır. Bu yönüyle o hadisleri tenkit etmemiş sadece değerlendirmiş; metodolojisine uygun olanları uygulamış, uygun olmayanları ise mühmel bırakmıştır.

Kaynakça

Buhârî Alâddin, Abdulaziz, *Keşfu'l Esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm Pezdevî(I-IV*), Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut, ty.

Ahmed Emin, *Duha'l İslâm(I-III),* Mektebetu'l-Usretu, Kahire, 2001.

Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı,* İnsan Yay., İstanbul, 2008, 198.

Âmidî, Ali ibn Muhammed, *İhkâm fî Usûli'l Ahkâm (I-IV*), Riyad, 2003.

Apaydın, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996.

Askalânî, İbn Hacer, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları),* çev. Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1967.

_____, *Nuhbetu'l-fiker fî Müstalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.

Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı: 2, (19-31), Adana, 2004.

Bâcî, Ebi Velîd Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik, I-IX,* thk. Muhammed Abdulkadîr Ahmed Ata, Dâru'l Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1420.

_____, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, Beyrut, 1995.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. Tayyib *et-Takrîb ve'l-İrşâd (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

Buhârî, Muhammed b. İsmâ`îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâi'l-`Arabî, Beyrut, 2001.

Bûsâk, Muhammed Medenî, *el-Mesâilu'lletî benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine, (I-III),* Riyad, 2002.

Curcânî, Alî b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007.

Cuveynî, İmamu'l Harameyn Ebî Meâlî Abdil Melik b. Abdillah b. Yûsuf, *el- Burhan fi Usûli'l-Fıkh, (I-II),* Katar, 1399.

Debûsî, Ebî Zeyd Abdillah Ömer b. Îsâ, *Te'sîsu'n-Nazar,* thk. Mustafâ Muhammed Kabbânî Dımeşkî, Dâru'l İbn-i Zeydûn, Kahire, ty.

Dere, Ali, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10 No: 1-2-3-4, 1997.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud,* 1. bs., Mektebetu İbn Hazm, Dımeşk, 2004.

Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Hanbelî, *Udde fî Usûli'l-Fıkh, (I-V),* Riyad, 1990.

Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe; Hayatuhû, Asruhû-Erâuhû ve Fıkhuhû,* Dâru'l Fikri'l Arabî, 1947.

_____, *Mezhepler Tarihi,* çev. Sıbğatullah Kaya, Birim Yay., İstanbul, 1993.

_____, *Mâlik; Hayatuhû ve Eseruhû,* Kahire, 1952.

Goldzıher, Ignaz, *Mohammed And Islam,* İngilizceye çev. Kate Chambers Seelye, Yale University Press, 1917.

Guraya, Muhammed Yusuf, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, Lahore, 1985.

Hâlidî, Semâin, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta'", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, s. 295-312, Konya, 2007.

İbn Abdilber, Ebî Ömer Yusuf b. Abdillah b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî, *el-İntika fi Fedaili'i Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha,* Beyrut, 1997.

_____, *Fethu'l Bir fî Tertîbi'l Fıkhî lî Temhîdi Abdilber, (I- XII),* thç. Abdurrahman Megurâvî, Riyad, 1997.

_____, *İstizkâr I-XXX,* Daru'l-Va'y, Kahire, 1993.

_____, *et-Temhîd I-XXVI,* thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr, Vezâretu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrîb, 1967.

İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali İbn Said, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (I-VIII),* nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, ty.

İbn Rüşd, Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endülisî el-Ced, *el-Beyân ve'l Tahsîl, (I-XX),* thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut, 1988.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid,* Müessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2010.

İbnu'l-Kayyım, Ebî Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn I-VII,* Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Beyrut, 1996.

Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî, *Tertîbu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik, (I-II),* Rabâd, 1965.

Kandemir, M. Yaşar, "Muvatta", *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006.

Karâfî, Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûli fî İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İçtihat*, MAÜİF Yay., Ankara, 1973.

Kâsımî, Muhammed Cemâlidîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010.
Koçyiğit, Talat, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966.
Mâlik b. Enes, Ebî Abdillah, *Muvatta, (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, I-II)*, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1997.
Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
Nesaî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
Öğüt, Salim, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003.
Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
Özel, Ahmed, "Mâlik b. Enes ", *DİA*, c. XXVII, İstanbul, 2006.
Pekcan, Ali, "İmam Muhammed'in Medine Ehli İle Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, Konya, 2005.
Pezdevî, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Pezdevî),* Karâçî, ty.
Râmhürmüzî, Hasan b. Abdirrahmân, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1971.
Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-fıkh, (I-VI)*, Müessetu'l Risâle, ty.
Râzi, İbn Ebî Hatim, *Kitabü'l-cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1992.
Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî, *Müdevvenetu'l-Kübrâ, I-IV,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
Serahsî, Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2005.
es-Sicistânî, Ebû Sâlih Mansûr b. İshak, *el-Gunye fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû, yy., 1989.
Suyutî, Celâluddîn Abdirrahman, *Tenvîru'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta'i Mâlik, I-III*, Dâru Ihyâi'l-Kutub, Halep, ty.
Şa'ban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Kahire, 2005.
_____, *"İhtilâfu Mâlik ve'ş-Şâfiî", (*Ümm içinde, VIII, (513-788), thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2001.
_____, *el-Ümm (I-XI),* thk. Rıfat Fevzî Abdulmutalib, Dâru'l-Vefâ, 2001.

Şalân, Abdurrahman b. Abdullah, *Usûlu'l-Fıkhi'l- İmâm Mâlik, (I-II),* Riyâd, 2003.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahîm b. Mûsâ, *Muvâfakât (I-VI),* Dâru'l-İbn-Affân, ty.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. Halil M. Şeyma, Daru'l-Marife, Beyrut, 1998.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l Hucce 'alâ Ehlî Medine, (I-IV),* Beyrut, 1983.

Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen,* thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, 1. bs., Dımeşk, 2004.

Toksarı, Ali, "Hadîs İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri, 1985.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh, (I-VI)*, Kuveyt, 1992.

Zevâvî, Îsâ b. Mes'ûd, *Kitâbu Menâkıbi'l İmam Mâlik, (Müdevvene içinde),* Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1994.

Zeylâ'î, Cemâlu'd-Dîn Ebî Muhammed Abdullah b. Yusûf, *Nasbu'r-Râye lî Ehâdis-i Hidâye (I-V*), thk. Muhammed Avâme, Muessetu'r-Reyyân, Cidde, ty.

Zürkânî, Muhammed, *Şerhu Zürkânî alâ Muvatta, (I-IV*), Matbaatu Hayriyye, ty.

İslâmî İlimler Dergisi, Yıl 9, Cilt 9, Sayı 2, Güz 2014 (37-70)

Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyâs'ın Kat'î Delîle Dönüşmesi

Mehmet Nuri GÜLER*

ÖZ

Fıkıh'ta bilgi, nass zeminde ve vahiyle çelişmeden gerçekleştirilir. Bilgide kesinlik önceliklidir. Fıkıh Usûlü, kesin bilgiye götüren kaynaklara ulaşma çabası içindedir. Bu kaynaklara delîl denmektedir. Fıkıh Usûlcüleri, delîl ile elde edilen bilginin değerini tespit için, delîlleri sübûtu ve delâleti açısından değerlendirmişlerdir. Kur'ân ve mütevâtir Sünnet kat'î delîl, âhâd haber ve fıkhî kıyâs da, zannî delîl sayılmıştır. Kat'îlik ve zannîlik, delîller arası öncelik sırasını gösterdiği gibi, onlardan elde edilecek bilgilerin bağlayıcılık derecesini de açıklamaktadır. Başlangıçta Fıkıh'ın yöntemi, Cuveynî'de görülen, Arapça Dilbilgisi'ne dayalı Cedel Kıyâsı'dır. Üretilen yeni bilgi kat'î (kesin) değildir. Fıkıh Bilimi yoktur. Kesin bilgi, burhânî bilgidir. Ğazalî, Fıkıh Usûlü'nün yöntemini Burhân Kıyâsı yapmıştır. Bu şekilde, Fıkıh Bilimi'ni kurmuştur. Ancak, Fıkhî Kıyâsı, Burhân Kıyâsı'na dönüştüren form ve yöntemleri açıklamamıştır. Bu araştırma, günümüze kadar ele alınmamış, zannî Fıkhî Kıyâsı kat'î Burhan Kıyâsı'na dönüştüren bu form ve yöntemleri ortaya koymuştur. Elde edilen bulgu ve yargılar, Giriş, üç Bölüm ve Sonuç içinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Bilim, Delîl, Mantık, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kıyâs, Burhân.

CONVERSION THE JURISPRUDENTIAL QIYAS TO THE QIYAS OF BURHAN IN FIQH AL-USUL

ABSTRACT

In Islamic Law (Fiqh), knowledge is achieved on the basis of canonic texts and without any contradiction. Accuracy of the knowledge is the priority. Jurisprudence (Usul al-Fiqh) endeavors reaching the sources which lead the faqih (jurisprudent) to the accurate knowledge. Aiming the detection of value of the knowledge which is based on evidences, Jurisprudents have evaluated the evidences due to their certainty and implication. Quran and mutawatir sunna are conclusive evidences while ahaad hadith and qiyas (jurisprudential measurment) are suppositive evidences. Conclusiveness and suppositiveness show us the order of priority among the evidences. On the other hand these two criteria explain the degree of bindingness. In the beginning the method of Fiqh is Qiyas of Jadal (Measurment of Debate) based on Arabic Grammar, as we see in the example of Cuwayni. Here, the new-product knowledge is not conclusive. There is no Fiqh. The accurate knowledge is the provable one. Then Gazzali came and brought the Qiyas of Burhan (Measurment of Evidence) on. This is how he established Fiqh as a discipline. Yet he has not explained the forms and methods he used for converting the Jurisprudential Qiyas to the Qiyas of Burhan. This study aims explaining these forms and methods. The results obtained are presented in five parts; introduction, three chapters and the conclusion.

Keywords: Knowlage, Science, Evidence, Logic (Mantıq), Fiqh, Fiqh Procedure (Usul al-Fıqh), Comparision (Qiyas), Proof (Burhan).

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 08.06.2014; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 15.11.2014

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Öğretim Üyesi

Giriş

İslâm Âlemi'nde bilgi, nassın sunduğu zeminde gerçekleştirilmektedir. Vahiyle çelişmekten kaçınılmaktadır. Bilginin ortaya çıkmasında Kelâm ve Felsefe öncü konumdadır. Bilgide kesinlik arayışı önceliklidir. Bu çerçevede, Fıkıh Usûlü'nde bilgi kaynakları incelenmekte ve onlardan hareketle bilgiye ulaşma yolları geliştirilmektedir. [1]

Fıkıh Usûlü'nde, bilgi konularına, *fukahâ metoduyla yazılmış usûl* eserlerinde, usûl meseleleri ile bağlantılı bir şekilde, onların anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla girişilirken, *mütekellimûn ve memzûc metoduyla yazılmış usûl* eserlerinde ise, bilgi konularına, Giriş bölümlerinde genel anlamda yer verilmekte, Kelâm ve Mantık çerçevesinde işlenmektedir.

Fakîh usûlcüler, bilginin tanımındaki zorluğun yanında Mantık'taki anlamıyla tanımı öne çıkarmamak için, bilgiyi *temsîl yoluyla* tanımlamışlardır. Buna göre, Debûsî (ö. 430 h./1038 m.) bilgiyi, "*Gözün baktığı şeyi görmesi gibi kalbin incelediği şeyi görmesi.*" [2] diye tanımlamaktadır. Bilginin bu temsîl yoluyla tanımı, fukahâ metodu gelenegi içinde yayılmıştır. Nitekim, Serahsî (ö. 483 h./1090 m.)[3], Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730 h./1330 m.)[4] ve Sadru'ş-Şerî'a (ö. 747 h./1346 m.)'nın[5] aynı tanımı benimsemiş oldukları anlaşılmaktadır.

Mütekellim usûlcüler, Cüveynî (ö. 478 h./1085 m.)[6], Gazzâlî (ö. 505 h./1111 m.)[7] gibileri de, bilginin tanımının zor olduğunu, dolayısıyla, bilginin ancak "*taksîm*" ve "*temsîl*" *yoluyla* tanımlanabileceğini söylemişlerdir. *Taksîm*de bilgi, kavramın kendisiyle karıştırılması mümkün olan kavramlardan ayırt edilmesiyle anlama olurken[8], *temsîl*de ise bilgi, batınî görmenin açıkgözle görmeyle karşılaştırılma yaparak kavramı anlama olmaktadır.[9]

1 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, Basılmamış Doktora Tezi, s. 61.

2 Ebû Zeyd Ubeydullâh b. 'Umer ed-Debûsî (ö. 430 h./1038 m.), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrût 2001, s. 466.

3 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 490 h./1096), *Usûlu's-Serahsî*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984, s. 346-347.

4 Abdulazîz b. Ahmed el-Buhârî (ö. 730 h./1330 m.), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, el-Cuz'u's-Sânî, Vada'a Havâşîhi: Abdullâh Mahmûd Muhammed 'Umer, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997, s. 575-576.

5 Sadru'ş-Şerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî (ö. 747 h./1346 m.), *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, el-Cuz'u's-Sânî, Tahkîk: Muhammed 'Adnân Derviş, Beyrût 1998, s. 338-339.

6 Abdulmelik b. Muhammed el-Cuveynî (ö. 478 h./1085 m.), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Abdulazîm İldib, ed-Devha 1978, s. 120. Ayrıca bakınız: Muhammed b. 'Alî eş-Şevkânî (ö. 1255 h./1839 m.), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Usûl*, Tashîh: Ahmed Abdusselâm, Beyrût 1994, s. 6.

7 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî (ö. 505 h./1111 m.), *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tashîh: Muhammed el-Belbîsî el-Huseynî, Beyrût, Tarih Yok, s. 25.

8 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 25.

9 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 26.

Bilginin tanımı konusunda *cumhur* ise, bilginin nazarî olduğunu ve tarifinin de zor olmadığı görüşünde bulunmaktadır[10]. Onlardan, Mu'tezile bilgiyi, "*Zarûreten veya bir delîle dayalı olarak bir şey ne ise o şekilde itikâd etmek.*"[11] biçiminde tanımlamaktadır. Mu'tezile'nin tanımında bilgi, *özne-nesne ilişkisinde özne merkezli* görülmektedir. Aynı şekilde, Eş'arî bilgiyi, "*Kendisinde bulunan kimsenin âlim olmasını gerektirendir.*"[12] ve Mâturîdî de bilgiyi, "*Söz konusu olanın onu yapanda ortaya çıktığı sıfattır.*"[13] diye tanımlamaktadırlar. Eş'arî ve Mâturîdî'nin bu tanımlarında ise bilgi, *bilenin bir sıfatı olarak*, yine Mu'tezile'de olduğu gibi *özne merkezli* olmaktadır. Ancak, Mâlikî Bâkıllânî (ö. 403 h./1013 m.)[14], Hanbelî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' (ö. 458 h./1066 m.)[15] ve Şâfi'î Şîrâzî (ö. 476 h./1083 m.)[16] ise, bilgiyi "*ma'lûmu olduğu hâl üzere bilmektir.*" diye tanımlamaktalar. Bu tanımda, "*Ma'lûmu ya da şeyi bilme*"ye vurgu yapıldığından, bilgi, özne-nesne ilişkisinde *nesne merkezli* sayılmaktadır. Bu şekilde, bilgide ma'lûma tâbi olmakla ve gerçege mutâbakatla, kesin bilginin gerçekleştirilmesi amaçlanmış olmaktadır.

Böylece, Fıkıh Usûlcüleri, bilginin tanımı ile ilgili faaliyetlerini ortaya koyarken İslâm ilim çevrelerinde görülen bilgi anlayışına paralel hareket ettikleri görülmektedir. Usûlcülerin Ğazalî öncesi bilgi tanımlarında, *bilgiyi, bilen ve bilinen arasındaki izâfet*, ya da bunu da içeren *sıfat* olarak tanımlarken Kelâmcılardan etkilendiği ve Ğazalî sonrası tanımlarında ise Usûlcülerin, *temsîl yoluyla bilgiyi* tanımlamalarında da, Felsefecilerden etkilendiği söylenebilir.[17]

Fıkıh Usûlcülerinin bilgi anlayışında ***bilgi, kadîm bilgi*** ve ***hâdis bilgi*** olmak üzere iki temel kısma ayrılmaktadır[18]. Fıkıh Usûlcüleri, kadîm bilgiyi "*kadîm*" olarak adlandırırken, "*hâdis*" bilgiyi ise Bâkıllânî, *mahlûk* anlamında "*halk*"ın bilgisi[19], Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' ve Semerkandî (ö. 539 h./1144

10 eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 6.
11 Ebû İshâk İbrahim b. 'Alî eş-Şîrâzî (ö. 476 h./1083 m.), *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Muhyiddîn Dîb Mistu, Yûsuf 'Alî Bedîvî, Dimeşk 1995, s. 29; el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 116; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 25.
12 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 115.
13 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 15.
14 Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî (ö. 403 h./1013 m.), *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Abdulhamîd b. 'Ali Ebû Zuneyd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1998, s. 174.
15 Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'(ö. 458 h./1066 m.), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Ahmed b. 'Alî b. Sîri'l-Mubârikî, er-Riyâd 1990, s. 76.
16 eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 29.
17 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 90.
18 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 80; eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 29; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed el-Âmidî (ö. 631 h./1233 m.), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Cuz'u'l-Evvel, Ketebe Havâmişehu: İbrahim el-Acûz, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1985, s. 12.
19 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183.

m.) *"muhdes"* bilgi[20], Âmidî (ö. 631 h./1233 m.) de *"hâdis"* bilgi[21] şeklinde isimlendirmektedir. Bu kadîm ve hâdis bilgiyi tanımlarken, Fıkıh Usûlcüleri, ***kadîm bilgiyi***, Bâkıllânî'ye katılarak, *"hâdis, araz ve cins olmayan, zarûrî ya da istidlâlî olarak ortaya çıkmayan, onu nefyedecek bir zıddı bulunmayan, yokluğu mümkün olmayan, ma'lûm ile sınırlı olmayıp aksine nihayetsiz bir bilgi olan, âlim oluşu yok olmamış ve olmayacak Allâh'ın bilgisi"* olarak tanımlamaktadırlar.[22] ***Hâdis bilgiyi*** de *"melekler, insanlar, cinler ve diğer canlılardan olusan mahlûkun bilgisi"*[23] şeklinde tanımlamaktadırlar. Bunlara göre, Fıkıh Usûlü'nde kadîm bilgi, vahyin bilgisini; hâdis bilgi de, vahiyden hareketle, ya da ondan bağımsız olarak insanın elde ettiği bilgi olmaktadır.

Bundan sonraki bilgi çeşitleri ise, bu iki bilgi cinsi olan kadîm ve hâdis bilgi cinslerinden hâdis bilgi cinsinin türleri olarak sıralanmaktadır. Buna göre, ***hâdis (yani insânî) bilgiler***, ***zarûrî bilgi*** ve ***iktisâbî bilgi*** kısımlarına ayrılır.[24] Zarûrî ve iktisâbî bilgi ayırımını anlatmak için, Bâkıllânî, *"iztirârî bilgi-nazar ve istidlâl bilgisi"*[25]; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *"zarûrî bilgi-mükteseb bilgi"*[26]; Semerkandî *"zarûrî bilgi-istidlâlî bilgi"*[27]; Cüveynî ve Âmidî ise, *"zarûrî bilgi-nazarî bilgi"*[28] deyimlerini kullanmışlardır.

Fıkıh Usûlü'nde, ***zarûrî bilgi***, *"bilen kişiye ait her hangi kesb (bir elde etme gayreti) ve irade (ihtiyâr) söz konusu olmaksızın ve onu elde etme ya da terk etme kudreti bulunmaksızın Allâh'ın ortaya koyması ve yaratması ile bilende hâsıl olan bilgi"*[29] diye tanımlanmaktadır. Zarûrî bilginin, varlığı ve doğruluğu üzerinde insanlar arasında ittifâk vardır.[30] Delile ihtiyaç göstermez ve tartışmaya da kapalıdır.[31] Zarûrî bilgi, diğer bilgilerin kaynağıdır[32]. Görüldüğü gibi, zarûrî bilgi, aklî faaliyetin başlangıç ilkeleri olup, iktisâbî bilginin elde ediliş sürecinde onlarla başlanmaktadır.

20 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 80; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî (ö. 539 h./1144 m.), *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*, el-Mucelledu'l-Evvel, Tahkîk ve Ta'lîk: Abdulmelik Abdurrahman Es'adu's-Sa'dî, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekketu'l-Mukerreme 1984, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 8.

21 el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I, s. 12.

22 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 80; eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 29-30.

23 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183; eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 29-30.

24 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 80; eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 29-30; es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 8; el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I, s. 12-13.

25 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 183.

26 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 80.

27 es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 8.

28 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 138-140; el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I, s. 12-13.

29 es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 8.

30 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 89-90.

31 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 102.

32 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 112-113, 126.

İktisâbî bilgiye gelince, Şâfi'î Şîrâzî, bu bilgiyi "mükteseb" olarak adlandırıp bu bilgi türündeki *yöntemi* öne çıkartarak, "*nazar ve istidlâl ile ortaya çıkan her türlü bilgi*"[33] diye; Hanbelî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ da "mükteseb" adlındırmasıyla, iktisâbî bilginin *bilgi değerine* dikkati çekerek, "*hakkında şüphenin ortaya çıkması mümkün olan her bilgi*" [34] şeklinde; Hanefî Semerkandî ise, "ihtiyârî" diye adlandırıp, *kulun kesbini* vurgulayarak, "*bilen kişinin kesbi (elde etme gayreti), irâdesi ve elde etme ya da terk etme kudreti dâhilinde Allah'ın bilende sonradan var etmesi (ihdâs) ile ortaya çıkan bilgi*"[35] olarak tanımlamaktadır.

Hanbelî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ' ile Semerkandî, ***iktisâbî bilgiyi, aklî*** ve ***şer'î (sem'î)*** olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Onlara göre, ***iktisâbî olan aklî bilgiler***, "*şer'î (sem'î) delîl kullanılmaksızın mahsûsât ve bidâyetteki bilgiler üzerinde mücerred akılla düşünerek ve nazarda bulunarak elde edilen bilgiler*"dir. Âlemin hâdis oluşunun, Allâh'ın varlığının, onun kadîm ve bir oluşunun bilinmesi gibi bilgiler, bu tür bilgilerdir. ***İktisâbî şer'î (sem'î) bilgiler*** ise "*Kitâb, Sünnet, Ümmet'in icmâ ve bu üç asıldan birine yapıyan kıyâs ile oluşan, yani mesmû'ât üzerindeki aklî nazar ile bilinen, sem' aracı olmaksızın tek akılla bilinemeyen*" bilgilerdir.[36] Semerkandî, iktisâbî şer'î bilgiyi örneklendirirken, helâl, harâm ve Allâh'ın koymuş olduğu diğer şer'î hükümleri bilmeyi sıralamaktadır.[37] Buna göre, bu bilgi türünde, sem' esas olmakta ve akıl da kullanılmaktadır; ancak, akılla elde edilen bilginin şer'î sayılabilmesi için, bu akıl kullanmanın, şartlara uygun biçimde gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir.

İktisâbî sem'î (şer'î) bilgiler de Semerkandî'ye göre, kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi: ***Kat'î ve yakîn yolla sâbit olan bilgiler***dir. Bunlar, Kitâb'tan müfesser nassla sâbit olan, mütevâtir ve meşhûr haber ile icmâ'dır. İkincisi ise: ***Zâhir yolla, re'y gâlib ve zann ekber üzere sabit olan bilgiler***dir. Bunlar da, Kitâb ve mütevâtir Sünnetin zâhirleriyle sâbit olan, âhâd haberle sâbit olan ve şer'î kıyâs olmaktadır. [38]

İktisâbî bilgi ile ilgili bir diğer önemli taksîm ise, *Gazzâlî ile birlikte Fıkıh Usûlü eserlerine giren*, ***tasavvur (mâhiyet bilgisi***[39]***) ve tasdîk (hüküm bilgisi***[40]***)*** şeklindeki ayırımdır.[41]

33 eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 30.
34 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 82.
35 es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 11.
36 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 82; es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 12.
37 es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 12.
38 es-Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl*, c. I, "en-Nass Tahkîken ve Ta'lîken" s. 13.
39 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî (ö. 505 h./1111 m.), *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, Şerehehu: Ahmed Şemsuddîn, Beyrût 1990, s. 35.
40 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 36.
41 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 11-12.

Tasavvur, "*sûret*"ten türemiş bir isim olup, "*aklî idrâkin ilki*" kabul edilmektedir. Tasavvur, "*hüküm içermeyen idrâk*" olarak da açıklanmaktadır.[42] Tasavvur, "*dışarıdaki ve zihindeki gerçekliklerin zihindeki sûretleri*"dir.[43] Tasavvuru bilemeyen tasdîki bilemez.[44] Bilimsel faaliyet tasavvur üzerinde gerçekleşmektedir.[45] Usûl ve Furû"da kullanılan temel kavramlar da tasavvurlardan oluşmaktadır. Örnek olarak, "haram" şer'î bir tasavvurdur.[46]

Tasdîk ise, "*aklî idrâkin ikincisi*" sayılmaktadır. Tasdîk, "*hüküm içeren idrâk*" olmaktadır. Tasdîk, "*söyleyene doğru söyledin ya da yalan söyledin denebilen haber*" olarak açıklanmaktadır.[47] Terim olarak ***tasdîk***, "*Basit (müfred) zâtların olumlu (ispat) ya da olumsuz (nefy) bir şekilde birbirine nispetinin algılanmasıdır.*" diye tanımlanmaktadır. Birer basit (müfred) zât olan *âlem*, *hâdis* ve *kadîm* manalarının "*Âlem hâdistir.*" şeklinde ispat, veya "*Âlem kadîm değildir.*" şeklinde nefy içerir hâlde, birbirine nispet edilmesi tasdîke örnek olarak verilmektedir [48].

Buna göre, tasdîk, hüküm bilgisi olup, iki basitin birbirine olumlu ya da olumsuz biçimde, kesin ya da zann ifade edecek şekilde bağlanması olmaktadır. Böylece *tasdîk*, Usûl'de "*usûl kâidesi*"ne ve Furû"da da "*şer'î hüküm*"e ulaştıran bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. [49]

Fıkıh Usûlcüleri, tasavvur ve tasdîkin her birini, zarûrî ve iktisâbî ayrımına da tabi tutmuşlardır. ***Zarûrî*** *olanlar* ***kendiliğinden*** *ortaya çıkarken,* ***iktisâbî*** *olanlar* ***nazar ve istidlâl****e dayanmaktadır.*[50] ***Tasavvurun*** elde edilmesini sağlayacak nazar ve istidlâl yolu "***tanım***" iken, ***tasdîkin*** elde edilmesini sağlayacak nazar ve istidlâl yolu da "***burhân***" olmaktadır.[51]

Görüldüğü gibi, iktisâbî bilgiler, nazar ve istidlâl ile elde edilen, akla ya da sem'e dayanabilen, kat'î ve zannî olabilen, çoğunluğa göre tasavvur ve tasdîk şeklinde görülebilen irâdî ve insânî bilgiler olmaktadır.

Fıkıh Usûlcüleri, ***nazarı*** iki anlamda tanımlamışlardır. Birincisi, "*sonuç elde etmeye yönelik genel bir düşünme faaliyeti*" anlamında yapılan tanımdır.[52] Bâkıllânî [53], Ebû'l-Huseyin el-Basrî (ö. 436 h./1044 m.)[54] ve İbnu'l-Hâcib (ö. 646 h./1249 m.)[55], nazarı bu anlamda tanımlamışlardır. İkincisi

42 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 35-36.
43 M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s. 61, 77, 82.
44 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 12.
45 M. Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, s. 61.
46 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 160.
47 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 36.
48 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 11.
49 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 157.
50 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ', *el-'Udde fi Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 82.
51 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 11-12; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 7-8.
52 eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 7.
53 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 210.
54 Ebû'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî (ö. 436 h./1044 m.), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tashîh: Halîl el-Meys, Beyrût 1983, s. 6.
55 Ebû Amr 'Osman b. Ömer b. Ebî Bekr Cemâluddîn b. el-Hâcib (ö.646 h./1249 m.), *Muhtasaru Munteha's-Sûl ve'l-Emel fi 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tashîh: Nezîr Hamâdû, Beyrût 2006, s. 204.

ise, Mantık'ın temel konuları olan *tanımlama ve doğrudan-dolaylı akıl yürütme şekilleri* anlamında yapılan tanım olmaktadır. [56] Bu anlamdaki, öncüsünün Gazzâlî olduğu ***nazar*** tanımında[57], Âmidî'nin, "*Akılda hâsıl olmamış şeylerin elde edilmesi için, özel bir telif yoluyla sonuç (matlûb) açısından uygun bir şekilde öncül durumlar üzerinde ilim ve zan ile gerçekleşen aklî tasarruftan ibarettir.*" şeklindeki nazar tanımı yaygınlık kazanmıştır.[58] Çünkü, İbnu'l-Humâm (ö. 861 h./1457 m.) [59] ve İbn Emîru'l-Hâcc (ö. 879 h./1474 m.)'ın [60], Âmidî'nin bu nazar tanımını benimsemiş oldukları görülmektedir. Bu tanımlardan da, nazarın, tasavvurla ilgili olarak tanım faaliyetinin ve tasdîkle ilgili olarak da doğrudan-dolaylı akıl yürütme faaliyetinin yolu olduğu ortaya çıkmaktadır.

İstidlâl'e gelince, "***delîl***" kelimesinden "istif'âl" bâbından türetilmiş bir isim olup, "*delîl talep etme*" ve "*neticeye (matlûb) ulaştıran yol*" anlamlarına gelmektedir. [61] Fıkıh Usûlü'nde istidlâl ile ilgili yapılan tanımlarda, istidlâle dört anlam yüklendiği görülmektedir: Bu anlamlardan birincisi, Bâkıllânî'nin verdiği *delîl sorma* [62]; ikincisi İbn Hâcib'in yüklediği *delîl zikretme* [63]; üçüncüsü ise, ister Şâfi'î (ö. 204 h./820 m.) ve Cessâs (ö. 370 h./980 m.)'ın *genel düşünme* [64] ve isterse Ebû'l-Huseyin el-Basrî'nin *mantıktaki akıl yürütme* [65] şeklinde olsun, *delîl üzerinde düşünme (nazar)* anlamı ve dördüncüsü de, *bizâtihî delîl* anlamıdır. İstidlâle dördüncü anlamı yükleyen Fıkıh Usûlcüleri, *onu özel bir delîl türü kabul edip delîllerden biri olarak* sunmaktadırlar. [66] Bu anlamdaki istidlâl anlayışının öncüsü ise, beyân, icmâ ve kıyâstan sonra istidlâle yer veren Cuveynî olmaktadır.[67]

Fıkıh Usûlcüleri, *nazar ve istidlâl yolunun aracını* ***delîl*** olarak görmüşler ve dildeki anlamına paralel olarak, "*delîli, ya da yolu gösteren*", "*yolu gösterenin sözü*", "*delâlet içeren her şey*" ve "*mantıkî kıyâstaki öncüller*" diye, delîli dört yaklaşım içinde ortaya koymuşlardır.[68] Delîlin tanımını da, fukahâ ve mütekellim usûlcüleri, "*Delîl, doğru tasarlama ile istenen hükme ulaşmayı*

56 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 11-12; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 7-8.
57 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 9-10.
58 el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I, s. 12-13.
59 Kemâluddîn Muhammed b Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd el-Humâm es-Sivâsî el-İskederî (ö. 861 h./1457 m.), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Mısır 1351 h., s. 9.
60 İbn Emîri'l-Hâcc, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan (ö. 879 h./1474 m.), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, el-Cuz'u'l-Evvel, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1983, s. 49.
61 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 208.
62 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 208.
63 İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru Munteha's-Sûl*, c. II, s. 1169.
64 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (ö. 204 h./ 820 m.), *er-Risâle*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir), el-Kâhire 1979, s. 19, 25, 476-477; Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Cassâs (ö. 370 h./980 m.), *el-Fusûl fi'l-Usûl*, el-Cuz'u'r-Râbi',Tahkîk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, el-Kuveyt 1994, s. 9.
65 Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 7.
66 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. II, s. 1113-1141.
67 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. II, s. 1113.
68 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 202-209; Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 123, 127.

mümkün kılandır."[69] diye yaparken[70], memzûc usûlcüler, Mantık dilini kullanılarak, delîli, "*kendisinden başka bir söz ortaya çıkan iki söz*", "*kendilerinden, başka bir söz çıkan iki ya da daha fazla söz*"[71] ve "*bilinen şeylerin, bilinmeyen şeylere götürecek şekilde tertîb edilmesi*"[72] şekillerinde tanımlamışlardır. Bu tanımların delîl anlayışının, hem kesin bilgiye hem de zannî bilgiye ulaştıran verileri kapsayan bir delîl anlayışı olduğu görülmektedir. Buna göre delîl, madde ve şekil açısından öncülleriyle *mantıkî kıyâsı* çağrıştırmaktadır. Çünkü, mantıkî kıyâs, şeklî açıdan şartlarına uyulduğunda, öncüllerin maddî yapıları kat'î ise kat'î netice, ve öncüllerin maddî yapıları zannî ise zannî netice verebilmektedir.

Fıkıh Usûlcüleri, delîlleri, değişik taksîmlere tâbi tutmuşlardır. Bâkıllânî *aklî* ve *vaz'î*[73], Cuveynî *aklî* ve *sem'î* [74], Debûsî ise *aklî* ve *şer'î* [75] şeklinde taksîm etmektedirler. İbnu'l-Humâm ve İbn Emîri'l-Hâcc ise, bu ikili taksim yanında her bir kısmı yeniden bir ikili taksime tâbi tutarak, delîlleri, *kat'îlik (ilim) ifade eden delil* ve *zan ifade eden delil* diye vereceği neticenin kesinliği açısından kısımlara ayırmaktadırlar.[76]

Kesinlik peşinde olan Fıkıh Usûlcüleri, kat'îlik ve zannîlik ayrımını bilgi ve delîl açısından geliştirmişlerdir. Bunlardan, Cessâs, ***kesin bilgiyi***, *Kitâb, Sünnet, icmâ* ve *tevkîften (nass) sadece tek mananın muhtemel olduğu bir delâletin istihrâcının* sağladığını, zannî bilgiyi de, *şer'î kıyâs* ve *tahkîku'l-menât* benzeriyle gerçekleşen *ictihâdın* verdiğini belirtmektedir.[77] Abdülaziz el-Buhârî de, ***şer'î delîlleri*** sübût ve delâlet açısından, *sübût ve delâleti kat'î, sübûtu kat'î delâleti zannî, sübûtu zannî delâleti kat'î* ve *sübût ve delâleti zannî* olarak dört temel kısma ayırmaktadır. İlkine *mütevâtir nasları*, ikincisine *müevvel âyetleri*, üçüncüsüne *mefhûmu kat'î olan âhâd haberleri*, dördüncüsüne *mefhûmu zannî olan âhâd haberleri* örnek vermektedir. Bilgi degerleriyle bağlantılı olarak da, ilki ile *farz*, ikincisi ve üçüncüsü ile *vâcib*, dördüncüsü ile *sünnet ve müstehabın* sabit olacağını bildirmektedir.[78] Burada, kesin bilgi verenler kat'î, zannî bilgi sağlayanlar da zannî delîl olmaktadır.

69 Karşılaştırınız: Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, Basılmamış Doktora Tezi, s. 24 ve Dipnot 30.

70 eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, s. 33; Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî (ö. 631 h./1233 m.), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, el-Cuz'u'l-Evvel, Tahkîk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2003, s. 120.

71 İbnu'l-Hâcib, *Muhtasaru Munteha's-Sûl*, c. I, s. 204.

72 eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 8.

73 el-Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, c. I, s. 204-205.

74 el-Cuveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, s. 155.

75 ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, s. 18.

76 İbnu'l-Humâm, *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, s. 7; İbn Emîri'l-Hâcc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, c. I, s. 40, 51.

77 el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, c. IV, s. 11-12, 17-20.

78 Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, c. I, s. 130.

Delîllerle ilgili olarak yapılan kat'î ve zannî şeklindeki bu taksîmin, daha çok fukahâ metoduyla yazılmış Usûl eserlerine ait olduğu kaydedilmektedir.[79] Bu taksîmât, bir delîl ile elde edilen *bilginin değerinin tespiti* için, söz konusu delîlin *sübûtu* ve *delâleti* olmak üzere iki farklı açıdan değerlendirilmesi gerektigini ortaya koymaktadır.

Bu şekilde, kat'îlik ve zannîlik ayırımına göre Fıkıh Usûlü'nde, Kur'ân ve mütevâtir Sünnet kat'î delîl, âhâd haber ve fıkhî kıyâs da, zannî delîl olarak değerlendirilmektedir. Kat'îlik ve zannîlik, delîller arası öncelik sırasını gösterdiği gibi, onlardan elde edilecek bilgilerin güçlerini ve bağlayıcılık derecelerini de açıklamaktadır.

Bilgide kesinlik arayışı peşinde koşan Fıkıh Usûlcüleri, onlara ulaşma yollarını geliştirirken, denilebilir ki bu amaçla, bir âhâd haber hükmünü, bir fıkhî kıyâs hükmünü *kat'î hükme* dönüştüren *kat'î delîl icmâ*'yı ortaya çıkarmışlardır. Yine bu arayış içinde, "*Nebiz sarhoş edicidir, o halde şaraba kıyasla nebiz de haramdır.*" şeklinde yapılan, tikelden tikele akıl yürütme olan, dolayısıyla zannî delîl sayılan fıkhî kıyâsın, Ğazalî'nin, "*Her nebiz sarhoş edicidir, her sarhoş edici haramdır, öyleyse nebiz haramdır.*" şeklinde, tümelden tikele akıl yürütme olan, dolayısıyla kat'î delîl sayılan burhan kıyâsına çevrilmedikçe sorgulamaya açık olacağını belirttiği halde[80], kendisinden sonra gelen usûlcüler, bu dönüştürme üzerinde durmamışlardır.

İşte, Fıkıh Usûlü'nde oldukça önemli olan, ancak, günümüzde de üzerinde pek durulmamış bulunan, kıyâsın zannî değerli bilgi veren tiplerinden, kat'î (kesin) değerli bilgiye ulaştıran, burhân (tasdîk, ispat) tiplerine çevrilmesinin ortaya konulup, Fıkıh Usûlü'ne yeni bir kat'î delîlin kazandırılması için, bu makale, "Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyâs'ın Kat'î Delîle Dönüşmesi"ni araştırma konusu edinmiştir.

Makalede amaç, "Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyâs'ın Kat'î Delîle Dönüşmesi"ni çözümleyen verilere ulaşmaktır. Bunun için, şu soruların cevaplarını oluşturan bilgilerin toplanmasına çalışılmıştır: Başlangıçta Fıkıh bilgisi nasıldır? Bilgi elde etme yolları nelerdir? Ğazalî ile bilgi elde etme nasıl bir dönüşüme uğramıştır? Bu dönüşümün bilgi elde etme yollarında, kesin (kat'î) bilgi için, biçimsel bir değişim olmuş mudur? Kesin (kat'î) bilgi veren biçimler (formlar) ve yöntemler nelerdir? Zannî delîl Fıkhî kıyâsın kat'î delîle dönüşmesini gerçekleştirmede bu formlar ve yöntemler nasıl uygulanabilir?

Makalenin önemi de, Fıkhî kıyâsın dönüşümüyle gerçekleşen Burhân kıyâsını, aynı Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'nın hükümleri gibi bütün Müslümanları bağlayabilecek bir hüküm çıkarabilen yeni bir kat'î delîl olarak, bugünün fukahâsına sunmasıdır. Bu şekilde, Fıkıh'ın kat'î kaynaklarına yeni bir

79 Adem Yıgın, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, s. 137.
80 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 38.

kat'î kaynak kazandırmasıdır. Uygulamada ise, günümüz mütedeyyinlerine, İslâm'ın gerçeklerine uygun kesin bilgiye ulaştırma imkânı vermesidir.

Makalede, kaynaklar ve verileri (bilgileri), günümüz İslâmî Bilimler araştırmalarında yapıldığı gibi doğru varsayılıp, bilgiler "tarama modeli" ile elde edilmiş ve çözümlemeler analitik yöntemle yapılmıştır. Toplanan bilgilerin bütünleştirilmesi de araştırmanın amacına göre gerçekleştirilmiştir.

Makalenin anahatları ise, Giriş, üç Bölüm ve Sonuç'dan oluşmaktadır. Giriş'te, makalenin konusu, araştırmanın amacı, önemi, varsayımı, yöntemi ve anahatları açıklanmaktadır. Birinci bölümde, "Fıkıh Bilgisi'nden Fıkıh Bilimi'ne Geçiş" anlatılmaktadır. İkinci bölümde, "Fıkıh Usûlü'ndeki Kıyâs Dizisini Burhân'a (Kat'î Delîl'e) Dönüştüren Formlar" ve üçüncü bölümde de, "Fıkıh Usûlü'ndeki Kıyâs Yöntemini Burhân'a (Kat'î Delîl'e) Dönüştüren Yöntemler" işlenmektedir. Makale, araştırmanın değerlendirilmesinin yapıldığı Sonuç ile tamamlanmaktadır.

Şimdi, "Fıkıh Bilgisi'nden Fıkıh Bilimi'ne Geçiş" başlıklı bölümünün anlatımına geçiyorum:

FIKIH BİLGİSİ'NDEN FIKIH BİLİMİ'NE GEÇİŞ

İslâm düşüncesinde, bilgi ile imân arasında yakın ilişki kurulmuştur. Örnek olarak, Allâh'ın varlığını tasdik, Allâh'ın eseri olan bu âlem üzerinde, eserden müessire akıl yürütme ile gerçekleştirilmiştir. Bu da, âlem hakkında bilgi edinmenin imkânını kabul etmeye dayanmıştır. İslâm âlimleri, bilginin gerçek olduğunu ve eşyâ hakkında kesin bilgi meydana gelebileceğini kabul etmişlerdir. Bilgi konusunda ilk meşğûl olan Mu'tezile'dir.[81]

A. FIKIH BİLGİSİ DÖNEMİ

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yerine Halîfelerin gelmesi, Hz. Osmân'ın müslümanlarca şehit edilmesi, müslümanların aralarında Cemel ve Sıffîn savaşlarını yapması, fetihlerle farklı dîn ve kültürlerle karşılaşılması sonucunda, dîn-devlet ilişkisi, büyük günah meselesi, imân-amel münâsebeti ve mü'mîn-kâfir tanımı gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu sorunların çözümünde gerekli bilginin üretimi için, farklı metod kullanan akımlar görülmeye başlamıştır. Her bir akım, o dönemde kendi bilgilerinin doğruluğuna delîl getirmek üzere Kur'ân'a başvurmuştur. Kur'ân nasslarının sembolik (teşbîhî) dilini istenilen bilgilere çevirme ihtiyâcı, aklî yöntemleri kullanmayı ve te'vîl yapmayı zorunlu hale getirmiştir. İslâm düşünce tarihinde yeni bilgiler için, metodik biçimde aklî tefekkür ve te'vîl geleneğinin de Mu'tezile ile başladığı söylenmektedir.[82]

81 Emrullah Yüksel, *"Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi"*, Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 3-4.

82 Ramazan Altıntaş, *"Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri"*, Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 74-75.

İslâm âlimlerinin, insan aklının, daha önce bilinen ön bilgileri, belli bir yönteme göre tertipleyerek, daha önce bilinmeyen yeni bilgiler üretmesini, "istidlâl" olarak, önceden açıklandığı gibi, bildirmeleri üzerine, ***istidlâl***, medlûlün (yeni bilginin) ispatı için delîli (önce bilineni) tertiplemek olmaktadır. Bu delîl tertiplemede yöntem, eserden müessire olursa, buna "*istidlâl innî*[83] (istikrâ', tümevarım)", müessirden esere olursa, buna "*istidlâl limmî*[84] (ta'lîl, tümdengelim)", iki eserin birinden diğerine olursa, buna da "*istidlâl teşbîhî* (kıyâs, temsîl, analoji)" adı verilmiştir.[85]

Ğazalî[86]'ye kadar İslâm âlimleri, "istidlâl limmî"ye "*ta'lîl*" derken, "istidlâl innî (istikrâ')" ve "istidlâl teşbîhî"nin her ikisine birden "*istidlâl*" demişlerdir. O halde, Ğazalî'den öncekiler için istidlâl, *istikrâ*'dır. Gerçekte istikrâ', ispat için cüz'îleri (tikelleri) delîl getirmektir. Bu, küllînin (tümelin) ispatında cüz'îleri (tikelleri) delîl getirme şeklinde olursa, ona "istikrâ' (istidlâl innî)", ya da, sadece "istikrâ'" denilmiştir. Eğer o, cüz'înin (tikelin) ispatı için cüz'îyi (tikeli) delîl getirme şeklinde olursa, buna da, "istidlâl teşbîhî (kıyâs, temsîl, analoji)" adı verilmiştir.[87] İşte, bu istikrâ' istidlâli, Ğazalî'den önce şu şekillerde görülmüştür:

Şâhidin Gâibe Delîl Getirilmesi: Bu, şahitteki bir şeyin bir illetten dolayı aldığı hüküm veya kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan gâibdeki bir şey için de geçerli olması demektir. Buradaki "illet"e, kelâmcılar "delîl", fıkıhçılar ve nahivciler "kıyâs", belâgetçiler ise "karine (emâre)" adını verirler.[88] Şâhide dayanarak ğâibi çıkarsama yöntemi, "delâlette ortaklık", "illette ortaklık", "illet görevi gören şeyde ortaklık" ve "hükmün gâibde şâhidden daha güçlü olması" türlerinde gerçekleşir.[89]

83 *Burhânu'l-inne* deyimlemesi için karşılaştırınız: Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505 h./1111 m.), *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, Şerehehu: Ahmed Şemsuddîn, Beyrût 1990, s. 232-234; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", Çeviren: Bilal Aybakan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17, Yıl: 1998-1999, s. 224. Rafîku'l-'Acem, *Mevsû'atu Mustalahâti'l-İmâmi'l-Ğazâlî*, Mektebetu Lubnân, Yer Yok, 2000, s. 615-616; Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", İslâmî İlimler Dergisi, Cilt 5, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, Ankara 2010, s. 127.

84 *Burhânu'l-lime* deyimlemesi için karşılaştırınız: el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 232; Ferîd Cebr, Rafîku'l-'Acem, Semîh Dığeym, Cîrâr Cehâmî, *Mevsû'atu Mustalahâti 'İlmi'l-Mantık 'İnde'l-'Arab*, Mektebetu Lubnân, Yer Yok, 1996, s. 704; Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", s. 127.

85 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 80, 83; Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 158.

86 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, hicrî 450 ve milâdî 1058'de *Tûs* vilâyetinin *Taberan* şehrinde doğdu. Erkek evlâdı olmadığı halde, "*Ebû Hâmid*", yani "Hâmid'in Babası" künyesini aldı. Lakabı da, baba meseğine nisbetle, Ğazzâl (yün eğiricisi, iplikçi), çift "z"li ve uzatmalı "â" ile "el-Ğazzâlî", ya da Tûs'un köylerinden Ğazale nisbetle, tek "z"li ve uzatmasız "a" ile "el-Ğazalî" dir. (Sabri Orman, "*Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000, s. 237-238.) Ben, köyüne nisbeti olan el-Ğazalî'yi, Türkçe'ye uyarlayarak "el"ini bırakıp Ğazalî olarak kullanacağım.

87 Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", s. 158-159.

88 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 83.

89 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 83-86; Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", s. 160, 165-167.

Bir Şeyin Doğruluğunun Benzerinin Doğruluğuna, Bir Şeyin İmkânsızlığının Benzerinin İmkânsızlığına Delîl Getirilmesi: Bu, benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları demektir. Bu delîlin dayanağı, "Bir kimse bir adım attığı zaman, bunun benzeri ikinci adımını da atabilir." kanaati olmaktadır. Örnek olarak, Allâh şimdiye kadar ölüleri dirilmiştir, bundan sonra da diriltir. Öldükten sonra ikinci diriltmeyi ispat etmek için kullanılmıştır. [90]

Mukaddimelerden Sonuçlara Varmak: Bu, "Cevherler hâdislikten hâlî değillerdir." mukaddimesinden, "Hâdislerden hâlî olmayan her şey, hâdistir." sonucunun çıkarılması gibi, mukaddimelerden sonuçların çıkarıldığı bir istidlâl çeşididir. Ğazâlî, bu istidlâli eleştirmiştir. Gerekçesi, sonucun tek bir mukaddimeye dayanmasıdır. Ona göre, sonuç, en az iki mukaddimeye dayanmalıdır. [91]

Taksîm ve Sebr (Bölümlere Ayırma ve İnceleme): Bunda, konu insanın aklına gelebilecek ihtimâllere ayrılır. Bunların hepsinin doğru veya yanlış olması imkânsızdır. Delîl ile bu ihtimâllerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan olasılık doğru olarak kabul edilir. Bu istidlâl, genellikle, illeti belirlemede kullanılır. [92]

İttifâk Edilenin İhtilâf Edilene Delîl Getirilmesi: Bunda, üzerinde ittifâk edilen "asıl", ihtilâf edilen "fer'" sayılıp, fer' asla döndürülür. Örnek olarak, Mu'tezile ve Eş'ârî, "Bi kulli şey'in âlim"de ittifâk etmişlerdir. Mu'tezile, "'Alâ kulli şey'in kadîr"e ihtilâf etmiştir. Eş'arî, "kudret sıfatının da umûmî olduğu" konusunda, Mu'tezile'yi ilzâm (susturmak) için, ittifâk edilen "ilim sıfatının umûmîliğini" delîl getirmiştir. [93]

Delîlin Bâtıl Olmasıyla Medlûlün Bâtıl Olması: Bunda, medlûl için getirilen delîllerden başka delîllerin var olup olmadığı araştırılır. Ortaya konan bütün delîllerin, gerçeğe uygun olmayanı ile tutarsız olanı belirlenir. Çürütülen delillerin dışında başka bir delîl kalmayıncaya kadar, bu işlem devam eder. Sonuçta, delîl ile medlûlün aynı olduğu ortaya çıkar. Böylece, ispatlanmak üzere hakkında delîl getirilemeyen şey reddedilmiş olur. [94] Burada, reddedilmelerinin imkânsız olduğuna inanılan birtakım aklî ilkeler, öncüller yapılıp, ispat bunlara dayandırılmaktadır. Ğazalî'ye kadarki dönemin en önemli yöntemi olduğu söylenebilir. [95]

İslâm Âlemi'nde dînin biri bilgiye ve diğeri değere ilişkin iki yönü, başka bir anlatımla biri nazarî ve diğeri amelî iki yönü ile ilgili sorunlar, işte bu

90 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 90; Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", s. 160-161.
91 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 87.
92 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 87-88; Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", s. 160.
93 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 88-89.
94 Ramazan Altıntaş, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", s. 89.
95 Metin Özdemir, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", s. 161.

istidlâller ile çözülmüştür. Dînin bilgi, yani İslâm'ın nazarî yönünü inceleyene Kelâm, değer, yani amelî yönünü inceleyene de Fıkıh denilmiştir.[96]

İlk dönemlerde, kelâmcılar (*mutekellimûn*) ile fıkıhçılar (*fukahâ'*), Mantığa, Yunanca'nın dilbilgisi olarak baktığından, olumsuz tavır geliştirmişlerdir. Çünkü, Kitâb ve Sünnet'in dili Yunanca değil, Arapça'dır. Bu yüzden, Kitâb ve Sünnet'i anlamada, dolayısıyla Kelâm ve Fıkıh yapmada Arapça Dilbilgisi kullanılmış, Mantığa yer verilmemiştir. Kanıtlama[97], genel olarak, Kelâm'da "***istidlâl***" ve Fıkıh'da "***ictihâd***" terimleriyle adlandırılmıştır. Kelâm'daki istidlâl, görünenin görünmeyene örnek verilmesi şeklinde yapılırken, Fıkıh'taki ictihâd, tikel bir çözümün tikel bir soruna örnek verilmesi şeklinde yapılmıştır. Her ikisi de, Mantıkçılar'ın "***temsîl***" dediği örneklemedir. Bunu, gerek kelâmcılar ve gerekse fıkıhçılar, "***kıyâs***" diye adlandırmışlardır.[98]

Sonuç olarak, Ğazalî'den önce Fıkıh ve Kelâm'ın yöntemi, hocası Cuveynî'de görülen, Arapça Dilbilgisi'ne dayalı Cedel Kıyâsı olmaktadır.[99]

Ğazalî'nin dönemine gelinirken, dîn âlimleri Felsefe'nin ilmi bilgiyi elde etme yolunda savunduğu "*burhânî yöntem*"in önemini dînî bilgiler için fark etmişlerdir. [100] Filozof Kindî (ö. 251 h./866 m.), Kelâm ve Fıkıh'taki kıyâsı, Felsefe'deki "burhân" gibi, bilgide kesinlik sağlayan bir yöntem olmamakla ithâm etmiştir. [101] Ebû Nasr Fârâbî (ö. 338 h./950 m.), yazdığı *Kitâbu Kiyâsi's-Sağîr*'de, kelâmcıların "ğâibin şâhide reddi" ve fıkıhçıların "temsîl" dediklerinin gerçekte "kıyâs" olmadığını göstermiş ve dînî bilgiler için, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân* adlı eserinde, mantığın *sûrî* yönünü esas alan bir yöntem kurmaya çalışmıştır.[102] İbn Hazım (ö. 456 h./1064 m.) da yazdığı *İbtâlu'l-Kıyâs*'da, şer'î kıyâsın, Kelâm ve Fıkıh'ta yeterli olmadığını vurgulamış ve *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi 'Âmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* adlı kitabında mantığın dînî bilgiler için gerekli olduğunu göstermeye çalışmıştır.[103]

96 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", İslâmî İlimler Dergisi, Cilt 5, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, Ankara 2010, s. 16.
97 *Kanıtlama* (ispat yoluyla anlatım), ortaya atılan herhangi bir konu, düşünce, görüş veya yargıyı okuyucuya (veya dinleyiciye) kabul ettirmek için başvurulan anlatım biçimine denir. Kanıtlamada önce, kişiye ait düşünceler (yargılar, kanaatler ...) ortaya konur, sonra bu kanaatlerin doğruluğunu ispatlayacak delillerden, belgelerden de yararlanılarak dinleyici veya okuyucu ikna edilir. Geniş bilgi için bakınız: Fevziye Abdullah Tansel, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri*, İstanbul, Tarih Yok, s. 190-197.
98 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 16.
99 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000, s. 318.
100 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000, s. 259.
101 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", İslâmî Araştırmalar, s. 259.
102 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 319.
103 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 16-17, 319.

Görüldüğü gibi, Ğazalî'den önce bilgi, sebeplilik ilkesinden yoksun, aklî delilleri üretme ise, muhataba karşı kullanmak içindir. [104] Kullanılan, gerek istikrâ' istidlâli ve gerekse temsîl istidlâli, formel değillerdir. [105]

B. FIKIH BİLİMİ DÖNEMİ

Ğazalî'de bilgi, nihai planda, Allâh hakkındaki bilgidir. Ğazalî'ye göre akıl, insan varlığının bilgi üreten, ya da bilen birimidir. Soyut veya tümel olanı, ya da Ğazalî'nin ifadesiyle "nesnelerin hakikatini" idrâk eder. Akıl, hissin ve hayalin algılarını, kendi varlığı haline getirmek için soyutlaştırır. Bu soyutlaşma ile tümelleşme gerçekleştirilmiş olur. Bu tümel, aklın, hiss ve hayal algısını kendi varlığı haline dönüştürdüğü, kavramdır.[106] İşte bu kavram, bilgidir. Bunu, ilk kez Sokrates (ö. 399 m. ö.) söylemiştir.[107] Bilgide, yani kavramda yargı yoktur. Buna, Mantık'ta "tasavvur" denilmiştir. Tasavvur yargı barındırdığında, bilimsel bilgi oluşur. Mantık'ta yargılı tasavvur da "tasdik" diye adlandırılırmıştır. [108] Bilime ulaşmak için, Mantık yargıyı göz önüne alarak, "*doğru yargı (hüküm)*"yı araştırmıştır. Bu amaçla, "*doğru yargının alabileceği muhtemel yüklemleri*", "*yargının kendisini*", "*yargılarla başka yargıların elde edilişini (kıyâsı, yani kanıtlamayı)*", "*yargının konusuyla uygunluğunu (burhânı, yani bilimsel kanıtlamayı)*, "*bilimin tanımını yaparak, bilimsel bilginin ne olduğunu ve nasıl elde edildiğini*" göstermeye çalışmıştır.[109] Bütün bunları, İbn Sînâ (ö. 428 h./ 1037 m.), "tasavvur" ve "tasdîk" olarak iki kısımda toplamıştır. [110] Tasavvur kısmında, "kavram ve tanım"; tasdîk kısmında da, "önerme ve kıyâs" bulunmaktadır. Kıyâs, "form (sûret)" ve "içerik (madde)"den meydana gelmektedir. Form (sûret), düşüncenin "tutarlılığı"nı ve içerik (madde) de, "gerçekliği"ni denetler. Sonuçlar, tutarlılık bakımından "geçerli-geçersiz", gerçeklik bakımından da "doğru-yanlış" değerler alır.[111] Ğazalî, bu mantıksal temellere dayalı geçerli ve doğru değerli sonuçları, "*bilimsel bilgi*" olarak nitelemektedir. Ğazalî'ye göre, bilimsel bilgi "*burhânî bilgi*" olup, çelişmezlik ilkesinin ön gördüğü ölçülere uygun olduğundan kesindir ve bu tür bilgileri kabul etmekten başka bir seçenek yoktur. [112]

Ğazalî, burhânî bilgiyi, tümel, zorunlu kesin bilgiler olarak belirtip, bütün ilimlerin burhânî olarak nitelendirilebileceğini bildirmektedir. Buna göre, mantıkçılar, değişmesi mümkün olmayan her varlığın ve durumunun bilgisini, "iki birden çoktur" önermesi örneğinde olduğu gibi burhânî bilgi

104 İbrahim Coşkun, "*Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003, s. 125-126.
105 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 305.
106 Yaşar Aydınlı, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000, s. 272.
107 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 11.
108 Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", s. 113.
109 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 12-13.
110 Ali Durusoy, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", s. 15.
111 Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*, s. 113-114.
112 Yaşar Aydınlı, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", s. 274.

saymaktadırlar. Ğazalî ise bunun, ancak "bir varlık ve durumu değişmesi mümkün olmayan" kabul edenler için bir burhânî bilgi olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla, "iki birden çoktur"un kabul edilmesi ile "iki birden çoktur" bilgisi burhânî bilgi olmaktadır. Yoksa akıl, hiçbir çelişkiye düşmeden, "bir ikiden çoktur" önermesinin bilgisini de burhânî sonuçlarla kesin bilgi olarak ortaya koyabilir. Bu bakımdan, dînî bilgilerde, hakikatın mümkün olan iki kısmından dînin seçtiği kabul, değişmesi mümkün olmayan sayılır ve onunla burhânî bilgiye ulaşılır. [113]

Dînî bilgide, akıl, kendisini bir dînî inançlar sistemine bağladığından, aklın bilgi malzemesi, haber ve nakilden, yani "semâ'"dan oluşmuştur. Aklın çalışması, dînî metinleri çeşitli aklî temellere dayanarak anlamaktır. Böylece, dîn için Mantık gerekli bir alet olur. [114] Dînî esaslara, bu alet ile, yani Mantık'la, burhânî kesinlik kazandırılır. [115]

İşte, bu Mantık'a göre, Ğazalî, öncekilerin kıyâs anlayışlarının hem sûreti (formu) ve hem de maddesi (içeriği) açısından yanlış olduğunu söylemektedir. Bu yüzden, onların kıyâslarının, asla zarûrî bir netice veremediğini belirtmektedir.[116] Çünkü, kıyâs yapmak için şer'î hükmü genelleştirmek gerekir. Şer'î hükmü genelleştiren de, illettir. İllet, aslı umûmî kılıp, fer'î de asla bağlayarak bu genelleştirmeyi gerçekleştirir. Bu nedenle Ğazalî, illete bazan "câmi'" [117] de demektedir. Mantıki karşılığı ise, "orta terîm (deyim)", Arapçası "el-haddu'l-evsât"tır. Öncekiler, bu illetlendirmeyi, ya ma'kûldeki mahsûs gibi, Kur'ân, Sünnet ve İcmâ' metininde, asıl ve fer'in, yani iki öncülün varlığını gösterme şeklinde yapmışlardır. Ya da, tekilin tümelin kaplamına girmesi gibi, iki şeyin varlık açısından birbirine benzemesi imkânsız olduğundan, asıl ve fer' arasında bir benzerlik (mümâselet) bağı arama şeklinde gerçekleştirmişlerdir. Bu bağa, el- Cuveynî'nin "menât" dediği aktarılmaktadır. Bu bağın dışında, iki şeyin birbirine muğâyir ve muhâlif olmasında bir sakınca görülmemiştir. Gazalî, bu iki şeklin asla kıyâs olmadığını açıklayarak, illetlendirmenin, "sarîh nutuk", "tenbîh" ve "sebeplere dikkat çekmek" olarak nakli delîllerle 3 (üç), "icmâ'" ile 1 (bir), "müessir", "mülâim" ve "ğarîb" olarak münâsib ile 3 (üç), "müfsidden salîm", "nakza maruz kalmama" ve "tard ile aks" olarak fâsid tutarsızlıklar ile 3 (üç) olmak üzere 10 (on) yöntemi (el-mesâliku'l-'aşere) bulunduğunu bildirmektedir.[118] Bu on yöntemin de tevkîfî olduğunu belirttiği aktarılmaktadır. [119]

113 Yaşar Aydınlı, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", s. 275, 277, 280.
114 Yaşar Aydınlı, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", s. 280.
115 Yaşar Aydınlı, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", s. 280.
116 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 307.
117 el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 228.
118 Bakınız: el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. II, s. 288-306.
119 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 313-314.

Öncekilerin, reddu'l-ğâib 'alâ'ş-şâhid dedikleri, görünmeyenin görünene benzetilmesi ile yapılan kıyâslarının da bir şeyi kanıtlamasının mümkün olamayacağını, Ğazalî'nin vurguladığı kaydedilmektedir. [120]

Ayrıca, Ğazalî, öncekilerin, tam bir sebr (inceleme) yapmadıklarını, taksîmde (bölmede), "el-kısmetu'l-munhasıra"yı değil de, "el-kısmetu'l-munteşire"yi kullandıkları, dolayısıyla tümevarımlarının zayıf ve illetlendirme (orta deyimi bulma) işlemlerinin de yanlış olduğunu söylediği nakledilmektedir. [121] Ona göre, bu zayıflık ve yanlışlık, istikrâ' istidlâli ve temsîl istidlâlinin formel (biçimsel) olmayışı nedeniyledir. [122] Aslında, "Taksîm ve Sebr"'i formelleştirmek (şeklîleştirmek) ve onu, Mantık'taki şartlı ayrık mantıkî kıyâsa (burhâna) dönüştürmek mümkündür. Bu dönüştürmede, A hukukî olayı, B ve C de A'nın muhtemel etkilerini gösterirse, şu formel (biçimsel) diziler gerçekleşir: [123]

Birinci dizi:	*İkinci dizi:*
A, ya B ya da C'dir.	A, ya B ya da C'dir.
B değildir (veya C değildir).	B ve C değildir.
O halde, C'dir (veya B'dir).	O halde, A değildir.

Böylece, **Ğazalî**, Aristoteles (ö. 322 m. ö.)'in mantığı düzenleyip, Bilimleri kurduğunu görmüş, mantık-bilim ilişkisini fark etmiş[124] ve kendisinden öncekilerin kıyâslarının eksikliğini, Felsefe'nin ilmi bilgiyi elde etme yolunda savunduğu İbn Sînâ mantığının sûrî yönüne (tanım ve kıyâs'a) dayanarak, mantıkî kıyâs (burhân) ile tamamlamıştır.[125] Burhânî yöntemi, özellikle kelâm ve fıkha ait bilgiler olmak üzere dînî bilgilerin temel metodolojisi haline getirerek, Kelâm ve Fıkıh'ı bilim olarak kurmuştur.[126] Bu şekilde, kendisine kadar gelen kelâmî ve fıkhî bilgiler, Fıkıh Bilimi ve Kelâm Bilimi haline gelmiştir. Bu yüzden, Fıkıh ve Kelâm Bilimi'nin kurucusunun Ğazalî olduğu söylenmektedir. Bu burhânî yöntemde, dînî bilginin kaynaklarından olan Kitâp, Sünnet ve İcmâ' bilginin maddesi, mantıkî kıyâs ise bilginin sûretini oluşturmuştur. Dînî bilginin maddesi gibi sûretine de dînî olup meşrûlaşması için Ğazalî, mantıkî kıyâsı Kur'ân'da göstermeye çalışmıştır. Bu çalışma ile, dînî bilgi hem madde ve hem de sûret olarak dînî nitelik kazanmıştır.[127]

Bu şekilde, Felsefe'nin ilmî bilgiyi elde etmek yolunda savunduğu "burhân"ı, Kelâm ve Fıkıh'ın temel yöntemi haline getirerek bu ilimleri inşâa eden Ğazalî, yine bu burhânî yöntem ile dînin geleceği için tehdîd olarak gördüğü Felsefe'nin ilmî otoritesini yıkmaya ve Bâtıniyye'yi mantık temelin-

120 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 307.
121 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 308.
122 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 305.
123 Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 196-197.
124 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 305.
125 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 305.
126 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefi Serüveni*", s. 259.
127 Ali Durusoy, "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", s. 318.

de reddetmeğe yönelmiştir.[128] Bu yöneliş, Ğazâlî'ye Nizâmiye Medreseleri'nde verilmiştir.[129] Gerçekten, o vakitler, İslâm Dünyası'nda, İbn Sînâ ile Felsefe ilmî otoriteye ulaşmış ve Kelâm geleneğini tehdîd etmeye başlamıştır. İhvân-ı Safâ, Felsefe'yi bu ilmî otoritesi ile Bâtınîler'in fikri propagandasında devamlı kullanmıştır. Fâtımîler, Bâtınî eğitimi ve felsefî ilimlerin öğretimi için Dâru'l-Hikmeler yapmışlardır. Felsefe'nin ilmî otoritesini tahrîb etmek, dolayısıyla Bâtınîler'in elinde bu silâhı almak ve Kelâm ile Fıkh'ı bir yönteme kavuşturmak için Nizâmiye Medreseleri kurulmuştur.[130]

FIKIH USÛLÜ'NDEKİ KIYÂS DİZİSİNİ BURHÂN'A (KAT'Î DELÎL'E) DÖNÜŞTÜREN FORMLAR

Maddesini Kitâb, Sünnet ve İcmâ"nın oluşturduğu fıkıh bilgisinden ihtiyaç duyulan yeni fıkıh bilgisi üretiminde kullanılan kıyâsın, uygulanan dizilişinin ve bu dizilişte izlenen yöntemin kat'î (kesin) bilgi, yani bilimsel bilgi üretmediğini, önceki birinci bölümde anlattım. Fıkhın bilimsel bilgisinin üretilip, Fıkıh Bilimi'nin oluşturulması için, öncekilerin kıyâs dizilişinin ve yönteminin, burhân şekli ve yöntemine dönüştürülmesi ve bu şekilde, maddesi Kitâb, Sünnet ve İcmâ"dan oluşan fıkh bilgisinin, dizilişte ve yöntemde "sûret"e, yani "form"a kavuşturulması gerektiğini, yine birinci bölümde açıkladım. Bu bölümde ise, "burhân şeklinin formlarını"anlatmaya çalışacağım.

Ğazalî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*'un, "*Mukaddimetu'l-Kitâb*" kısmı "*el-fennu's-sânî fi'l-makâsıd*"de, burhân şekilinin formlarını açıklamaktadır.[131] Ona göre, "burhân, özel bir şartla özel bir şekilde dizilmiş iki belli önermeden meydana gelmektedir. Bu önermeler dizilişte öncül adını almaktadır. O halde, burhân "iki öncülden sonuç doğması" olmaktadır. Ğazalî, bu burhânın üç diziliş şeklinde gerçekleştiğini bildirmektedir. Şimdi bunları açıklıyayım:

A. BİRİNCİ ŞEKİL (EL-HAMLÎ, YÜKLEMLİ KIYÂS)

İktirânî veya kesin kıyâs olarak da adlandırılır. İki öncülden ve bu öncüllerden çıkan bir sonuçtan oluşur.[132] Bu burhânda iki öncül vardır. Her öncül, mübtedâ (konu, mahkûmun 'aleyh) ve haber (yüklem, hüküm) diye iki parça bulundurur. Buna göre, burhân dört parçadan oluşur; ancak, bunlardan bir parça iki öncülde tekrarlanır. Tekrar edilen parçaya "illet" denilir. İllet ile iki

128 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", s. 259-260.
129 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", s. 258.
130 İlhan Kutluer, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", s. 258-259, 263.
131 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 37-43. Türkçe çevrisi için: İmam Gazâlî, el-Mustasfa, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 49-57. Ayrıca bakınız: Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 39-52.
132 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 112.

öncül arasında ortaklık kurulur ve sonuç doğar. İllet, niçin sorusuna cevap verirken, çünkü sözüne bitişik olur. [133] Bu birinci şeklin, üç diziliş çeşidi vardır:

1. BİRİNCİ ÇEŞİT DİZİLİŞ

İlletin birinci öncülde hüküm, ikinci öncülde mahkûmun 'aleyh olduğu dizilіştir. [134] Örnek şudur: [135]

Her (Bütün) nebîz(ler) sarhoş edicidir.
Her (Bütün) sarhoş edici(ler) haramdır.
O halde, her (bütün) nebîz(ler) haramdır.

Bu iki öncülün kabul edilmesi halinde, zorunlu olarak "nebîzin haramlığı" sonucu çıkar. [136] Birinci çeşit dizilişin sonuç doğurabilmesi için iki şartı vardır: Birincisi, ilk öncülün olumlu olmasıdır. İkincisi de, ikinci öncülün genel küllî olmasıdır. [137]

Birinci çeşit diziliş, sonucu açık olduğu için temeldir; çünkü, diğer ikinci ve üçüncü çeşit dizilişlerin sonuçları birinci diziliş kadar açık olmayıp, ancak birinci çeşit dizilişe döndürülürlerse açıklığa kavuşurlar. [138]

İstikrâ' ve temsîl de bu birinci çeşit dizilişe döndürülürler; çünkü, ilim tümellerden elde edilir ve birinci çeşit dizilişin içinde de tikel olumsuz bulunmaz. [139]

2. İKİNCİ ÇEŞİT DİZİLİŞ

İlletin her iki öncülde de hüküm olduğu dizilіştir. [140] Şu, buna örnek olmaktadır:

Her cisim birleşiktir.
Hiçbir ezelî (Allâh) birleşik değildir.
O halde, hiçbir cisim ezelî (Allâh) değildir.

Burada, üç kavram vardır: Cisim, Birleşik ve Ezelî (Allâh). Tekrarlanan kavram Birleşik'tir. Buna göre, illet Birleşik olmaktadır. Öncüller, biri olumlu, diğeri olumsuzdur. Sonuç da olumsuz olmaktadır.

133 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 38; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 50; El-Gazâlî, Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık, s. 112.
134 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 39; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 116.
135 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 38; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 49.
136 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 38; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 49.
137 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 39; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 51.
138 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 133; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 39; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 51; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 47.
139 Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 41.
140 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 39; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 51; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 121.

İkinci çeşit dizilişin özelliği, sonucun küllî ve olumsuz olmasıdır. Böyle bir sonucun çıkabilmesi için, iki öncülden birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması gerekmektedir. Bunun için fukahâ' ikinci çeşit dizilişi "*fark*" olarak adlandırmıştır. Her iki öncül olumlu olurlarsa, sonuç doğmaz. [141]

İkinci çeşit diziliş, birinci çeşit dizilişe şöyle döndürülür:

Her cisim birleşiktir.
Hiçbir birleşik ezelî (Allâh) değildir.
O halde, hiçbir cisim ezelî (Allâh) değildir.

3. ÜÇÜNCÜ ÇEŞİT DİZİLİŞ

İlletin her iki öncülde de mahkûmun 'aleyh olduğu dizilіştir. [142] Şöyle örnek verilebilir:

Her buğday yiyecektir.
Her buğday ribevîdir.
O halde, bazı yiyecekler ribevîdir.

Üçüncü çeşit diziliş, hep tikel sonuç verir; çünkü, iki hüküm bir mahkûmun 'aleyh üzerinde bir araya gelince, ancak birinin bir kısmı ile diğerinin bir kısmının uyuşması halinde sonuç doğabilmektedir.[143] Fukahâ, "nakz" olarak adlandırmıştır.[144]

Üçüncü çeşit dizilişin özelliği, tikel bir sonuç doğurmasıdır. Tikel olma, tümel olmadan daha düşük görüldüğünden üçüncü sırada yer almıştır. [145]

Üçüncü çeşit dizilişin birinci çeşit dizilişe döndürülüşü şöyle yapılır:

Bazı yiyecekler buğdaydır.
Her buğday ribevîdir.
O halde, bazı yiyecekler ribevîdir.

B. İKİNCİ ŞEKİL (ET-TELÂZUM, ya da EŞ-ŞARTİYYU'L-MUTTASIL, EL-İSTİSNÂ'İYYU'L-MUTTASIL, BİTİŞİK ŞARTLI KIYÂS)

Bu ikinci şekil de, iki öncülden meydana gelir. Birinci öncül, şart edatı (-sa) ile bağlanmış "mukaddem" denilen hüküm ile "tâlî" [146], ya da "lâzım veya tâbi'" [147] denilen mahkûmun 'aleyh'ten ve ikinci öncül ise, istisnâ' edatı

141 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 39-40; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 51-52; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 121-125, 133; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 44-46.
142 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 40; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 52; el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 121.
143 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 40; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 52-53; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 125-132, 133; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 46-47.
144 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 40; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 52.
145 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 133; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 47.
146 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1974, s. 42-43; el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 138.
147 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 40; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 53.

(-fakat) ile bağlanmış "mukaddem" denilen hüküm'den oluşur. Bu iki öncülden sonuç lâzım gelir (gerekir).[148] Bunu, Mantıkçılar, "eş-şartiyyu'l-muttasıl" veya "el-istisnâ'iyyu'l-muttasıl" diye adlandırmışlardır.[149] Örnek olarak şu aktarılabilir: [150]

Vitir namazı binek üzerinde edâ edilebiliyorsa, o nafiledir.
Fakat, vitir namazı binek üzerinde edâ edilebilmektedir.
O halde, vitir namazı nafile namazdır.

Bu ikinci şekil (et-telâzum) dizilişinin sonuç verebilmesi için iki şartı vardır: Birincisi, "mukkadem"in aynısının ('ayn) doğrulanmasının, "lâzım"ın (tâlî'nin) da aynısını sonuçlandırmasıdır. İkincisi ise, "lâzım"ın çelişiğinin (nakîz) doğrulanmasının, mukaddem'in de çelişiğini sonuçlandırmasıdır.[151]

C. ÜÇÜNCÜ ŞEKİL (ET-TEÂNUD, ya da EŞ-ŞARTİYYU'L-MUNFASIL, EL-İSTİSNÂ'İYYU'L-MUTTASIL, AYRIK ŞARTLI KIYÂS)

Bu üçüncü şekil (et-teânud) dizilişi ise, ikinci şekil (et-telâzum) dizilişinin karşıtıdır (zıddıdır). Bunun için, Fukahâ' ve mutekellimûn, "es-sebr ve't-taksîm" terimini kullanırken, Mantıkçılar ise, "eş-şartiyyu'l-munfasıl" veya "el-istisnâ'iyyu'l-munfasıl" diye terimlendirmişlerdir.[152]

Bu üçüncü şekil (et-teânud) dizilişi de, iki öncül bir sonuca döndürülür. Birinci öncül, "mukaddem" denilen hüküm ile "tâlî (lâzım veya tâbi)'" denilen mahkûmun 'aleyh'ten birbirini yok etme (nefyetme) biçiminde[153] ve ikinci öncül de, istisnâ' edatı (-fakat) ile bağlanmış, ya "mukaddem", ya da "tâlî" den birinin aynısı biçiminde oluşur. Bu iki öncülden sonuç, "mukaddem" ya da "tâlî"nin karşıt (nakîz) hali olarak gerçekleşir.[154]

Örnek: [155]

148 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 40-41; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 53; el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 121-125, 133; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2005, s. 168; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 48-50.
149 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 42; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 56; el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 137.
150 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 41; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 53.
151 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 41; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 53-54; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 138-142; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 168-170; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 48-50.
152 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 42; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 56; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 142.
153 Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 54.
154 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 42; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 56-57; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 142-145; Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 128; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 170-173; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 50-52.
155 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 42; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 56; el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 142-144; Esma Güner, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, s. 50.

Ya âlem kadîmdir, ya âlem hadîstir.
Fakat, âlem hadîstir.
O halde, âlem kadîm değildir.

Sonuç olarak, bu üç şekil, burhânın şekilleridir. Bu üç şekil içindeki, beş çeşit dizilişten birine döndürülemeyen her diziliş (delil), kat'î delîl olamaz. [156] Yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişi, sonucu açık olduğu için temeldir. Diğer dizilişler açık sonuçlara kavuşmak için, birinci çeşit dizilişe döndürülürler. İstikrâ' ve temsîl de, ilim tümellerden elde edildiği için birinci çeşit dizilişe döndürülürler; çünkü, birinci çeşit dizilişin içinde tikel olumsuz bulunmaz.

FIKIH USÛLÜ'NDEKİ KIYÂS YÖNTEMİNİ BURHÂN'A (KAT'Î DELÎL'E) DÖNÜŞTÜREN YÖNTEMLER

"Burhân", dînî bilgilerin dolayısıyla Fıkh'ın temeli haline getirilip, Fıkıh Bilimi gerçekleştirilirken, maddesini Kitâp, Sünnet ve İcmâ"nın oluşturduğu kıyâsın, fıkhî bilgiyi değil de, Fıkıh Bilimi'nin bilgisini üretmesi için, iki vasıtaya ihtiyaç olduğu, buraya kadar ki anlatımlarımdan anlaşılmaktadır. Bu vasıtalardan birincisi, "***burhân şekli formları***" ve ikincisi de, "***burhân yöntemi formları***" olmaktadır. İşte bunlardan, burhân şekli formlarını önceki ikinci bölümde anlattım. Şimdi de, kıyâsın burhân şekli dizilişlerinin (formlarının) Fıkıh Bilimi için gerekli burhân yöntem formlarını açıklayacağım.

Ğazalî, bu burhân yöntem formlarını, *Şifâ'u'l-Ğalîl fî Beyâni Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*'de, "***el-Kavl fî Beyâni Eşkâli'l-Berâhîni'n-Nazariyyeti'l-Câriyye fi'l-Mesâ'ili'l-Fıkhiyye***" başlıklı kısımda, "*Burhânu İ'tidâl*", "*Burhânu İstidlâl*" ve "*Burhânu Hulf*" olarak belirtmektedir. [157]

Bu üç burhân yöntem formundan, makale konumla alâkalı olanları, "***burhânu i'tidâl***" ile "***burhânu istidlâl***"idir. Bu iki burhan yöntem formlarının, öncekilerin kıyâs yöntem formları üzerinde oluşturdukları değişikliklerin tam görülebilmesi için, dönüştürdükleri kıyâs türlerine göre ve onlarla birlikte açıklanması yararlı olacaktır. Bu iki burhân yöntem formlarının dönüştürdükleri kıyâslar ise, illetinin dış dünyada ve akılda varoluşuna göre taksîm edilmiş olan, "kıyâsu'l-'ille (istidlâlu'l-lime)" ile "kıyâsu'd-delâle (istidlâlu'l-inne)" olmaktadır. Bunun için, burhânu i'tidâl'i "kıyâsu'l-

156 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. I, s. 43; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, s. 57.

157 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (ö. 505 h./1111 m.), *Şifâ'u'l-Ğalîl fî Beyâni Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, Vada'a Havâşihi: eş-Şeyh Zekeriyyâ 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1999, s. 206-215. Ğazalî'nin, *Şifâ'u'l-Ğalîl fî Beyâni Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*'deki, "el-Kavl fî Beyâni Eşkâli'l-Berâhîni'n-Nazariyyeti'l-Câriyye fi'l-Mesâ'ili'l-Fıkhiyye" başlıklı sözü edilen kısmın Türkçesi için bakınız: Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", Çeviren: Bilal Aybakan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17, Yıl: 1998-1999, s. 216-234.

'ille (istidlâlu'l-lime)" başlığı altında ve burhânu istidlâl'i de "kıyâsu'd-delâle (istidlâlu'l-inne)" başlığı altında, anlatmaya çalışacağım:

A. KIYÂSU'L-'İLLE(T)'İN (İSTİDLÂLU'L-LİME'NİN, TÜMDENGELİM'İN) FORMEL HALE GETİRİLMESİ

Kıyâsu'l-'ille(t), Şâfi'î geleneğinde şöyle tanımlanmaktadır: "*Bir hüküm veya vasfın ispatı yahut nefyi gibi ortak bir özellik sebebiyle, bir hükmü ispat etmek veya nefyetmek konusunda bilinen bir şeyi bir başka bilinene hamletmektir.*" [158]

Bu tanımı benimseyen Ğazalî'ye göre[159] kıyâsu'l-'ille, asl ve fer'in illet bağı ile birleştiği ve aslın illetinin dış âlemde ve akılda bulunduğu bir kıyâs olmaktadır. Bu "kıyâsu'l-'ille" adını fukahâ' vermiştir. Mantıkçılar, kıyâsu'l-ille'yi, birinci öncülde, tekrarlanan orta deyimi illet yapıp ikinci öncül ve sonuç dizilişine dönüştürerek, "burhânu'l-lime" diye adlandırmışlardır. [160] Kelâmcılar da, kıyâsu'l-'ille ve burhânu'l-lime'ye "burhânu'l-i'tidâl" adı vermektedirler. [161] Burhânu'l-i'tidâl'de, kıyâsu'l-'ille ve burhânu'l-lime'de belirtildiği gibi, fer' ile asl arası illet ile birleştirilir ve bunlar burhân yöntemi dizilişine göre, iki öncül bir sonuca dönüştürülür. Burhânu'l-i'tidâl yöntemine göre, formel hale getirilmeye şu örnek verilebilir: [162]

Birinci öncül:Yenilebilirlik ribânın illetidir.
İkinci öncül:Yenilebilirlik ayvada vardır.
Sonuç:Ayva ribevîdir.

Bu şekilde, kapsayıcı genelin altına bir özel sokulmaktadır. Burada, ikinci öncül, yani "Yenilebilirlik ayvada vardır." kabul edildiği halde, birinci öncül, "Yenilebilirlik ribânın illetidir." hakkında anlaşmazlık çıkabilir. Yenilebilirliğin ribânın illeti olduğu kabul edilmeyebilir. Bu anlaşmazlık konusu, yani yenilebilirliğin illet oluşu şer'î bir meseledir; ancak, şer'î delîlle çözülür. Bu şer'î delîller ise, Ğazalî'ye göre, nass, icmâ, îmâ', münâsebe (uygunluk bağlantısı), sebr, taksîm, tard ve aks benzeri olmaktadır. Bu anlaşmazlık ikinci öncülde, yenilebilirliğin illet olduğu kabul edildikten sonra, bu illetin fer'de var olup olmadığı biçiminde olursa, bu da, ya duyu vasıtasıyla, ya örf ile, ya da tanımlamayla, ve ya da şer'î bir rivâyet ile çözülür. [163] Burada illetin özelliği, dış dünya ve akılda bulunmasıdır. [164]

158 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, Basılmamış Doktora Tezi, s. 27.
159 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 20.
160 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 232; Ferîd Cebr ve arkadaşları, *Mevsû'atu Mustalahâti 'İlmi'l-Mantık 'İnde'l-'Arab*, s. 704; Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", s. 127.
161 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 206.
162 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 206; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 217-218.
163 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 207; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 218-220.
164 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 232-233; Ferîd Cebr ve arkadaşları, *Mevsû'atu Mustalahâti 'İlmi'l-Mantık 'İnde'l-'Arab*, s. 704; Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", s. 127.

Bütün bunlardan sonra, burhânu'l-i'tidâl'in kat'î delîl olabilmesi için, kat'î delîl formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişine alınarak tümelleştirilmesi gerekmektedir. Bu da, muayyen bir olayı düzenleyen kuralın, o olayın sadece bir örnek olarak içinde yer aldığı türlere kadar genişletilmesi demektir.[165] Bu durumun da, formel olarak anlatımı şu şekilde gösterilebilir:

Bütün yenebilirlik ribevîdir.
Bütün ayvalar yenebilirliktir.
O halde, bütün ayvalar ribevîdir.

Demek ki, kıyâsu'l-'ille(t), burhânu i'tidâl yöntemi ile formel hale gelmektedir. Bu formel halde, öncüller şer'î olarak belirlenmiş olduğundan kat'îdir. İllet de şer'î olarak bildirilmiş ve kat'îdir. Tâbî olarak, sonuç da şer'î ve kat'îdir. Burada, burhânu'l-i'tidâl formunda öncüller ve illet, şer'î ve kat'î olmak ile burhânu'l-i'tidâl'in maddesi kat'î olmaktadır. Ayrıca, burhânu'l-i'tidâl, kat'î delîl formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit diziliş formuna alınınca da sûreti kat'î olmaktadır. Buna göre, kıyâsu'l-'ille, burhânu'l-i'tidâl formu haline getirildiğinde kat'î delîl imkânına kavuşmakta, sonra yüklemli kıyâs'ın (el-hamlî'nin) birinci çeşit diziliş formu uygulanarak ikinci bir formelleştirme ile, kat'î delîl halini almaktadır.[166]

B. KIYÂSU'D-DELÂLE (İSTİDLÂLU'L-İNNE, İSTİKRÂ', TÜMEVARIM) İLE KIYÂSU'Ş-ŞEBEH (TEMSÎL, ANALOJİ)'İN FORMEL HALE GETİRİLMESİ

Kıyâsu'd-Delâle(t) ve Kıyâsu'ş-Şebeh, bu iki kıyâs türü de, illetlerinin belirsizliği nedeniyle kat'î delîl sayılamamaktadırlar. Kıyâsu'd-delâle ve kıyâsu'ş-şebeh'in, kat'î delîle dönüşmesinin daha iyi anlaşılabilmesi için, bunların ayrı ayrı işlenmesi gerekmektedir. Şimdi, kıyâsu'd-delâle'yi ve kıyâsu'ş-şebeh'i başlıkları altında anlatmaya ve formel hale getirilmelerini göstermeye çalışayım:

1. KIYÂSU'D-DELÂLE (İSTİDLÂLU'L-İNNE, İSTİKRÂ', TÜMEVARIM)

Kıyâsu'd-delâle, kıyâs değildir. Fer'in asla eklenmesi, katılmasıdır. İllet (neden) yoktur. İlletin yerini ma'lûl (sonuç) almıştır. Ma'lûl sözde illet olmuştur. Bu yüzden, illet sadece akılda oluşturulup, var kılınmış olmaktadır. Bunun için fakîhler, illeti olmadığından "kıyâsu'd-delâle" diye adlandırmışlardır. Kıyâsu'd-delâle yöntemi, yani delîlin dizilişi ma'lûl'dan illet'e doğrudur. Burada ma'lûl illeti gösterir, ama gösterilen bu illet ma'lûlu zorunlu olarak çıkarmaz. Böyle bir içerik, burhânu'l-istidlâl yöntemi ile bir özelin bir genel altına sokulması formuna dönüştürülebilir. Bu dönüştürülmede de, iki öncülde tekrarlanan orta deyim ma'lûl, yani musebbeb'dir. Bu dönüş-

165 Wael Hallaq, *"Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Şünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi"*, s. 201.
166 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209; Wael Hallaq, *"Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi"*, s. 223, 223 Dipnot 87.

müş kıyâsu'd-delâle şekline, mantıkçılar, "burhânu'l-inne" demektedirler. Burhânu'l-inne yönteminin formu, illeti olmayan birinci öncülün ikinci öncül için konulduğu bir diziliş olmaktadır.[167] Burhânu'l-istidlâl'in iki türü vardır: Birincisi "*bir özelliğin varlığı ile çıkarım*" ve ikincisi de "*akılda oluşturulan bir illetle çıkarım*"dır.[168] Ğazalî'ye göre, burhânu'l-istidlâl formu da, kat'î (kesin) bilgi doğurmamaktadır. Bu yüzden burhânu'l-istidlâl, kat'î bir delîl sayılmamaktadır.[169] Kat'î delîl sayılabilmesi için, burhânu'l-istidlâl'in, birinci şekil diye adlandırılan, anlatımını önce yaptığım, yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişine dönüştürülmesi lâzımdır. Yani, burhânu'l-istidlâl'in, illetin, birinci öncülde hüküm ve ikinci öncülde de mahkûmun 'aleyh olduğu dizilişe çevrilmesi gerekmektedir.[170]

Bu yüzden, Ğazalî, burhânu'l-istidlâl'i kat'î delîle dönüştürmeyi gerçekleştirebilmesi amacıyla burhânu'l-istidlâl'i türlerine ayırarak incelemeye girişmiştir. Bu incelemede, burhânu'l-istidlâl türlerinin kat'î bilgi doğurmamasının nedenini "illet"lerinin ayırt edilemeyişinde, belirsizliğinde görmüştür.[171] Ğazalî, burhânu'l-istidlâl türlerinin sorunlarını çözerken, onların illetlerini ortaya koymuş, illetlerdeki belirsizlikleri gidermek için her türün anlatımı içinde de metodlar sunmuştur.[172] Böylece, burhânu'l-istidlâl'in kat'î delîl olabilirliğinin gerçekleşmesini göstermiştir. Şimdi bu birinci türü, "bir özelliğin varlığı ile çıkarım" başlığı altında ve ikinci türü de, "akılda oluşturulan bir illetle çıkarım" başlığı altında açıklamaya çalışayım:

a) Bir Özelliğin Varlığı ile Çıkarım

Bir özelliğin varlığı, bu özelliğe sahip şeyin varlığını, özelliğin yokluğu ise, o şeyin yokluğunu gösterir. Özellik esasına dayanan çıkarıma örnek, vitir namazının nâfile olduğu çıkarımıdır. Nâfile namazların özelliği, bir binek üzerinde edâ edilebilmeleridir. Farz namazları, binek üzerinde edâ edilemezler. Vitir namazı, bir binek üzerinde edâ edilebildiğinden, nâfile namazındaki özelliği paylaşır. Bundan, vitir namazının nâfile namaz cinsinden olduğu sonucu çıkar. Bu sonuca, binek üzerinde namaz kılmanın nâfile namazının özelliği olmadığı, bundan hareketle vitir namazının nâfile sayılamayacağı, ancak vitir namazının yine binek üzerinde kılınabileceği itirazı yapılabilir. Bu durumda,

167 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 232-234; el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 224. Rafîku'l-'Acem, *Mevsû'atu Mustalahâti'l-İmâmi'l-Ğazâlî*, s. 615-616; Necmi Derin, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", s. 127.

168 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209-213; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 224-231.

169 Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 214.

170 Benzer görüşler için bakınız: Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 215.

171 Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 214.

172 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 215; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 234.

vitir namazının farz namaz olduğunu gösteren bir delîlin ortaya konulması gerekir. Bu delil ile özellik geçersiz olur ve özelliklerin benzerliği düşer. Aksi takdirde, özellik geçerli kalır.[173]

Özelliğin sonuç doğurabilmesi için şartı, onun şeyin özüne sımsıkı yapışmış ve şeyin varlığından ayrılmayan (mulâzeme li-zâtihi) bir özellik olmasıdır; yani, özelliğin mahiyete ilişkin olması gerekir.[174] Bu özelliğin şeyden ayrılmazlığını şer'îat bildirir. Bununla birlikte, iki öncülde bulunan bu iki özelliğin ayrılığı, "ittirâd ve in'ikâs" (yani "tard ve 'aks") yoluyla da belirlenebilir.[175]

Tard ile 'aks, yani ittirâd ve in'ikâs yolunda, "*tard (ittirâd)*", "*bir şeyin varlığı ile eşzamanlı var olma*"ya; "*'aks (in'ikâs)*" ise, "*bir şeyin yokluğu ile eşzamanlı yok olma*"ya denilir. Ğazâlî'ye göre, tard ve 'aks olanın, yani bir şeyin varlığı ile var olan ve o şeyin yokluğu ile yok olanın, illet olması gerekmez; ancak, buna "sebr ile taksîm" eklenirse illet tam olarak ortaya çıkarılabilir.[176]

Burhânu'l-istidlâl'inin bu birinci türü olan "*bir özelliğin varlığı ile çıkarım*"ına dair bütün bu anlatımlar formel hale çevrilmek istendiğinde, Ğazâlî'nin sözlük harfleri dediği "ebced"e karşılık[177] "alfebe" harfleri ile şu şekilde gösterilebilir:

Bütün A, C-D ayrılmaz özelliğine sahiptir.
Bütün B, C-E ayrılmaz özelliğine sahiptir.
O halde, bütün A, B'nin ayrılmaz özelliklerine sahip olmalıdır.

Bu birinci tür burhânu'l-istidlâl'inin kat'î bilgi doğurmamasının nedeni olan illetin belirsizliğini gidermek için uygulanan, tard ve 'aks yolu ile birlikte kesin sonuç vermesi için gereken sebr ve taksîm uygulamasının formu da şu şekildedir:

A'nın ayrılmaz (mulâzeme li-zâtihi) özelliğini bulmak için;

Bütün A, ya C ya D ayrılmaz özelliğine sahiptir.
Bütün A, D ayrılmaz özelliğine sahip değildir.
O halde, bütün A, C ayrılmaz özelliğine sahiptir.

B'nın ayrılmaz (mulâzeme li-zâtihi) özelliğini bulmak için;

Bütün B, ya C ya E ayrılmaz özelliğine sahiptir.
Bütün B, E ayrılmaz özelliğine sahip değildir.
O halde, bütün B, C ayrılmaz özelliğine sahiptir.

173 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209-210; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 224-225.
174 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 224-225, 225 Dipnot 92.
175 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 210; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 226-227.
176 el-Ğazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, c. II, s. 307-308; İmam Gazâlî, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 2. Cild, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, s. 264.
177 el-Ğazâlî, *Mi'yâru'l-'İlm fi'l-Mantık*, s. 121.

Burhânu'l-istidlâl'in bu birinci türü olan "bir özelliğin varlığı ile çıkarım"ının illet sorunu çözülüp, illetinin kesinleşmesinden sonra, kat'î delîl olabilmesi için, kat'î delil formu olan *yüklemli kıyâs (el-hamlî)*nin birinci çeşit dizilişine dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu dönüşümün formu da şu şekilde olmaktadır:

Bütün A, C ayrılmaz özelliğine sahiptir
Bütün B, C ayrılmaz özelliğine sahiptir.
O halde, bütün A, B'nin ayrılmaz özelliğine sahiptir.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, kıyâsu'd-delâle'nin kat'î delîl olabilmesi için, önce kıyâsu'd-delâle, burhânu'l-delâle (burhânu'l-inne)'nin birinci türü olan "bir özelliğin varlığı ile çıkarım" yöntemi ile formel hale getirilip, burhânu'l-delâle'nin birinci türü "bir özelliğin varlığı ile çıkarım" formuna dönüştürülmektedir. Bu formel hale, illetin kesinleştirilmesiyle kat'î delîl imkânı kazandırılmaktadır. Bu kesin illetli form, kat'î delil formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişine çevrilmektedir. Bu şekilde, ikinci bir formel hale getirme uygulamasıyla, kat'î delîle dönüşmektedir.

b) Akılda Oluşturulan Bir İlletle Çıkarım

Akılda oluşturulan illet (netice) kabul edildiğinde sonuç (muntec) çıkar. Bu, illet'in (netice'nin) varlığı ile sonucun (muntec'in) varlığı, illetin (neticenin) yokluğu ile de sonucun (muntec'in) yokluğu çıkarımıdır. Bu yüzden, çıkarımın şartı, akılda oluşturulan illetin (neticenin) kabul edilmesi olmaktadır. Bu çıkarımda, akılda oluşturulan illet (netice), bir özelliğin varlığı ile çıkarımdaki "ayrılmaz özelliğe" benzer. ***Bu çıkarım, ayrılmaz özelliğe benzeyen bir özelliğin, akılda oluşturulan illete (neticeye) çevrilmesiyle gerçekleştirilebilir.*** İllet (netice) ile sonucun (muntec'in) varlığı için şu örnek verilebilir: Kazanç ve çocuk meydana getirmek, kitâbe(t) (akdî âzâd)'ın lâzım geleni, onun akılda oluşturulan illetidir (neticesidir). Bunun için, kazanç ve çocuk meydana getirmenin varlığı, lâzım gelmiş kitâbe'nin (akdî âzâd'ın) varlığını gösterir. İlletin (neticenin) yokluğu ile de sonucun (muntec'in) yokluğuna örnek ise, binek üzerinde edâ yasağının, farz olmanın akılda oluşturulan illeti (neticesi) olması verilebilir; çünkü, yasak tam kabul edildiğinde, edâ eksik yapılmayacaktır. Bunda, yasağın yokluğu farzlığın da yokluğuna götürür. Bu yüzden, vitirde yasağın yokluğu, vitrin farz namaz olmasını ortadan kaldırır.[178]

Bu çıkarımın kaynağı da, mülâzemet, yani lüzumluluk, gereklilik ve ayrılmazlıktır; çünkü, lâzım gelmiş (sonuç) lâzım gelenden (nedenden) ayrılmaz.[179]

Burhânu'l-istidlâl'inin "*akılda oluşturulan bir illetle çıkarım*"ı olan bu ikinci türü de şu şekilde formel hale çevrilebilir:

178 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 210-211; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 227-228.
179 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 210-211; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 227-228.

Bütün A, C-D özelliği ile var olmalıdır.
Bütün B, C-E özelliği ile var olmalıdır.
O halde, bütün A, B'nin özelliği ile var olmalıdır.

Bu ikinci tür burhânu'l-istidlâl'inin kat'î bilgi doğurması için illetin belirsizliğini gidermede başvurulan tard ve aks yoluna kesin sonuç vermek amacıyla sebr ve taksîm uygulamasının formu ise şu şekildedir:

A'nın ayrılmaz (mulâzeme li-zâtihi) özelliğini bulmak için;

Bütün A, ya C ya D özelliği ile var olmalıdır.
Bütün A, D özelliği ile var olmamaktadır.
O halde, bütün A, C'nin özelliği ile var olmalıdır.

B'nın ayrılmaz (mulâzeme li-zâtihi) özelliğini bulmak için;

Bütün B, ya C ya E özelliği ile var olmalıdır.
Bütün B, E özelliği ile var olmamaktadır.
O halde, bütün B, C'nin özelliği ile var olmalıdır.

Bu şekilde, burhânu'l-istidlâl'inin bu ikinci türü "*akılda oluşturulan bir illetle çıkarım*"ının illet sorunu çözülüp, illeti kesinleşince, artık kat'î delîle dönüştürülebilmesi için, kat'î delil formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişi gibi dizilmesi gerekmektedir. Bu dizilişin formu da şöyle olmaktadır:

Bütün A, C özelliği ile var olmalıdır.
Bütün B, C özelliği ile var olmalıdır.
O halde, bütün A, B' nin özelliği ile var olmalıdır.

Böylece, kıyâsu'd-delâle, burhânu'l-istidlâl (burhânu'l-inne) yönteminin ikinci türü "akılda oluşturulan bir illetle çıkarım"ı da kat'î delîle dönüşebilmektedir. Demek ki, bunun için, kıyâsu'd-delâle, burhânu'l-istidlâl (burhânu'l-inne) yönteminin ikinci türü "akılda oluşturulan bir illetle çıkarım"ı ile formel hale gelmektedir. Bu formel hal, illetinin kesinleştirilmesi sonucu, kat'î delîl imkânı kazanmaktadır. Bu kesin illetli burhânu'l-istidlâl'in bu ikinci türü olan "akılda oluşturulan bir illetle çıkarım"ı, kat'î delîl formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişine çevrilerek, yani ikinci bir formel uygulama ile, kat'î delîl olmaktadır.

2. BİR BENZERLİK İLE ÇIKARIM (KIYÂSU'Ş-ŞEBEH, ANALOJİ)

Şebeh (benzerlik), "*bir şeye benzer veya denk olma*" demektir. Bir benzerlik ile çıkarım, "*bir şey için doğru olanın, onun benzeri veya dengi için de, zorunlu olarak doğru olur*" [180] veya benzer anlatımla "*bir şey için kabul edilen, dengi ve benzeri için de kabul edilir*" [181] esasına dayanmaktadır. Ğazalî, bir benzerlik ile çıkarım yöntemiyle elde edilen sonuçlara, eş-şebeh, et-tard ve'l-'aks yolla-

180 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 209; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 224.

181 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204 h./819 m.), *er-Risâle*, Tahkîk: 'Abdullatîf el-Hemîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl, Beyrût 2009, s. 414 paragraf 1334.

rıyla da ulaşılabileceğini belirtmiştir. Ancak, bunu Şâfi'î (ö. 204 h./819 m.), "*kıyâsu'ş-şebeh*" diye andığı için, ona bağlı kalındığını bildirmiştir.[182]

Kıyâsu'ş-şebeh'i, Şâfi'î, "*bir şeyin asıllarda benzerlerinin olması ve bunların içinde en evlâ ve en benzer olanına eklenmesi*"[183] olarak tanımlamaktadır. Ona göre, kıyâsu'ş-şebeh, asıl ve fer' arasındaki benzeşme bakımından iki türlüdür. Bunlardan biri "*şebeh fi'l-ahkâm*", diğeri ise, "*şebeh fi's-sûret*"tir.[184]

Şebeh fi'l-ahkâm, hükümler açısında benzeşmeyi esas alır. Örnek olarak, domuzun yaladığı kabın temiz olması verilebilir. Şâfi'î, domuz hakkında açık bir hüküm bulamayınca, onu, köpek ile karşılaştırmıştır. Domuzun köpeğe göre daha ağır iki hükmünün olmasından hareketle onun durumunun köpekten daha iyi olamayacağı, en azından köpeğe eşit olacağı düşüncesine sahip olmuştur. Bu gerekçe ile, köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması hükmünü domuza da taşımıştır.[185] Burada, asıl ve fer' arasındaki illet bağı zikredilmemiş, asıl ve fer' hükümleri bakımından mukayese edilerek fer', aslın hükmüne eklenmiştir. Şâfi'î'nin domuzu köpeğe kıyâslaması, illet yoluyla değil şebeh kıyâsı yoluyla olmuştur.

Şebeh fi's-sûret ise, sûret (şekil) veya vasıflar (nitelikler) açısından benzeşmeyi esas alır. Örnek olarak, abdesti bozan fiiller verilebilir. Şâfi'î, vücudun ön ve arkasından çıkan bazı şeyler hakkında bir hüküm bulamayınca, onda da abdesti bozma hükmünün geçerli olacağını düşünmüştür. Burada da Şâfi'î, "çıkış yolu açısından ortak olma" gerekçesini dikkate alıp, şekil açısından benzerlik esasına dayalı şebeh kıyâsını uygulayarak, vücudun ön ve arkasından çıkan, idrar, dışkı, meni, mezi ve yelin abdesti bozduğu hükmünü, vücudun ön ve arkasından çıkan bazı şeylere taşımıştır.[186]

Şâfi'î'ye göre, kıyâsu'ş-şebeh'in şartları, hükümleri, sûretleri ve nitelikleri açısından birbirine benzeyenler, aksine bir delil bulunmadıkça bu benzerliklerin doğurduğu sonuçlar açısından da birbirine benzerler. Ayrıca, hükümleri değil de sûretleri ve nitelikleri yönünden birbirine benzeyenler arasında benzerliğinin dikkate alınabilmesi için, aralarında hükme tesir edici farkların bulunmaması gerekir. Aralarında farkların bulunduğu durumda benzeyenler birbirine kıyas edilmezler.[187]

Şâfi'î, kıyâs yapan açısından kıyâsı "***nisbî kat'î***" saymış ve buna "***zâhirde hakk***" demiştir. İhtimâle açık olmayan kıyâsı da kat'î delîl olarak kabul etmiştir.[188]

182 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 211; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 228.
183 eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 414 paragraf 1334.
184 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 28-29.
185 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 94-96.
186 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 97-98.
187 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 98-99.
188 Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, s. 102-103.

Ğazalî, Şâfi'î'nin bu "kıyâsu'ş-şebeh"ini kat'î delîle dönüştürürken, bir benzerlik ile çıkarımda, bir şeyi kendisini andıran diğer bir şeyden çıkarıldığını belirlemiştir. Örnek olarak, 'öşür ve fitre (fıtır sadakası) farz olan bir kimseye, zekât da farz olmaktadır. Küçük miktardaki bedensel bir akıntı abdesti bozmuyorsa, daha fazla miktardaki aynı türden akıntı da abdesti bozmamaktadır. Buradaki, "zekâtın farzlığı", "daha fazla akıntının abdesti bozmaması" sonuçları, bir benzerlik ile çıkarımdan elde edilmiştir. Ğazalî, bu eş-şebeh çıkarımı yoluyla elde edilen sonuçların, et-tard ve'l-'aks ile es-sebr ve't-taksîm yollarının uygulanmasıyla da kat'îlik (kesinlik) kazanabileceğini bildirmiştir.[189] Bunun için, benzerliklerin itiraz edilmeyecek biçimde gerçekleştirebilmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun yolunun ise, ayırıcı vasıflı farklı esasları genel toparlayıcı kuramlar içinde bir araya getirmek olduğunu belirtmiştir. Örnek olarak; orucun, niyet bakımından namaz gibi ve alış-verişin de, icap ve kabul bakımından nikâh gibi olduğunu ortaya koyup, bu kuramlar içinde, onları birbirleriyle kıyâs yapmanın mümkün olacağını göstermiştir.[190]

Bir benzerlik ile çıkarımda, yani kıyâsu'ş-şebeh (analoji)'de temel sorun, iki benzer şeyde benzerlik unsurlarını ayırt etmenin kapalılığı ve belirsizliğidir. Bu nedenle, bir benzerlik ile çıkarım (kıyâsu'ş-şebeh, analoji) zorunlu olmaz; yani, iki benzer şey arasındaki benzerlik, sonucu zorunlu olarak gerekli kılmaz. Ğazalî'nin de belirttiği gibi, bir benzerlik ile çıkarıma rahatlıkla itiraz edilebilir; çünkü, bir benzerlik ile çıkarım (kıyâsu'ş-şebeh, analoji)'ın formu şu şekildedir: [191]

Bütün A, C özelliğine sahip olmalıdır.
Bütün B, D özelliğine sahip olmalıdır.
O halde, bütün A, B'nin özelliğine sahip olmalıdır.

Bu şekilde, bir benzerlik ile çıkarımda, yani kıyâsu'ş-şebeh'de (analoji'de), A'nın bütün yönlerden B'ye benzer olduğu farzedilmektedir. Bu faraziye yüzünden benzerlik kesinleşememektedir. Benzerliğin kesinleşebilmesi için, C ve D'nin bir, yani C ve D'nin yetirince benzer olduklarını göstermek gerekmektedir. Bunun çözümü de, et-tard ve'l-'aks ile es-sebr ve't-taksîm yollarının uygulanması olmaktadır. [192] Bu uygulamanın formu şöyledir:

A'nın bütün benzerlik yönlerini bulmak için;

Bütün A, ya C, ya D, ya E özelliğine sahiptir.
Bütün A, E özelliğine sahip değildir.
O halde, bütün A, C ve D özelliğine sahiptir.

189 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 211; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 228.
190 el-Ğazâlî, *Şifâ'u'l-Ğalîl*, s. 212; Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 229.
191 Benzer görüş ve formelleştirme için bakınız: Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 214-215.
192 Benzer görüş için bakanız: Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 215.

B'nin bütün benzerlik yönlerini bulmak için;

Bütün B, ya C, ya D, ya E özelliğine sahiptir.
Bütün B, E özelliğine sahip değildir.
O halde, bütün B, C ve D özelliğine sahiptir.

Böylece, bir benzerlik ile çıkarımın, yani kıyâsu'ş-şebeh'in (analoji'nin), benzerlik yönleri sorunu çözülüp, bütün benzerlik yönlerinin kesinleşmesi ile, bu kıyâsu'ş-şebeh (analoji), yani bir benzerlik ile çıkarım, Ğazalî'nin ısrarla belirttiği yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit diziliş formuna alınarak, kat'î delîle dönüştürülebilir. Bu da şu form ile gösterilebilir: [193]

Bütün A, C ve D özelliklerine sahiptir.
Bütün B, C ve D özelliklerine sahiptir.
O halde, bütün A, B'nin özelliklerine sahiptir.

İşte, bir benzerlik ile çıkarımın, yani kıyâsu'ş-şebeh'in (analoji'nin) kat'î (kesin) delîl olabilmesi de, diğerlerinde olduğu gibi, önce bir benzerlik ile çıkarımda, yani kıyâsu'ş-şebeh (analoji)'de faraziye benzerlik et-tard ve'l-'aks ile es-sebr ve't-taksîm yollarıyla kesin benzerlik yapılmakta, sonra bu kesin benzerli kıyâsu'ş-şebeh (analoji), yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit diziliş formuna alınarak, kat'î delîle dönüştürülmektedir.

Sonuç

Bu "***Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyâs'ın Kat'î Delîle Dönüşmesi***"adlı makalemde, buraya kadar anlattıklarımı toparlayıp, son değerlendirmemi yapacak olursam, şunları söylemek mümkündür:

Fıkıh'ta bilgi, nassın sunduğu zeminde gerçekleştirilmektedir. Vahiy ile çelişmekten kaçınılmaktadır. Bilgide kesinlik öncelikli olmaktadır. Fıkıh Usûlü, kesin bilgiye götüren kaynaklara ulaşma çabası içindedir. Bu kaynaklara Fıkıh Usûlü'nde ***delîl*** denmektedir.

Kesinlik peşinde olan Fıkh Usûlcüleri, delîl ile elde edilen bilginin değerini tespit için, delîlleri sübûtu ve delâleti açısından değerlendirmişlerdir. Buna göre, Kur'ân ve mütevâtir Sünnet kat'î delîl, âhâd haber ve fıkhî kıyâs da, zannî delîl sayılmıştır. Kat'îlik ve zannîlik, delîller arası öncelik sırasını gösterdiği gibi, onlardan elde edilecek bilgilerin güçlerini ve bağlayıcılık derecelerini de açıklamaktadır. Buna göre, ***kesin bilgi***, *Kitâb*, *Sünnet*, *icmâ* ve *nassın sadece tek mananın muhtemel olduğu delâleti* olurken, ***zannî bilgi*** de, *şer'î kıyâs* ve *tahkîku'l-menât* benzeriyle gerçekleşen *ictihâdın* verdiği olmaktadır.

Başlangıçta Fıkıh'ın yöntemi, *Cuveynî*'de görülen, *Arapça Dilbilgisi*'ne dayalı *Cedel Kıyâsı*'dır. Bunda bilgi, sebeplilik ilkesinden yoksundur. Çünkü, bu kıyâs delîlinde kullanılan akıl yürütme, gerek "*istikrâ' istidlâlî*" ve gerekse

193 Benzer görüş ve formelleştirme için bakınız: Wael Hallaq, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", s. 215.

"*temsîl istidlâlî*" formel değillerdir. Bu yüzden, asla kesin bir bilgi vermemektedir. Kesin bilgi, "burhânî bilgi"dir; çünkü, çelişmezlik ilkesine uygun olmaktadır. Dînî bilgiler, burhânî kesinliği Mantık yoluyla kazanabilir.

Burhânın şekil ve yöntem formları, Fıkh'a ait bilgilerin temel metodolojisi yapılınca, Fıkıh Bilimi kurulur. Bu konudaki uğraşısı ile Ğazalî, haklı olarak Fıkıh Bilimi'nin kurucusu kabul edilmektedir.

Fıkıh Bilimi'nin oluşturulması için, öncekilerin kıyâs dizilişinin, yani Fıkhî Kıyâs'ın ve yönteminin, yani Cedel Kıyâsı'nın, Burhân şekli ve yöntemine dönüştürülmesi gerekmektedir. Bunun için de, maddesi Kitâb, Sünnet ve İcmâ"dan oluşan fıkıh bilgisinin, diziliş ve yöntemde "sûret"e, yani "form"a kavuşturulması lâzımdır.

Burhân şekilinin formları, özel bir şartla özel bir şekilde dizilmiş iki belli öncülden sonuç doğuran üç diziliş şekli olmaktadır. Bunlar, birinci şekil olarak, "yüklemli kıyâs"ın üç çeşidi; ikinci şekil olarak "bitişik şartlı kıyâs" ve üçüncü şekil olarak da, "ayrık şartlı kıyâs"tır. Bu üç şekil içindeki, beş çeşit dizilişten birine döndürülemeyen her diziliş (delil), ka'tî delîl sayılmamaktadır. Yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişi, sonucu açık olduğu için temel olup, formel anlatımı şöyledir:

Her (Bütün) A, C'dir.
Her (Bütün) C, B'dir.
O halde, her (bütün) A, B'dir.

Açık sonuçlara kavuşmak için diğer dizilişlerin de, bu birinci çeşit dizilişe döndürülmesi gerekmektedir.

İstikrâ' (tümevarım) ve *temsîl* (analoji), tümdengelim yöntemi içinde yer alan *yüklemli kıyasın en mükemmeli olan birinci şekle döndürülmek sûretiyle* kat'î delîl olur ve kesin bilgi ifade eder. Çünkü, ilim tümellerden elde edilebilmektedir.

Burhân yöntem formlarından, "*burhânu i'tidâl*", "kıyâsu'l-'ille (istidlâlu'l-lime)"nin ve "*burhânu istidlâl*" de "kıyâsu'd-delâle (istidlâlu'l-inne)"nin kat'î delîl olma formlarıdır.

Kıyâsu'l-'ille'nin kat'î delîle dönüşmesi, önce, kıyâsu'l-'ille'nin burhânu'l-i'tidâl formuna alınması, öncülleri ile illeti, şer'î ve kat'î hale getirilip kat'î delîl imkânına kavuşturulması, sonra, yüklemli kıyâs'ın (el-hamlî'nin) birinci çeşit diziliş formunun uygulanması şeklinde gerçekleşir.

Kıyâsu'd-delâle de iki tarzda kat'î delîle dönüşür. Birinci tarzda, önce, kıyâsu'd-delâle, burhânu'l-delâle (burhânu'l-inne)'nin birinci türü olan "bir özelliğin varlığı ile çıkarım" yöntemi aracıyla formel hale getirilir. Sonra, illet kesinleştirilip kat'î delîl imkânı kazanır. Daha sonra da kat'î delîl formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit diziliş şekline göre dizilerek, kat'î delîl olur.

İkinci tarzda ise, kıyâsu'd-delâle, burhânu'l-istidlâl (burhânu'l-inne) yönteminin ikinci türü "akılda oluşturulan bir illetle çıkarım"ı yoluyla formel hale getirilir. Bu formel hal, illetinin kesinleştirilmesi ile kat'î delîl imkânı kazanır. Bu da, kat'î delil formu olan yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit dizilişine göre dizilir. İşte bu ikinci formel uygulama ile kat'î delîle dönüşür.

Kıyâsu'ş-şebeh (analoji), yani bir benzerlik ile çıkarım da, kat'î (kesin) delîl yapılabilir: Önce kıyâsu'ş-şebeh (analoji)'in farazî benzerliği, et-tard ve'l-'aks ile es-sebr ve't-taksîm yollarıyla giderilip, kıyâsu'ş-şebeh'e (analoji'ye) kesin benzerlik kazandırılır. Sonra, bu kesin benzerli kıyâsu'ş-şebeh (analoji), yüklemli kıyâs (el-hamlî)'nin birinci çeşit diziliş formuna alınır ve bu şekilde kıyâsu'ş-şebeh (analoji) kat'î delîl olur.

Böylece, bilgide kesinlik arayışı peşide koşan Fıkıh usûlcülerinin, onlara ulaşma yollarını geliştirirken, zannî bir delilin zannî bir hükmünü kat'î hükme dönüştüren kat'î bir delîl olan icmâ'yı ortaya çıkardıkları gibi, bu geleneğe tâbi olarak, "*Fıkıh Usûlü'nde Zannî Fıkhî Kıyâs'ın Kat'î Delîle Dönüşmesi*"ni araştırma konusu yapan bu makale de, ***kıyâsın zannî değerli bilgi veren tiplerinden, kat'î (kesin) değerli bilgiye ulaştıran, burhân (tasdîk, ispat) tiplerine çevrilmesi***ni ortaya koyup, ***Fıkıh Usûlü'ne yeni bir kat'î delîl olan burhan kıyâsını kazandırmış***tır. Bu şekilde makale, bugünün fukahâsına, Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'nın hükmü gibi hüküm çıkarılabilen, ***bütün Müslümanları bağlayacak yeni bir kat'î delîl*** sunarken, günümüz mütedeyyinlerine de, İslâm'ın gerçeklerine uygun kesin bilgiye ulaşma imkânı sağlamaktadır.

Kaynakça

EL-ÂMİDÎ, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, Tahkîk: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2003.

............, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî b. Muhammed (ö. 631 h./1233 m.), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Ketebe Havâmişehu: İbrahim el-Acûz, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1985.

ALTINTAŞ, Ramazan, "*Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003.

AYDINLI, Yaşar, "*Gazâlî'nin İlim ve Düşünce Dünyası*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000.

EL-BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403 h./1013 m.), *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sağîr)*, Tahkîk: Abdulhamîd b. 'Ali Ebû Zuneyd, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût 1998.

EL-BASRÎ, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyîb (ö. 436 h./1044 m.), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Tashîh: Halîl el-Meys, Beyrût 1983.

EL-BUHÂRÎ, Abdulazîz b. Ahmed (ö. 730 h./1330 m.), *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, Vada'a Havâşîhi: Abdullâh Mahmûd Muhammed 'Umer, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997.

EL-BUHÂRÎ, Sadru'ş-Şerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd (ö. 747 h./1346 m.), *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh*, Tahkîk: Muhammed 'Adnân Derviş, Beyrût 1998.

BOLAY, M. Naci, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990.

EL-CASSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî (ö. 370 h./980 m.), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Tahkîk: Uceyl Câsim en-Neşemî, Vezâratu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, el-Kuveyt 1994.

CEHÂMÎ, Ferîd Cebr, Rafîku'l-'Acem, Semîh Dığeym, Cîrâr, *Mevsû'atu Mustalahâti 'İlmi'l-Mantık 'İnde'l-'Arab*, Mektebetu Lubnân, Yer Yok, 1996.

COŞKUN, İbrahim, "*Nazarî Bilgi ve Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Sisteminde Nazarî Bilginin Yeri*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003.

EL-CUVEYNÎ, Abdulmelik b. Muhammed (ö. 478 h./1085 m.), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Abdulazîm İldib, ed-Devha 1978.

ED-DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. 'Umer (ö. 430 h./1038 m.), *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrût 2001.

DERİN, Necmi, "*Mantıkta İçeriğin Önemi*", İslâmî İlimler Dergisi, Cilt 5, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, Ankara 2010.

DUMAN, Soner, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, Basılmamış Doktora Tezi.

DURUSOY, Ali "*Gazâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000.

............, "*Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme*", İslâmî İlimler Dergisi, Cilt 5, Yıl 5, Sayı 2, Güz 2010, Ankara 2010.

EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2005.

EL-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn b. Muhammed b. Halef (ö. 458 h./1066 m.), *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Ahmed b. 'Alî b. Sîri'l-Mubârikî, er-Riyâd 1990.

GÜNER, Esma, *Ğazzâlî'nin Delîl Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

EL-ĞAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505 h./1111 m.), *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Tashîh: Muhammed el-Belbîsî el-Huseynî, Beyrût, Tarih Yok.

............, *Mi'yâru'l-'İlm fî'l-Mantık*, Şerehehu: Ahmed Şemsuddîn, Beyrût 1990.

............, *Şifâ'u'l-Ğalîl fî Beyâni Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâliki't-Ta'lîl*, Vada'a Havâşihi: eş-Şeyh Zekeriyyâ 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1999.

............, İmam, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 1. Cild, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994.

............, İmam, *el-Mustasfa*, Türkçesi: Yunus Apaydın, 2. Cild, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994

EL-HÂCİB, Ebû Amr 'Osman b. Ömer b. Ebî Bekr Cemâluddîn b. (ö.646 h./1249 m.), *Muhtasaru Munteha's-Sûl ve'l-Emel fî 'İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*, Tashîh: Nezîr Hamâdû, Beyrût 2006.

HALLAQ, Wael, "*Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi*", Çeviren: Bilal Aybakan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17, Yıl: 1998-1999.

İBN EMÎRİ'L-HÂCC, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan (ö. 879 h./1474 m.), *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1983.

İLİTAŞ, Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, Basılmamış Doktora Tezi.

EL-İSKENDERÎ, Kemâluddîn Muhammed b Abdilvâhid b. Abdilhamîd b. Mes'ûd el-Humâm es-Sivâsî (ö. 861 h./1457 m.), *et-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*, Mısır 1351.

KUTLUER, İlhan, "*Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000.

ORMAN, Sabri, "*Gazâlî'nin Hayatı ve Eserleri*", İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı No: 3-4, Yıl 2000.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1974.

ÖZDEMİR, Metin, "*Kelâmî İstidlâlin Problematiği*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003.

RAFÎKU'L-'ACEM, *Mevsû'atu Mustalahâti'l-İmâmi'l-Ğazâlî*, Mektebetu Lubnân, Yer Yok, 2000.

ES-SEMERKANDÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 539 h./1144 m.), *Mîzânu'l-Usûl fî Neta'icu'l-'Ukûl fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk ve Ta'lîk: Abdulmelik Abdurrahman Es'adu's-Sa'dî, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, Mekketu'l-Mukerreme 1984.

ES-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 490 h./1096), *Usûlu's-Serahsî*, Tahkîk: Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984.

EŞ-ŞÂFİ'Î, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdris (ö. 204 h./ 820 m.), *er-Risâle*, Tahkîk: Ahmed Muhammed Şâkir), el-Kâhire 1979.

EŞ-ŞÂFİ'Î, Muhammed b. İdrîs (ö. 204 h./819 m.), *er-Risâle*, Tahkîk: 'Abdullatîf el-Hemîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl, Beyrût 2009.

EŞ-ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. 'Alî (ö. 1255 h./1839 m.), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'İlmi'l-Usûl*, Tashîh: Ahmed Abdusselâm, Beyrût 1994.

EŞ-ŞÎRÂZÎ, Ebû İshâk İbrahim b. 'Alî (ö. 476 h./1083 m.), *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkîk: Muhyiddîn Dîb Mistu, Yûsuf 'Alî Bedîvî, Dimeşk 1995.

TANSEL, Fevziye Abdullah, *İyi ve Doğru Yazma Usûlleri*, İstanbul, Tarih Yok.

YIGIN, Adem, *Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, Basılmamış Doktora Tezi.

YÜKSEL, Emrullah, "*Âmidî ve Bazı Kelâmcılarda Bilgi Teorisi*", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, 15-17 Eylül 2000, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Bursa 2003.

ŞAFİÎ'NİN HUKUK METODOLOJİSİNDE KIYAS KAVRAMININ ANLAM VE KAPSAMI (*)

Soner DUMAN (**)

Özet

Şafiî'nin ictihad ve kıyas kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış olması farklı yorumlara sebep olmuştur. Kimi islam hukukçuları ve araştırmacılar Şafiî'nin rey ictihadını kıyasa indirgeyerek dinde insan aklına verilen önemi sınırlandırdığını, kıyas dışında rey ictihadının kapsamında bulunan istihsan, istislah vb. gibi diğer prensipleri devre dışı bıraktığını söylemişlerdir. Buna karşılık usul literatüründe ilk dönemlerden bu yana Şafiî'nin kıyas kavramını maslahat, istihsan vb. prensipleri de kapsayacak şekilde kullandığına dair ifadelere rastlamak mümkündür.

Bu makalemizde Şâfiî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları onun kullanımındaki kıyas sözcüğünün, sonraki dönemde usul literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermeyi amaçladık.

***Anahtar Kelimeler:** Şâfiî, Kıyas, İctihad, Yorum.*

The Meaning and Content of al-Qiyas (Analogical Reasoning) in al-Shafii's Juristic Methodology

Abstract

Al-Shafiî uses qiyas and ijtihad as synonims in his theoretical statements. This usage caused different comments by the legal authorities. Some of them claimed that al-Shafii limited the role of reason (aql) by this usage, because he regarded istihsan, istislâh and other principles as illegal. For these authorities both of qiyas and ijtihad have the same meaning in al-Shafiî's legal theory and this meaning is analogical reasoning. On the opposite side it is possible to find some statements by some other authorities thet express al-Shafiî's usage of qiyas includes istislah, istihsan and some other legal principles. Our study aims to show that the meaning of qiyas in both al-Shafiî's theoretical statements and practices is more general than the one in the legal theory literature.

***Key Words:** Qiyas, al-Shafii, ijtihad, İnterpretation*

---

*) Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı'nda Prof. Dr. İbrahim Kâfî Dönmez danışmanlığında 2007 yılında hazırlanan "Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı" adlı doktora tezimizden yararlanmak suretiyle üretilmiştir.

**) Dr., İslam Hukuku. Zeytinburnu Zühtü Kurtulmuş Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni. (e-posta: sonerduman1@hotmail.com)

Giriş

Fıkıh usulüne dair günümüze kadar ulaşan ilk eser *er-Risâle*'nin yanısıra geniş hacimli bir furu-ı fıkıh eseri olan *el-Ümm*'ün sahibi olan Şafiî, bağımsız bir fıkıh ekolünün temellerini atmanın ötesinde İslam hukuk metodolojisi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Kendisinden sonra çeşitli ekollere mensup usulcüler şu veya bu şekilde Şafiî'nin görüşlerinden etkilenmişlerdir.

İslam hukuk metodolojisinin oluşumunda ve şekillenmesinde önemli bir role sahip olan Şafiî'nin ictihad ve kıyas kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış olması farklı yorumlara sebep olmuştur. Kimi islam hukukçuları ve araştırmacılar Şafiî'nin rey ictihadını kıyasa indirgeyerek dinde insan aklına verilen önemi sınırlandırdığını, kıyas dışında rey ictihadının kapsamında bulunan istihsan, istislah vb. gibi diğer prensipleri devre dışı bıraktığını söylemişlerdir. Bu görüşte olanlara göre Şafiî "kıyas" kavramını, fıkıh usulünde bilinen anlamıyla kullanmaktadır. Buna karşılık ilk dönemlerden bu yana Şafiî'nin kıyas kavramını maslahat, istihsan vb. prensipleri de kapsayacak şekilde kullandığına dair ifadelere rastlamak mümkündür. Zamanımızda İslam hukuku üzerine çalışma yapan birçok araştırmacı da Şafiî'nin kıyas delilini yalnızca fıkıh usulündeki terim anlamıyla kullanmadığını, bu delilin kullanımında kimi zaman yorum faaliyetini de içinde barındıracak bir biçimde istislah, hatta istihsan prensibine de yer verdiğini belirtmektedirler.

Şafiî'nin kıyas (ve ictihad) kavramı ile neyi kastettiğini ve kıyas delilini nasıl kullandığını onun yalnızca *er-Risâle*'de dile getirdiği ifadelerle ortaya koymaya çalışmanın sağlıklı sonuçlar vermeyeceği açtır.

Şafiî sonrasında oluşan fıkıh usulü literatüründe karşılaşılan birçok metodolojik tartışmanın, doktrin sahiplerinin belli kavramları hangi içerikte kullandıklarının tam olarak bilinememesinden kaynaklandığı ve Şafiî'nin usul ilminin oluşumundaki başat rolü, yine fıkıh faaliyetinin kısaca ictihad anlamına geldiği dikkate alınırsa, Şafiî'de ictihad-kıyas ilişkisininin önemi daha iyi anlaşılır.

Şâfiî'de Kıyasın Teorik Çerçevesi

A. Kıyasın Hücciyeti

Şâfiî (1993: VI, 280 vd.) ictihâd ve kıyasın meşrûiyetini naklî ve aklî deliller ile ortaya koymaya çalışır. Onun ictihâd-kıyasın hucciyetini ispat etmek üzere sıklıkla kullandığı üç örnek dikkati çekmektedir:

> Kıblenin tayini,
> İhramlı iken av yapmanın keffâreti olarak öldürülene denk olan hayvanın belirlenmesi.
> Şahitlik yapan kimsenin âdil olup olmadığının belirlenmesi (Şâfiî, 1993: VI, 280 vd.).

B. Kıyasın Deliller Hiyerarşisi İçindeki Yeri

Şafiî, Kur'an ve sünnetin, din ile alakalı mümkün olabilecek bütün problemler için çözümler sunduğu kanaatindedir. Bu yüzden bütün eserlerinde hakim olan vurgu, Kur'an ve sünnet üzerinedir (Hasan, 1986: 81).

Şâfiî'ye göre geçerli deliller; Kitap, sünnet, eser (sahabî kavli), icmâ ve kıyastır. Sonradan *edille-i erbaa* olarak anılan dört delil Şâfiî tarafından *cihetü'l-'ilm* olarak ortaya konur:

> Bir şeyin helal veya haram olduğu konusunda görüş belirten kimsenin bir bilgi kaynağına (cihetü'l-'ilm) dayanarak söz söylemesi kesinlikle şarttır. Bilgi kaynağı ise; kitap veya sünnetteki haber, yahut icmâ yahut da kıyastır (Şâfiî, 1999: 47).

Şâfiî'ye göre 'ilim (şer'î-amelî hükümlerin bilgisi) kaynakları hiyerarşik bir yapı arz eder. Bu hiyerarşik yapı şu şekilde ortaya konur:

> Kitap ve sâbit (sahih) sünnet,
>
> Hakkında Kitap veya sünnet hükmü bulunmayan konuda İcmâ,
>
> Hz. Peygamber'in ashabından birinin bir görüş belirtmesi ve bu konuda kendisine muhalefet eden bir kimsenin bilinmemesi,
>
> Sahabenin birbirinden farklı görüş belirttiği ihtilaflı meseleler,
>
> Yukarıdaki tabakalardan herhangi birine yapılan kıyas (Şâfiî, 1993: VII, 452).

Fıkhî bilgilerin elde edilmesinde hiyerarşiye uymak zorunludur. Daha üst seviyede bir delil varken alt tabakadan ilim alınmaz (Şâfiî, 1993: VII, 452). Kıyas delillerin en zayıfıdır. Kıyasa ancak zorunlu hallerde başvurulur (Şâfiî, 1999: 256-257).

Kıyas faaliyetinde *asıl* olarak kabul edilecek husus konusunda da hiyerarşik bir sıralama söz konusudur:

> a. Önce Allah'ın kitabına kıyas yapılır.
>
> b. Allah'ın kitabına kıyas yapma imkânı yoksa, Allah resûlünün sünnetine kıyas yapılır.
>
> c. Şayet buna da kıyas yapılamıyorsa öncekilerin geneli tarafından benimsenen ve muhalifi bulunduğu bilinmeyen görüşe kıyas yapılır.

İttiba'ın mümkün olmadığı durumlarda ancak kıyasa göre görüş belirtilebilir. Kıyas ehliyetine sahip kimseler farklı sonuçlara ulaşırlarsa her biri, ictihadı ile elde ettiği sonuca göre hüküm verebilir. Müctehid kendi ictihadına muhalif olan başka birinin ictihadına uyamaz (Şâfiî, 1993: I, 276).

Şâfiî'ye (1993: VII, 476) göre ihtilaf iki türlüdür:

> Allah'ın veya resûlünün *açık bir hükmü* bulunduğunda yahut Müslümanlar bir hususta icma ettiğinde bunlardan birini bilen kimsenin bunlara muhalefet etmesi caiz olmaz.
>
> Bunlardan birinin söz konusu olmadığı durumda ilim ehli bu üç kaynaktan birine olan benzerliği araştırmak suretiyle *(bi talebi'ş-şibheti bi*

ehadi hazihi'l-vucûhi's-selâse) ictihad ederler. Bu ictihad sonucunda müctehidlerin ihtilaf etmeleri câizdir.

C. Kıyas Ehliyeti

Şâfiî (1999: 258-259) ictihad ehliyeti ile ilgili görüşlerini bu konudaki aranacak şartları maddeleştirmek suretiyle şöyle açıklamıştır:

> Kıyas yapmak için gerekli olan şartları taşıyandan başkası kıyas yapamaz. Bu şartlar da; Allah'ın kitabının hükümlerini, sünnetleri, selefin görüşlerini, İnsanların icma ve ihtilaflarını bilmek, Arap dilini bilmek, aceleye kapılmaksızın teennî ile hareket etmek suretiyle birbirine benzer görünenleri ayırt edebilecek sahih bir akla sahip olmaktır.
>
> Kıyas yapacak olan kişi kendisine aykırı görüş belirtenleri dinlemekten kaçınmamalıdır. Çünkü başkasını dinlediğinde kendisinde bulunabilecek gafletten uyanmış, doğruluğuna inandığı konularda da inancını pekiştirmiş olur.
>
> Kişi bu konuda elinden gelen çabayı sarfetmeli, insaftan ayrılmamalı. Ta ki kabul ettiği görüşü niçin kabul ettiğini, reddettiğini de niçin reddettiğini bilsin. [Taassuba kapılarak] kendi kabul ettiği görüşe reddettiğinden daha fazla özen göstermemeli, ta ki kabul ettiği görüşün terk ettiğinden üstünlüğünü [objektif olarak] anlayabilsin.
>
> Aklî melekeleri tam olmakla birlikte yukarıda belirttiğimiz hususları bilmeyenlerin kıyas yoluyla görüş belirtmeleri helal olmaz.
>
> Bu konuları künhüne vakıf olmaksızın değil de ezber yoluyla bilenlerin de kıyas yapmaları helal olmaz. Çünkü bu kişi, manaları akledememiş olabilir.
>
> Yine ezbere bilmekle birlikte aklî melekeleri zayıfsa veya Arap dili konusunda zayıf ise kıyas yapamaz. Çünkü kıyas yapma âleti konusunda aklı zayıftır.

Şâfiî (1999: VII, 497) yargısal, idarî ve dinî konularda hâkim, vâlî ve müftü gibi şahısların ictihad ehliyetine sahip olmalarını şart koşar.

Şâfiî'de Kıyasın Uygulanışı

A. Şâfiî'de "Kıyas"ın Usûlî Kıyas Bağlamında kullanımı

1. Usûlî Kıyasın Tanımı

Şâfiî (1999: 259) usûlî kıyasın tanımını yapmaz, bununla birlikte şu sözleri ile tanımda yer alabilecek unsurlara temas eder:

> Allah'ın veya peygamberin hükümlerinin birinde, o hükmün bir mana [*illet*] sebebiyle hükmedildiğine dair delalet bulunursa –bu delalet bizzat o hükümde yahut Allah'ın ya da peygamberin bir başka hükmünde bulu-

> nabilir- hakkında nass bulunmayan bir olay [*nâzile*] meydana geldiğinde, bu olay, hakkında hüküm bulunan olay ile aynı manada ise, hakkında hüküm bulunan olayın hükmü yeni olaya verilir.

Şâfiî *er-Risâle*'de "kıyas" konusuna müstakil bir bölüm ayırmış, bunun haricinde de zaman zaman bu kelimeyi veya türevlerini kullanarak kıyastan bahsetmiştir. *el-Ümm*'de de kıyas sözcüğü ve türevlerini yüzlerce kez kullanarak kıyas yaptığı görülür[1]. Bunun dışında عقل،رأي،جمع،مثل،بمنزلة،سواء،شبه vb. kelimeleri ve türevlerini kullanarak da kıyas yapar.

2. Usûlî Kıyasın Türleri

Şâfiî'nin *er-Risâle*'deki (1999: 47) şu ifadeleri sonraki usulcüler tarafından "kıyasın dayanağı açısından türleri" bağlamında ele alınarak değerlendirilmiştir:

> "Kıyas, kitap ve sünnette geçen bir haber[deki hükme] uygun olarak delillerle aranan şeydir. Bu uygunluk iki şekilde olur:
>
> 1. Allah veya peygamber bir şeyi bir manadan [illetten] dolayı haram ya da helal kılar. Hakkında kitap veya sünnet [hükmü] bulunmayan bir olayda bu manayı illeti) bulduğumuzda bu olayı da [kıyasa dayanarak] helal ya da haram sayarız. Çünkü bu olay da helal veya haram manasındadır.
>
> 2. Bir mesele iki şeye benzer, bunlar dışında benzediği başka birşey bulamayız. Meydana gelen olay, o iki şeyden hangisine daha çok benziyorsa onun hükmünü olaya veririz".

Şâfiî, *er-Risâle*'nin (1999: 244) bir başka yerinde ise şöyle der:

> Kıyas iki türlüdür:
>
> 1. Bir şey asl manasında olur (kitap veya sünnette yer alan bir asıl ile aynı illeti taşır), bu şey hakkındaki kıyas değişmez.
>
> 2. Bir şey birkaç asla benzer, bu durumda en evla ve en benzer olanına ilhak edilir. Kıyas yapanlar bunda ihtilaf edebilirler.

Usulcüler Şâfiî'nin ilk olarak ele aldığı kıyasın "illet kıyası" olduğu konusunda genel anlamda ittifak halindedir. İkinci türe gelince kimi usulcüler bununla *şebeh kıyasının* kastedildiğini savunurken diğer bazıları da şebeh kıyasından farklı olmak üzere *kıyas bi galebeti'l-eşbâh* olduğunu savunur[2].

---

1) Örnek olarak bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, I, 62, 68, 155, 165, 217, 368, 435, 436, II, 136, 174, 179, 195, 203, 208, 229, 224, 272, 274, 278, 284, 300, 354, 356, 392, 408, III, 113, 135, 136, IV, 10, 13, 64, 145, V, 128, 139, 156, 161, 178, 198, 215, 225, 228, 235, 239, 250, 257, 314, 353, 359, 364, 398, VI, 187, 268, 272, VII, 161, 175, 179, 181, 189, 192, 193, 194, 195, 200, VIII, 14, 15, 20, 24, 33, 34.

2) Bize göre Şâfiî'nin yaptığı taksim dayanağı açısından bir taksim olmayıp, kıyasın sağladığı bilginin değeri açısından bir taksimdir. Bir başka deyişle Şâfiî burada "kıyas işleminde neyin esas alınacağı" meselesini ele almamaktadır.

3. Usûlî Kıyasın Epistemolojik Değeri

Şâfiî (1999: 296,297) delillerden elde edilen bilginin değerini ele alırken ikili bir ayrım yapar: Sübut ve delâleti kat'î olan nasslarla hüküm vermeyi "zahir ve bâtında hak ile hükmetmek", sübut veya delaleti zannî olan nasslarla ve yine bu şekilde olan icmâ ve kıyas ile hüküm vermeyi ise "zâhirde hak ile hükmetmek" şeklinde görür.

Şâfiî (1999: 260) "kıyas" kavramının kapsamına bazı yorum ictihadlarını da dahil eder, bu anlamda nassın delaletini en güçlü kıyas türü olarak ortaya koyar. Şu halde Şâfiî'nin "kıyas" sözcüğü ile ifade ettiği ictihad uygulamalarının bir kısmının kat'î sonuç vermesi diğer bir kısmının ise zannî sonuç vermesi doğaldır. Zira onun kıyas kapsamında gördüğü yorum faaliyetlerinin bir kısmı kat'î sonuç vermektedir. Hakim kararının "ihtimale açık olmayan kıyasa" aykırı olması halinde bozulacağını söylerken, yorum faaliyeti kapsamındaki kıyası kastetmektedir (Şâfiî, 1993: VI, 288).

Salt usulî kıyas bağlamında bakıldığında Şâfiî (1999: 243) usulî kıyası epistemolojik açıdan "zannî bilgi değerine sahip" olarak görür. Nitekim hukukî bilgiyi katîlik ve zannîlik açısından ikiye taksim ederek kıyas yoluyla ictihad etmek suretiyle elde edilen hukukî neticeyi "alimlerin geneli nezdinde değil kıyas yapan kişi nezdinde zâhirde hak" olarak niteler[3]. Kıyasın epistemolojik değerini ortaya koymak üzere bu bağlamda yer verdiği kıblenin tayini, şahidin adaletinin tespiti gibi örnekler de usulî kıyasın zannî bilgi değerini ortaya koymaktadır (Şâfiî, 1999: 245-246)[4]. Yine o "bağlayıcı bir nas hükmü" bulunmayan konularda kıyas ictihadı ile hükmün araştırılacağını, bu tür ictihadda ise "bize göre hak olanı elde etmekle" yükümlü tutulduğumuzu söylerken aynı şeyi ifade eder (Şâfiî, 1999: 246).

4. Usûlî Kıyasın Sahası

Şâfiî'ye göre Nas ve icmâda hükmü yer alan konularda kıyasa başvurulmaz. Şâfiî'ye göre istisnâî hükümlerde, -birtakım ayrıntıları bir yana- ruhsatlarda, miktarlarda da kıyas yapılamaz. Bunun dışında kıyas için saha (ibâdât, muâmelât, ukûbât vb.) sınırlaması yapılamaz. Akılla illetini kavrayabildiğimiz bütün asıllara illet kıyası yapılabilir (Aynı yönde görüşler için bkz. Zencânî, 1999: 125). Şâfiî, Hanefîlerce kıyasa kapalı olarak görülen hadler, kefaretler, kısas gibi cezâî nitelikteki hükümlerde kıyasın geçerli olduğunu kabul eder. Yine o hükümlerin sebeplerinde ve dilde kıyası da kabul eder.

---

3) Bu ifadenin aslı şöyledir: "Zâlike hakkun fî'z-zâhir 'inde kâisihi, lâ 'inde'l-âmmeti mine'l-ulemâ".

4) Lowry (1999: 215) Şâfiî'de kıyasın epistemolojik değerini ihtilafın meşru olduğu ve olmadığı meseleler bazında ele alarak şu değerlendirmelerde bulunur:

"Şâfiî'nin epistemolojik şemasında "problematik olan"lar meşru ihtilafa yol açar. Kıyas tabiatı itibarıyla Şâfiî'nin epistemolojik ayrımında problematik alana tekabül eder. Çünkü bizzat Şâfiî'nin kendisi kıblenin tayini ve şahitlerin adil olup olmadığının belirlenmesi örneklerinde olduğu üzere bunun problematik olduğunu belirtmiştir. Ayrıca meşru ihtilaf konusunu ele aldığı bölümde kıyasın ayrılığa ve kat'î olmayan sonuçlara yol açtığını belirtmiştir. Şu halde kıyasın iki türünden birinin kesin sonuç verdiği ve bunda ihtilafın caiz olmadığını söylerken tek anlatmaya çalıştığı şey epistemolojik açıdan mana kıyasının şebeh kıyasına göre daha az problematik olduğudur".

Usulî kıyasın zannî olduğu fikrine katılmakla birlikte, Lowry'nin son cümlesindeki mana kıyası ile şebeh kıyası arasındaki ayrıma katılmıyoruz.

B. Şâfiî'de Kıyas - "Yorum İctihadı" İlişkisi

1. Yorum İctihadı Kapsamındaki Faaliyetlerin Kıyas Olarak Görülmesi

a. Nassın Delâleti

Şâfiî (1999: 260), sonraki dönemde usulcülerin "nassın delâleti", "mefhûmu'l-muvâfaka" veya "fahvâ'l-hitâb" olarak niteledikleri yorum şeklini "en güçlü kıyas" olarak niteler.

b. İlletin Nas Tarafından Belirtilmesi

Şâfiî illetin nas tarafından belirtilmesi halinde hükmün illetin bulunduğu tüm durumlara kıyas yoluyla taşınacağını kabul eder.

c. Nasta Yer Alan Kaydı İhtirâzî Kayıt Olarak Görmemek

Şâfiî genel bir kural olarak naslarda mutlak olarak yer alan hükmü, aksine bir delil ortaya çıkıncaya kadar mutlak kabul eder. Bununla birlikte kimi naslarda yer alan hususlar aslında bir kayıt ile sınırlandırıldığı halde Şâfiî bu kaydın hükme bir tesiri bulunmadığından hareketle hükmün kaydın ötesindeki durumlar için de geçerli olduğunu belirtir. Böylece o, naslarda sınırlandırılmış olan hükmü genişletici yoruma tabi tutarak nassın kapsamadığı alana da taşır ve buna kıyas adını verir[5].

d. Birden Çok Nassın Bir Arada Değerlendirilmesi

Şâfiî, zaman zaman bir konu ile ilgili farklı nasları birlikte değerlendirme sonucunda her iki nasta da bulunmayan yeni hükümle ulaşmaya da kıyas adını vermektedir. Aslında bu tür istidlal, usulcülerin "işâretin delâleti" adını verdikleri delalet türünün kapsamı dahilinde yer almaktadır.

2. Yorum'da Kıyastan Yararlanma

a. Âmmın Kıyasla Tahsisi

Şâfiî usulcüler, İmam Şâfiî'nin âmmın kıyasla tahsîsini kabul ettiğini belirtirler. (Ör. Bkz. Zencânî, 1999: 285).

Şâfiî'nin tahsis konusundaki teorik ifadeleri ilk bakışta onun nas veya icmâ dışında bir muhassısı kabul etmediği intibaını uyandırmaktadır. Nitekim o (1993: VI, 357) bu konuda şunları söylemektedir:

> Resûlullah'ın verdiği her hüküm umumu üzerine kabul edilir. Ancak bundan daha özel bir şey kastedildiğine dair ondan veya onun sünnetini bilmemeleri mümkün olmayan Müslümanlar topluluğundan bir delalet bulunursa yahut da Allah'ın kitabında bir delalet bulunursa o başka.

Burada âmmın ancak, Kitap, sünnet veya icmâ ile tahsis edilebileceği belirtilmektedir.

> Hadis peygamberden âmm olarak geldiğinde bunu âmm olarak kabul ederiz. Peygamber'den bir delalet olmadıkça bunu, anlaşılması muhtemel başka anlamlara çekmeyiz (Şâfiî, 1993: VI, 169).

5) Hanefî usul kitaplarında Şâfiî'nin bu türden bazı uygulamalarına yer verilir ve bunun "nassın delâleti" kapsamında yer aldığı belirtilir. Bkz. Serahsî: 1997, II, 258-259; el-Buharî, *1997:* II, 344.

Teorik ifadeler böyle olmakla birlikte uygulamada onun kıyas ile tahsis yaptığına şahit olmaktayız.

b. Mutlakın Mukayyede Kıyas Yoluyla Hamli

Şâfiî'ye (1993: II, 171) göre "mücmel ve müfesser aynı mânâda olduğunda, mücmele müfesserin hükmünün verilmesi kıyas kapsamında değerlendirilir". Burada mücmel ve müfesser kavramları usuldeki terim anlamıyla mutlak ve mukayyedi ifade etmektedir. Bu şekilde kaydın yer almadığı nassa diğer nastaki kaydın taşınması, ilk nassın hükmünde bir ziyade yapmak anlamına gelmez.

c. Nassın muhtemel yorumlarından birini kıyas yoluyla tercih

Şâfiî (1993: I, 87, II, 96, III, 8-9) bazen bir nassın hükmünü, konu ile ilgili olmayan bir başka nassın anlaşılmasında delil getirilir. Bu salt yorum faaliyeti ve kıyas faaliyetinden farklıdır. Çünkü hükümlerin her ikisi de naslarda bulunmaktadır.

d. Kıyas – mefhum-i muhalefet ilişkisi

Şâfiî'nin (1999: V, 153, 235, 236, VI, 272) muhaliflerine itirazlar yönelttiği kimi konular, aslında mefhum-i muhalif - kıyas tezadına dayanmaktadır. Şâfiî açısından bakıldığında kıyasın geçerli olmadığı hükümler kapsamına, mefhum-i muhalefetin söz konusu olduğu naslar da girmektedir.

C. Şâfiî'de Kıyasın "Genel Prensip İctihadı" Bağlamında Kullanımı

1. Genel Olarak

İslam hukukunda nasslarda ve icmâ'da hükmüne yer verilmeyen ve kıyas yoluyla da çözüme kavuşturulamayan meselelerin nasıl çözüme bağlanacağı konusunda dört sünnî fıkıh ekolünde farklı anlayışlar söz konusudur. Fıkıh usulü kitaplarının edille bölümlerinde anılan dört delilden sonra zikredilen istihsan, istislâh, sedd-i zerîa, istishâb vb. edillenin "çözülmek istenen meselenin hükmünün hazır olarak bulunabileceği kaynaklar" şeklinde anlaşılması mümkün değildir. Bunların hukukî meselelin çözümünde işletilen genel prensipler olarak telakki edilmesi gerekir. Bahsi geçen edille yanında "genel nitelikli nasslar tarafından ifade edilen veya nasların tümevarım yöntemi ile incelenmesi sonucunda ulaşılan ve fıkhın bütününde geçerli olan genel kurallar"ın işletilerek sorunlara çözüm bulma yönündeki ictihad faaliyetine "genel prensip ictihadı" demek uygun görünmektedir.

2. Şâfiî'de Genel Prensip İctihadı

a. Şâfiî'de "Genel Kural Eksenli" İctihâd

Şâfiî ictihadlarında yalnızca naklî deliller ve usûlî kıyas yolu ile çözüme gitmez bunun yanında genel prensip ictihadına da başvurur[6]. Nitekim Şâtıbî (2003: I, 27) bunu Şâfiî'ye açıkça nispet etmektedir.

6) Dönmez, (1981: 121) Şâfiî'nin genel kuralları kabul ettiğini şu şekilde belirtir: "Şâfiî de, İslam hukukunun prensipleri veya tümevarım yoluyla tespit edilen genel kuralları anlamında usul kavramını ve usule aykırı olduğu gözlenen hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte, Ebû Hanife ve Mâlik b. Enes'in doktrininde olduğu gibi "usûl"ü haber-i vâhid'in kabulünde bir kriter olarak kullanmamakta, bu tür hadisleri istisnâen sabit olmuş saymaktadır".

Şâfiî'nin hüküm vermede kendisinden yararlandığı bazı genel prensipleri tüm fıkhî meselelere ilişkin olanlar[7] ve fıkhın çeşitli konularına ilişkin olanlar[8] şeklinde ikili bir taksime tabi tutmak mümkündür. Fıkhın çeşitli konularına ilişkin olan kuralların kimi daha genel içerikli olduğu halde kimisi yalnızca belirli bir meseleye ilişkin olabilmektedir.

b. Şâfiî'de "Genel Prensip İctihâdı" Kapsamında Yer Alan Diğer İctihâd Uygulamaları

1. İstislâh

Gerek klasik dönem Şâfiî usulcülerin gerekse modern dönem araştırmacılarının açıklamaları şu hususları ortaya koymaktadır:

1. Mesâlih-i mürsele (istislâh/istidlâl) İmam Şâfiî tarafından belirli şartlar altında bir delil olarak kabul edilmiştir. Onun istihsana yönelttiği eleştiriler istislâhı da bütünüyle reddettiği anlamına gelmediği gibi, istislâhı deliller arasında zikretmemiş olması da istislâhı geçerli bir metod olarak görmediği anlamına gelmez.

2. Şâfiî istislâhı müstakil bir metod olarak değil kıyas delilinin içinde mütalaa eder.

3. Şâfiî'nin bu konuda İmam Mâlik'ten farkı, istislâhın hüccet olup olmadığında değil; bağımsız bir delil kabul edilip edilmemesi, kullanım sıklığı ve şartlarına ilişkindir[9].

7) Bunlara dair şu örnekleri vermek mümkündür:
Farz, yalnızca onun farz olduğunu bilen kimse üzerine gereklidir. (I, 203)
Aklî melekesi yerinde olmayanlar farzlarla yükümlü olmazlar. (II, 172)
Pekçok hüküm belirli kimseler sebebiyle indirildiği halde tüm insanlar hakkında geçerlidir. (III, 67)
Susan kimseye başka birinin sözü ya da fiili nispet edilmez, herkese kendi sözü ve fiili nispet edilir. (I, 275)
Ruhsat ancak âsi olmayan kimselere tanınır. (I, 320)
Başka bir durumda caiz olmayan bir şey zaruret durumunda caiz olur. (IV, 235)
Zarurete binaen caiz olan bir şey zaruretin olmadığı durumda caiz olmaz. (II, 135)
Hâcet, hiç kimseye başkasının malını alma hakkını vermez. (II, 102)
İnançsızlık bir bütün teşkil eder. (IV, 260)
Bağlayıcı bir nas bulunmadığı sürece aynı illeti taşıyan meseleler aynı hükme tabi olur. (IV, 24)
İki şarta birden bağlanmış bir hüküm ancak iki şartın bir arada bulunması halinde gerçekleşir. (III, 167)
İnsanlar başkalarına ilişkin konularda galip zanlarına göre davranmakla emrolunmuşlardır. (I, 298)
Yapılması gerekli iki şey çakıştığında, elden kaçma ihtimali olandan başlanır.(I, 405)
İkrah altında yapılan tasarruflar geçersizdir. (IV, 274)

8) Örnek olarak bkz.
İbadetlerle ilgili genel kurallar: Şâfiî (1993) I, 185, 354, II, 91, 142, 186, 402, V, 418, VI, 266.
Haramlar ve helallerle ilgili genel kurallar: Şâfii (1993) I, 282, II, 309, 363, 364, 387, III, 17, 35, IV, 374, V, 71.
Muâmelâtla ilgili genel kurallar: Şâfiî (1993) II, 98, 385, III, 15, 29, 44, 53, 125, 183, 262, 281, 284, 288, V, 53, 149, 150, VII, 492.
Muhâkemâta [usul hukukuna] ilişkin genel kurallar: III, 176, 289, V, 76, VI, 311, 335.

9) Zencânî, (1999: 278) bu hususta şunları söyler: "Şâfiî'ye göre, muayyen, özel cüziyyata dayanmasa bile şer'in küllîlerine dayanan maslahatları esas almak caizdir."
Modern dönem İslam hukuk usulü araştırmacılarının neredeyse tamamı; Şâfiî'nin istislâh'ı müstakil bir delil olarak kabul etmemekle birlikte belirli şartlar altında kabul ettiği ancak bunu kıyas kavramı içinde mütalaa ettiğini belirtirler. bkz. Dönmez, 1981:194; Veled Âbâh, 1990: 250; Bûtî, 2005: 381 vd; Şelebî, t.y.: 374-375; Şener, 1971: 147; Şinkîtî, hicrî 1415: 305-318.

Gerek *er-Risâle*'de, gerekse *el-Ümm*'de "istislâh", "maslahat" gibi kavramlara rastlanılmamaktadır[10]. Tek başına bu husus, Şâfiî'nin istislâhı kabul ya da reddettiği yönünde bir ipucu vermez. Böyle bir konuda hüküm verebilmek için "istislâh" prensibine yön veren temel düşüncenin, Şâfiî'nin ictihadlarında ne ölçüde dikkate alındığını tespite çalışmaktır. Bunu mümkün kılan husus ise özellikle de *el-Ümm*'deki uygulama ve örneklerin dikkatle tahlil edilmesidir. Konuya örnekler bazında bakıldığında Şâfiî'nin istislâhı; Hükümlerin ta'lîlinde (1993: I, 382, II, 346, VI, 31), benzer görünen hususların farklı hükümlere tâbî kılınmasında (1993: I, 278), kıyas yapmada (1993: I, 178; 376; V, 331; VI, 33), genel nitelikli nasların kapsamlarını sınırlandırmada (tahsis-takyîd) (1993: I, 100, 110, 326; IV, 348; V, 30) işlettiği görülür. Yine Şâfiî (1993: II, 107, 118, III, 285; IV, 31, V, 252) hukukça tanınan yetkinin kullanımında "maslahata riayet"i şart koşar. Bununla birlikte zarurî olmayan bir maslahat nassın zâhiri ile çatıştığında, söz konusu maslahat geçersiz (mülgâ) kabul edilir, ona göre hüküm verilmez, nassın zahirine göre hüküm verilir.

2. Sedd-i zerîa

Şâfiî *el-Ümm*'de sedd-i zerîa delilini kabul etmediğini, hüküm vermede bunun bir etkisi bulunmadığını açıkça ifade ettiği halde uygulamada bu kapsamda değerlendirilebilecek hükümler verdiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun nedeni sedd-i zerîa prensibininin bünyesinde farklı uygulamaları barındırmasıdır. Şâfiî bu prensip dahilindeki bazı uygulamaları reddetmiş diğer bazı uygulamaları ise bu ismi kullanmaksızın geçerli saymıştır.

Şâfiî, akitlerde içteki iradeyi esas almayı sedd-i zeria olarak görüp bunu reddettiğini açıkça ifade eder[11]. Bir hadisin yorumunda ise muhtemel yorumlardan birinin "helale ve harama götüren yolların helal ve haram gibi olduğu" görüşü olduğunu fakat kendisinin bunu tercih etmediğini belirtir.

Şâfiî'nin sedd-i zerîa prensibi konusundaki tutumu ancak onun "zâhiri esas alma" düşüncesi ile birlikte ele alınırsa anlaşılabilir (Ebû Zehra, 2002: 253)[12]. Teorik ifadeleri bir yana bırakılırsa Şâfiî'nin uygulamada sedd-i zerîa kapsamında değerlendirilebilecek örnekleri söz konusudur[13]. Bu hükümler kimi zaman kıyas formunda ortaya konulmuş,

10) Dönmez (1981:184-185) şöyle der: "Şâfiî meşhur Risâle'sinde yalnız istihsânın tartışması ile yetinmiştir. Bundan istislah teriminin henüz o sıralarda şekillenmemiş ve bu metodun istihsânın bir çeşidi olarak telakkî edilmiş olduğu sonucuna varılabilir".

11) Zencânî (1999: 187-188) konu ile ilgili olarak şunları söyler: "Şâfiî'nin temel prensibi şudur: Bir fiil şeriatın zahirine uygun ise onun sahih olduğuna hükmedilir, hükümlerde töhmet itibara alınmaz. Çünkü hükümler gizli manalara değil açık sebeplere bağlıdır".

12) Ebû Zehra, (2002: 255) şöyle der:

Şâfiî'nin Hanbelîler ve Mâlikîlerden ayrıldığı nokta da burasıdır. Bu iki mezhep, eylemleri doğuracağı toplumsal sonuçlar açısından ele alır. Bakış açıları yalnızca bireysel vakıa ile sınırlı kalmaz. Eylemin doğuracağı sonuca tek tek fertler açısından değil bir bütün olarak bakarlar. Şüphesiz bu bakış açısı daha salim ve amacı toplumu ıslah etmek, toplumu ahlakî-toplumsal erdemler üzerine inşa etmeyi amaçlayan hükümlere daha uygundur.

13) Abdullah ibn Bîh (t.y.: 39) konu ile ilgili şunları söyler:

Şâfiî de diğer alimler gibi, caiz olan hususların harama vesile edilmesini onaylamaz. Ancak Zerkeşî'nin de dediği gibi o, vesile kılmanın nasıl gerçekleşeceği konusunda diğerlerinden ayrılır. Yasak olan sonucu kast etme açıkça ortaya çıkmadıkça tasarrufu geçersiz saymaz, diğerleri ise karineleri esas alırlar.

kimi zaman da nassla belirtilen herhangi bir hükmün gerekçesini izah sadedinde dile getirilmiştir.

3. İstihsân

İstihsanı reddetmek üzere *İbtâlü'l-istihsân* isimli bir eser telif etmiş olan Şâfiî teorik açıdan bakıldığında her vesile ile istihsana karşı olduğunu belirtmekten geri durmamakta, istihsan ile hükme ulaşmayı reddettiği gibi, istihsan sonucu bulunmuş hükmü kıyasta asıl olarak kullanmaya da karşı çıkmaktadır[14].

Şâfiî'nin istihsana yönelttiği tenkitler sistematik bir bütünlük içinde incelendiğinde onun bu karşı çıkışının temelinde "istihsânın, ehil olmayanlar elinde kötüye kullanılabilme ihtimalini bertaraf etmek" bulunduğu görülür[15]. Yani bu karşı çıkış bir anlamda "sedd-i zerîa" bağlamında bir tedbirdir. Nitekim uzunca bir tartışma esnasında muhatabına söylediği; "Alim bir kişi bu ikisinin (haber ve habere yapılan kıyas) dışına çıkamaz. Bunların dışına çıktıklarında ilim ehli olmayanların da görüş belirtme hakları olur"[16] sözü de bunu ortaya koymaktadır[17].

Şâfiî istihsanın müstakil bir delil olarak ortaya konmasına ve istihsan kapsamında değerlendirdiği bazı faaliyetlere çok sert ve açık bir biçimde karşı olduğu halde, yine usul eserlerinde istihsan kapsamında ortaya konan bazı uygulamalara ise karşı çıkmamış, dahası kendisi de bu yönde ictihadlarda bulunmuştur.

Onun uygulamada; ihtiyat sebebiyle istihsana başvurduğu (Şâfiî, 1993: 402, 408), kıyas-ı hafî istihsânını uyguladığı (Şâfiî, 1993: III, 240; V, 315, 353; VI, 27; VII, 142) görülmektedir.

4. İstishâb

Şâfiî, "ıstıshâb"ı deliller içinde müstakil olarak zikretmemekle birlikte hüküm verirken bunu esas alır. İstishâbı kimi zaman kıyas formunda kimi zaman da doğrudan uygular[18].

---

14) Şâfiî'nin istihsan ile ilgili ifadeleri için bkz. Şâfiî, (1993: VII, 493 vd; VII, 464 vd; V, 198, 252, VI, 187 vd). Şâfiî'nin istihsana karşı çıkarken dayandığı naklî ve aklî deliller ve bunların değerlendirmeleri için bkz. Ebû Zehra, t.y.: 307-308; Özdemir, 2001: 87-99.

15) Dönmez (1981: 171) Şâfiî'nin tenkitlerinin ağırlık noktasını şu şekilde ortaya koyar:

Şâfiî'nin özel olarak ele aldığı istihsân konusundaki tenkidlerinin ağırlık noktasını, önceden bilinen bir çözüme dayandırılmaksızın hüküm icad etme (şey'ün yuhdisuh lâ alâ misâin sâbık) ve zevke göre hüküm verme (telezzüz) iddiaları teşkil etmektedir.

16) Şâfiî'nin aynı yöndeki ifadeleri için bkz (1993:, IV, 27, VII, 464, 466, 496)

17) Özen (1995: 289) konu ile ilgili şunları söyler:

Şâfiî istihsan keyfîliktir dediğinde bir tanım ortaya koymuyor, polemiğe kaçarak böyle bir yöntemin açabileceği muhtemel bir sonuçtan söz ediyor. Yani bir kaygıyı dile getiriyor. Tıpkı sonraki dönemlerde ictihad kapısı hakkında söylenenler gibi. Gerçekten de fıkhın tekamül döneminin ardından ictihad kapısının kapatılarak, açılmasının bilgisiz ve kötü niyetli kimselere yol gösterme anlamına geleceğinin düşünülmesinde olduğu gibi İslamî ve hayatî bir anlam taşısalar bile bir takım kavramlar hep olumsuz yönleriyle ele alınabilmişlerdir.

18) Schacht, (t.y.: 126) şöyle der:

Şâfiî, el-Ümm'de "ıstıshab" prensibini, bu terimle ifade etmeksizin kullanır. Açıktır ki o, bunu kıyasın ve ma'kulün bir parçası olarak kabul ediyordu.

Onun ibâha-i asliyye, berâet-i asliyye ve vasıf istishâbı türünden uygulamalarına *el-Ümm*'de rastlamak mümkündür (Şâfiî, 1993: II, 69, 98, 353, 372,379. 387).

5. İhtiyâta riayet etme

İhtiyata riayet etme prensibinin Şâfiî'nin fıkhî düşüncesinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu prensibin kapsamı dahilinde; miktarlar konusunda ihtiyat, sorumluluğun ifası konusunda ihtiyat, haram-helâl karışımı konusunda ihtiyat şeklinde alt prensipler bulunmaktadır.

O; tavafın sayısında (Şâfiî, 1993: I, 272), namaz rekâtlarının sayısında (Şâfiî, 1993: I, 272), hünsânın diyet miktarında (Şâfiî, 1993: VI, 39) şüphe edilmesi durumunda ihtiyata riayet ederek en az miktarı esas almanın gerektiğini söyler.

Seferde mi hazarda mı kazaya kaldığı bilinmeyen namazın dört rekât olarak kaza edilmesi gerektiği (Şâfiî, 1993: I, 317), zekât yükümlüsünün zekâtını kendisinin eda etmesinin müstehap görülmesi (II, 103), vasiyet (IV, 119) ve adak (II, 406) ve kefaretlerde (II, 284) şüphe halinde kesin olarak bilinenin esas alınması gerektiğini belirtir.

Yine helâl ile haramın ayırt edilemeyecek şekilde karışması halinde karışımın tümünü haram sayması (II, 309) ihtiyat prensibinin bir sonucudur.

Yukarıda zikredilen genel prensipler dışında Şâfiî'nin hüküm vermede esas aldığı diğer bazı genel prensipler de şunlardır:

Gerek nasların anlaşılmasında gerekse akitlerdeki ifadelerin yorumlanmasında zâhiri göz önünde bulundurma[19],

- Örfü dikkate alma (Şâfiî, 1993: IV, 41; V, 145),
- Galip zannı esas alma (Şâfiî, 1993: I, 59, 126, 151),
- Takdir yetkisini kabul (Şâfiî, 1993: VI, 62, 63, 84, 89),
- Halk arasında yaygın olan durumu önemseme (Şâfiî, 1993: I, 133, 296; II, 123; V, 139),
- Tecrübeye önem verme (Şâfiî, 1993: I, 42, 138, 462; III, 25, 55, 63, 79, 136; VI, 12, 63),
- Çoğunluğun görüşünü dikkate alma (Şâfiî, 1993: I, 286.)

Sonuç

Şâfiî'nin gerek teorik açıklamaları gerekse uygulamaları onun kullanımındaki *kıyas* sözcüğünün, sonraki dönemde usul literatüründe yer alan kıyastan daha genel olduğunu göstermektedir.

Usul literatüründe ictihad kavramının kapsamına;

a) Yorum türünden ictihad faaliyetleri (beyan ictihadı),

b) Kıyas ictihadı,

c) İstihsan, istislâh, sedd-i zerîa, istishâb, ihtiyât, örf vb. gibi gerçekte birer hukukî kaynak değil genel hukukî prensipler yoluyla çözüme ulaşma yönündeki ictihad faaliyeti de (genel prensip ictihadı da) girmektedir.

---

19) Şâfiî'nin bu prensibi temellendirmesi ve buna dair deliller için bkz. Şâfiî, 1993:IV, 148-149. Örnek uygulamalar için bkz. Şâfiî, 1999: 289; 1993: III, 215; IV, 202, 223; 356; V, 241.

Bu taksimde kıyas, ictihadın üç türünden biri olarak ve nasslarla cüz'î bağlantı kurma faaliyeti [cüz'îden cüz'îye intikal olarak] karşımıza çıktığı halde Şâfiî kıyas sözcüğünü ictihadın her üç türü ile de bağlantılı olarak kullanmaktadır. Şâfiî'nin kıyas kavramına yorum ictihadı kapsamında yer alan kimi yorum faaliyetleri ile İslam hukukunun bütününden elde edilen genel kural ve prensiplerden hareketle çözüme ulaşma anlamında genel prensip ictihadı (küllîden cüz'îye intikal) uygulamaları da girmektedir. Bu tespit, "Şâfiî'nin ictihadı kıyasa indirgeyerek ictihadın alanını daralttığı" yolunda son dönemlerde kendisine yöneltilen eleştirilerin ictihad ve kıyas sözcüklerinin ilk dönemdeki kullanımlarının dikkate alınmamasından kaynaklandığını göstermektedir.

Şâfiî'de kıyas, klasik usul literatüründeki teknik anlamının yanında; nassın yorumunu destekleme, genel nitelikli nasların kapsamının daraltılması (tahsis ve takyîd), nastaki hükmün nasta yer almayan meselelere taşınması (ta'diye) ve birbiri ile çatışan naslar arasında tercihte bulunma işlevlerini görür.

Şâfiî "kıyas" sözcüğünü, yorum ictihadı kapsamında yer alan kimi ictihad faaliyetleri için de kullanmaktadır.

Şâfiî kıyas sözcüğünü küllî'den cüz'îye intikal anlamında da kullanır. Bu anlamda genel prensip ictihadı kapsamında yer alan faaliyetler Şâfiî'nin kıyas kavramına dahildir. Onun hüküm vermede çeşitli prensiplere dayandığı görülür. Şâfiî'de istislâh, sedd-i zerîa, kimi istihsan türleri, istishâb, ihtiyata riayet, zâhiri esas alma, örf, galip zannı esas alma, mantıkî kıyas genel prensip ictihadı kapsamında yer alan uygulamalardandır.

Şâfiî'den önceki dönemde başlayan ve pekçok müctehidin samimi gayretleri ile büyük bir ivme kazanan usul ilmi, onun başarılı çalışmaları sonucunda neticesini vermiş, başta *er-Risâle* olmak üzere onun tüm eserleri fıkıh öğrenmek ve bu yolda mesafe kat etmek isteyenler için vazgeçilmez eserlerden olmuştur.

Şâfiî'nin kıyasla ilgili açıklama ve uygulamaları, dinin değerlerini özümsemiş bir aklın vahiyle ilişkisini ortaya koyması, dinde akıl-nakil, rey-rivayet dengesinin nasıl sağlanacağına dair canlı bir örnek teşkil etmesi bakımından son derece önemlidir. Şâfiî'nin bütün ilmî çabalarını bu dengeyi kurma üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Dengenin sağlanıp sağlanmadığı, bu dengeyi sağlamada başka modellerin Şâfiî'nin modeliyle mukayesesi konuları yeni araştırmalar yapmayı gerekli kılmaktadır. Bizim kanaatimiz –farklı vasatlar için alternatif modellerin inşa ve tatbik hakkı her zaman saklı kalmak kaydıyla- Şâfiî'nin içinde bulunduğu vasat dikkate alındığında bu dengenin başarılı bir şekilde kurulduğudur.

Kaynakça

Veledâbâh, M. (1990). "el-Maslaha ve usûlü'l-İmâmi'ş-Şâfiî". *el-İmâmu'ş-Şâfiî fakîhen ve müctehiden* (Der.) Kuvalalimpur.

el-Buhârî, A. (1997). *Keşfü'l-esrâr an Usû-li Fahri'l-İslâm el-Bezdevî.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Bûtî, R. (1990). "Eseru'ş-Şâfiî fî menheci't-tefkîri'l-İslâmî". *el-İmâmu'ş-Şâfiî fakîhen ve müctehiden* (Der.) Kuvalalimpur.

Bûtî, R. (2005). *Davâbıtu'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye.* Dımaşk: Dârü'l-fikr.

Dönmez, İ. K. (1981). *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları.* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum.

Ebû Zehra, M. (1997). *İbn Hanbel, Hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fıkhuhu.* Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî.

Ebû Zehra, M. (2002). *Mâlik, Hayâtuhu ve asruhu-arâuhu ve fıkhuhu.* Kâhire, Dâru'l-fikri'l-Arabî.

Hassân, Ahmed. (1999). *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi.* İstanbul, İz Yayıncılık.

Lowry, J. E. (1999). *The legal Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. İdris al-Shafi'i.* UMI Bell & Howell Information and Learning Company, Ann Arbor.

Özdemir, M. (2001). *İmam Şâfiî'ye Göre İstihsân.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özen, Ş. (1995). *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci (Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar).* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed İbn Ahmed İbn Ebû Sehl. (1997). *Usûlü's-Serahsî.* Beyrut: Dâru'l-ma'rife.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed İbn İdrîs:

a) (1993). *El-Ümm.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

b) (1993). *Kitâbu Cimâi'l-'ilm.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

c) (1993). *Kitâbu İbtâli'l-istihsân.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

d) (1993). *Kitâbu İhtilâfi Mâlik ve'ş-Şâfiî.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

e) (1993). *Kitâbu İhtilâfi'l-'Irâkıyyîn.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed İbn İdrîs (1999). *Er-Risâle.* Beyrut: Dâru'n-nefâis.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim İbn Mûsa el-Lahmî (2003). *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye.

Şelebî, Muhammed Mustafa (1981). *Ta'lîlü'l-ahkâm.* Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye.

Şener, A. (1971). *İslam Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstislah.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.

Şinkîtî, A. (h.1415). *el-Vasfu'l-münâsib li şer'i'l-hukm.* Medînetü'l-münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye.

Zencânî, Şihâbuddîn Mahmûd İbn Ahmed. (1999). *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl.* Riyad.

HİKMET YURDU
Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
ISSN: 1308-6944
www.hikmetyurdu.com
DOI NUMBER: 10.17540/hikmet.20151612074

Hikmet Yurdu, Yıl: 8, C: 8, Sayı: 16, Temmuz – Aralık, 2015/2, ss. 231 - 240

Amel-i Ehl-i Medine Nedir?*

İzmirli İsmail Hakkı
Sad. Yrd. Doç. Dr. Ali Duman
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
ali.duman@inonu.edu.tr

Soru 8: Amel- Ehl-i Medine nedir?

Cevap 8:

Amel-i Ehl-i Medine İmam Malik'in kabul ettiği şer'î delillerden biridir. Fıkıh Usulü kitaplarının pek çoğu Amel-i Ehl-i Medine'yi gereği gibi açıklamadığından ne olduğu anlaşılamıyor. Ağızlarda türlü türlü sözler dolaşıyor.

Biz bu konuda Muhakkik alimlerin lideri Şeyhu'l-İslam el-Harrânî ile Hanefi usulcülerinin büyüklerinden Fahru'l-İslam Pezdevi, Şafiî fakihlerinin büyüklerinden Ebu İshak eş-Şîrâzî, Hanbeli usulcülerinin büyüklerinden İbnu'l-Kayyim el-Cevziye, Malikî usulcülerinin büyüklerinden İbnu'l-Hacip ile Karafi, Meşhur Hanfi usulcülerinden Keşfü'l-Esrar yazarı Abdulaziz el-Buharî, et-Takrîr ve't-Tahbir yazarı İbn Emiru'l-Hac ve Fusulu'l-Bedayi' sahibi Molla Fenari, Maliki muhaddislerinden İmam Malik'in Muvattaı'nı şerh eden Muhammed ez-Zerkani gibi dört mezhep alimleri arasında tanınmış ve güvenilir olan alimlerin sözlerini daha açık bulduk. Bahsedilen on iki alimin görüşlerini özetle açıklayalım:

Amel-i Ehl-i Medine: Medine-i Münevvere halkının büyükten büyüğe[1] tevarüs edegeldikleri ameldir.

İmam Malik "Medine-i Münevvere halkı din ile ilgili işlerde seleflerini taklit ediyorlar. Böylece Peygamber (SAS) efendimizin eylemlerini gözleyerek onun fiillerine

* Bu makale Sebilü'r-Reşad Mecmuasının "Fıkıh ve Fetva" kısmında "Amel-i Ehl-i Medine" başlığıyla yayınlanmıştır. İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Fetva – Amel-i Ehl-i Medine", Cilt: 12, Aded: 294, ss.134-138.

1 Metinde Kabiren an kabirin yazmakta ve yazar dipnot vererek bu deyimi açıklamaktadır. Açıklama dipnotu şu şekildedir: Büyükten büyüğe, uludan uluya demektir. Nitekim "ورثوا المجد كابرا عن كابر" büyükten büyüğe mecd ve şerefe varis oldular" denir.

uyan ta sahabeye varıncaya kadar elbette sonraki nesiller önceki nesilleri taklid edegelmiştir." diyerek Medine halkının bir amelde ittifaklarını şer'î delillerden saymıştır

Pezdevi'nin el-Usul'ünde, Lum'a'da, Keşfü'l-Esrar'da[2] beyan olunduğuna göre İmam Malik icma'ı ancak Medine halkının fikir birliği olarak değerlendiriyor. Diğerlerinin muhalefetini, başka bir beldedeki icma kabul ediyor.

Hicret yurdunun İmamı Malik b. Enes el-Asbahi'ye göre Medinelilerin ameli icma oluyor. Fakat alimlerin çoğunluğuna (cumhur) göre Medinelilerin ameli icma olmadığı gibi hüccet bile değildir.

İmam Malik'in bu görüşünü beyan edenler ister Malikî mezhebinden olsun, ister diğer mezheplerden birine mensup olsunlar asla bir noktada ittifak edemiyorlar.

İmam Malik'den gelen Medinelilerin ameli (Amel-i Ehl-i Medine) meselesi farklı şekillerde yorumlandığı için bu konuda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır:

1. Ehl-i Medine maksat ancak Medine'de bulunan sahabîlerdir, başkaları değildir. Nitekim bazı Malikî alimleri bu görüştedirler.

2. Ehl-i Medine maksat ancak Medine'de bulunan sahabîler ile tabiîndir.

İbn-i Emiru'-Hacc'ın beyanına göre Yunus b. Abdu'l-A'la İmam Şafi'den şöyle bir rivayette bulunuyor: "Medinelilerin eski alimlerinin (Kudema-i ehl-i Medine) kabul ettikleri şeyin hak olduğunda asla şüphe etme."

Bu rivayete bakılırsa Medine'deki geçmiş uygulamalar İmam Şafiî'ye göre hüccettir.

İmam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani'nin zahir mezhebine göre Hulefa-i Raşidin'in sünneti hüccettir, ona uymak vaciptir. İmam Ahmed Ebu Bekir es-Sıddık, Ömer el-Faruk, Osman Zinnureyn ve Ali Murteza'ya yapılan bey'atler hakkında "Medine'de olan bey'atlerin hepsi nebevî halifeliktir." diyor.

İbnu'l Hacip "el-Münteha" da Kadı Adud Şerhu Muhtasari Münteha'da, Molla Fenari Fusulu'l-Bedayi' de, Celaleddin el,-sinevi Şerhu'l-Minhac'da Medinelileri sahabe ve tabiîn ile sınırlandırıyorlar.

3. Ehl-i Medine'den maksat sahabîler ile tabiîn ve etbau't-tabiindir. Ebu İshak Şirazi bu görüşü bazı Malikî alimlerinden naklediyor.

---

[2] Usulu Pezdevi Fahru'l-İslam'ın, el-Lum'a Ebu İshak Şirazî'nin, Keşf Abdülaziz el-Buharî'nin eserleridir.

4. Amel-i ehl-i Medine hüccet değildir. Belki tercih yönü ağır basan bir delildir. Yani Medine halkının ictihad ve akıl yürütmesi (istidlal) diğer beldelerin halklarının ictihad ve akıl yürütmelerine tercihe daha fazla layıktır. Bazı Malikilerin görüşü budur.

5. Amel-i ehl-i Medine yani Medinelilerin ictihad ve istidlali hüccettir. Fakat buna muhalefet etmek haram değildir. Mağribi Malikîlerinin çoğu belki hepsi bu görüştedir.

6. Amel-i ehl-i Medine sürekli tekrarlanan nakillere (menkulat-ı müstemirre) mahsustur: Ezan, kamet, sa‘, müd[3] gibi.

Kadı Adududdin el-İcî ile İbn Emirü'l-Hacc'ın beyanlarına göre sürekli tekrarlanan nakiller ancak bu dört şeye mahsustur. İbnu'l-Hacip ile İbnu'-Hümam bunu bazı Malikîlerin görüşü olmak üzere açıklamaktadırlar.

7. Karafi Tenkihu'l-Fusul'de "Amel-i Ehl-i Medine bilinmesi tevkifî olan yani ictihad ve istidlal ile bilinemeyen yerlerde hüccettir." diyor.

Ebu İshak Şirazî'nin bildirdiğine göre Malikî alimlerinden Ebu Bekir el-Ebherî: "Amel-i Ehl-i Medine bilinmesi habere bağlı olan yerlerde hüccettir." diyor. Ecnas[4] ve sa‘ gibi.

Beşinci görüş altıncı görüşten daha kapsamlıdır.

8. Amel-i ehl-i Medine, gerek sürekli tekrarlanan nakillere (menkulat-ı müstemirre) olsun, gerek sürekli tekrarlanan nakillere dışında olsun, mutlaka hüccettir. İbn-i Emiru'l-Hac'ın açıklamalarına göre Mağriblilerin çoğunluğunun görüşü budur. İbnu'l-Hacip'in tercihi de budur.

9. Amel-i Ehl-i Medine "Medine halkının rivayetleri diğer memleketlerin halkının rivayetlerine tercihe şayan ve önceliklidir." aslına hamledilir. Ebu İshak Şirazi ile İbnu'l-Hacib'in, İbn-i Emirü'l-Hac ve İbnu'l-Kayyim el-Cevziye bu görüşü bazı Malikilerin görüşü olduğunu bildiriyorlar. İbnu'l-Semani ve diğerlerinin naklettiklerine göre İmam Şafi'nin önceki görüşleri içinde buna delalet eden görüşler vardı.

---

[3] Sa' ile müd ölçü türlerindendir. Sa' Hicazlılara göre beş rıtl ile sülüs rıtl, Iraklılara göre sekiz rıtldır. Mimin zamme okunuşuyla müd Hicazlılara göre bir rıtl ile sülüs rıtl; Iraklılarla göre iki rıtldır. Irak rıtılı yüzotur dirhem, Şam rıtlı dörtyüz seksen dirhem, Medine rıtlı otuz istar (hemzeyi kesre okuyarak), Irak rıtlı yirmi istardır. Bir istar altı buçuk dirhem, Medine rıtlıu yüz doksan beş, Irak rıtlı yüz otuz dirhemdir. Bu açıklamalara göre bir sa' Iraklılara ve Medinelilere göre bin kırk dirhem olmuş oluyor.

[4] Mesela şu falanın cinsindendir, bu da o şeyin cinsi,ndendir gibi cinsler.

İbnu'l-Kayyim el-Cevziye'nin tespitlerine göre Medine halkının rivayetleri dört türe ayrılır:

Birinci tür: Resulullah'ın sözlerini nakildir. Bu ise Medinelilerin hadisleridir. Malik an Nafi' an ibn Ömer -- Malik an İbn Şihab an Said bin el-Müseyyeb an Ebi Hüreyre – Malik an Hişam bin Urve an ebihi an Aişe – Malik an Yahya an Said an Ebi Seleme an Ebi Hüreyre – Malik an Musa bin Ukbe an Kureyb an Üsame bin Zeyd ve benzerleri gibi.

İkinci tür: Resulullah'ın fiillerini nakildir. Peygamberimiz (SAS) efendimiz hazretlerinin minberde sırtları kıbleye dönük yüzleri de halka yönelmiş olduğu halde ayakta hutbe okumalarını, her cumartesi günü yürüyerek ve binekli olarak Kuba'yı ziyaret buyurmalarını, sahabinin evlerine gitmelerini, hastalarını ziyaret etmelerini, cenazelerinde hazır bulunmalarını nakil gibi.

Üçüncü tür: Resulullah'ın onaylarını (takrir) nakildir. Medinelilerin hurma ağacı aşılamalarında, ticaretlerinde, terzilik, rençberlik, kuyumculuk gibi çeşitli mesleklerde çalışmalarında, mübah olan şiirler yazmalarında (inşad), cahiliye günlerini zikr etmelerinde, savaş sırasında kendilerini övgü göstermelerinde, gayri Müslimlerin dokuduğu elbiseyi giymelerinde, gayri müslimlerin darp ettikleri dirhem ile ticari muamelelerinde yasaklamayıp onaylamaları gibi.

Dördüncü tür: Resullah (SAS)'ın terk ettiği şeyleri nakildir. Uhud şehitlerini yıkamadıklarını, çeşitli namazlarda ezan ve kamet bulunmadığını nakil gibi.

Bazı hadisçiler zikr edilen dört türde Medinelilerin rivayetleri diğer memleketlerin halkının rivayetlerine çelişik olursa Medinelilerin rivayetini diğer belde halklarının rivayetlerine tercih ediyorlar. Fakihlerin çoğunluğu bu asla karşıdır. Ravinin Medineli olmasıyla mesela Basralı veya Mısırlı olması arasında fark yoktur. Raviler arasında üstünlük ve öncelik ancak adalet ve zabt itibarıyladır.

10. Amel-i Ehl-i Medine eşya ve miktarları nakle, ama günü tayine mahsustur. İbnu'l-Kayyim el-Cevziye bu görüşü bazı Malikiyelerin görüşü olduğunu bildirmektedir.

Sa'ı, müddü nakil, minberin yerini, Resulullah'ın odalarını, Kuba Mescidini, musalla ve Baki (mezarlığını) belirlemek gibi.

11. Sürekli cereyan eden işleri yani Hz. Peygamber döneminden itibaren zamandandan zamana aralıksız olarak yapılan ameli nakletmektir. Vakıfları, ziraatçılığı, yük-

sek bir yerde ezan okumayı, fecrden önce sabah için ezanı, Kur'an ve sünnetler ile hutbe okumayı nakil gibi.

İbnu'l-Kayyim diyor ki: "İmam Malik'in Muvatta'daki sözleri dikkatle incelenirse İmam Malik'in sadece sürekli devam eden ameli nakletmeyi kast ettiği ortaya çıkar. Bahsedilen on görüşten bazılarının birleştirilebilmeleri mümkündür. Özetle İbnu'l-Hacib ikinci ile beraber sekizinci görüşü savunmaktadır.

İbn-i Emiri'l-Hacc'ın açıklamalarına göre yalnız Medine halkının fikir birliği ile icma gerçekleşmez. İmam Malik'in böyle bir görüşü yoktur. İbn-i Bükeyr, Ebu Yakup er-Razi, Ebu Bekir b. Minyat, Tayalusi, Kadı Ebu'l-Ferec, Kadı Ebu Bekir el-Ebheri İmam Malik'in böyle bir görüşü olduğunu inkar ediyorlar. Fakat İbnu'l-Kayyim'in tespitlerine göre bu alimler istidlali ve ictihadi amelde Medinelilerin ameli icma değildir. Ne İmam Malik'in ne de Malikilerin en güveinlirlerinin böyle bir görüşleri yoktur. Ancak nakli amelde Medinleilerin icma'ı hüccettir, diyorlar.

12. Şeyhu'l-İslam el-Harrani ile İbn-i Emiru'l-Hac Amel-i Ehl-i Medine'de dört mertebe buluyorlar. Her birinin hükümlerini ayırıyorlar.

İlk mertebe: Peygamber efendimiz hazretlerinden nakil konumunda geçerli olan ameldir. Sa' ve müdün miktarlarını nakil gibi. İlk mertebe ittifakla hüccettir.

İkinci mertebe: Osman Zinnureyn (RA) hazretlerinin şehadetinde önce Medine'deki geçmiş ameldir.

Bunun sebebi şudur: Hz. Osman Zinnureyn'in şehadetinden sonra ümmet dağıldı, diğer memleketlerde de Medine'de yaşayan fakihler gibi fakihler yetişti. Nitekim Sahabenin kaza yönünden en üstünü (akza's-sahabe) Hz. Ali el-Murtaza Irak'a gitti, Talha ve Zübeyir hazretleri de Medine'den ayrıldılar.

İkinci mertebe İmam Malik'e göre hüccettir.

Yukarıda zikr olunduğu üzere Yunus bin Abdu'l-Ala'nın rivayetine göre İmam Şafi'nin de görüşü böyledir. Bu görüş İbnu'l- Hacib'in tercihi olduğu gibi Fusulu'l-Bedayi'de, Muhtasar-ı Münteha şerhinde, Minhac şerhinde Amel-i Ehl-i Medine sahabe ve tabiîn ile sınırlandırılmıştı.

Üçüncü Mertebe:: İki hadis, iki kıyas gibi birbiriyle çatışan iki delilden birine uygun düşen ameldir.

Üçüncü mertebe İmam Malik ve Şafi'ye göre tercihe layıktır, İmam Azam Ebu Hanife'ye göre tercihe layık değildir, Hanbelilere göre iki görüş vardır: bir görüşe göre tercihe layık değildir, Ebu Ya'la ve İbn-i Akil'in tercih ettikleri görüş budur. Diğer görüşe göre tercihe layıktır, Ebu'l-Hattab'ın görüşü de budur. Bu mesele İmam Ahmed'den de nakl edilmiştir (üçüncü manaya göre).

Dördüncü Mertebe: Medine'deki sonraki dönem nakilleridir. Sonraki dönem nakilleri çoğunuluğa ve üç imama, muhakkik Malikîlere göre hüccet değildir. Nitekim Kadı Abdulvehhab el-Iraki de böylece zikr etmiştir.

Şeyhü'l-İslam el-Harrani ayrıca şöyle beyan ediyor: "İmam Malik'ten meşhur olan icma-ı ehl-i Medine meselesi faziletli asırlara mahsusdu. Faziletli asırlardaki Medine ahalisinin icma'ı, İmam Malik ve taraftarlarına göre huccetti, alimlerin çoğunluğuna göre hüccet değildi. Fazietli asırlardan sonra bütün alimler ittifakla Medine ahalisinin icma'ını hüccet olarak kabul etmiyorlar.

İmam Malik'in kabul ettiği Medine ahalisinin ameli ya Resulullah'ın sünnetine yahut Ömer el-Faruk'un kazalarına dayanmaktadır.

İmam Malik'in üstadının Rebi'a b. Abdirrahman, Rebi'a'nın üstadının da Said b. Müseyyeb olduğu bilinmektedir. Said b. Müseyyeb Hz. Ömer'in (r.a) mahkemelerde ortaya koyduğu uygulamaları (kaza) en iyi bilenlerden biriydi.

Malik Medine halkı ile diğer memleketlerin ahalisi arasında tartışmalı olan (münazaun fih) olan meseleler hakkında "bu benim işittiklerimin en iyisi"[5] derdi.

İşte Amel-i Ehl-i Medine hakkındaki alimlerin görüşleri bunlardır.

Amel-i Ehl-i Medine'nin icma olduğu fikrinde olan Malikiler aşağıdaki gibi deliller ileri sürmektedirler:

1. "انما المدينة كالكير تنفى خبثها و تضع طيبها" "Medine körük gibidir pisliğini atar, temizini saklar" Buhari tahric etmiştir. [Malikî fakihleri bu hadisi delil göstererek Medine'de yanlış bir uygulama olamayacağını ileri sürmektedirler]

CEVAP: Malikî usulcülerinin büyüklerinden İbnu'l-Hacib bu hadisi şerif ile istidlali kabul etmiyor. Bu hadis-i şerif ancak Medine'nin faziletine delalet eder. Yoksa Medine ahalisinin fikir birliği ile hatanın ortadan kalkmasına delalet etmez diyor.

5 "هاذا احسن ما سمعت"

Gerçekten ictihad hatası nasıl çirkin olur? Hata eden müctehid sevabı hak etmez mi? Madine halkı hatadan masum m?

2. Medine ashabın toplantı yeri ve vahiy muhitidir. Diğer memleketlerle kıyaslanamaz.

CEVAP: Gerçekten Medine ashabın toplantı yeri ve vahiy muhiti ise de " و من اهل المدينة مردوا على النفاق"[6] hadisine göre Münafıkların ve din düşmanlarının merkezi de Medine'dir.

Medine sahabenin tamamının toplandığı bir yer değildir. Çünkü bütün alimler Medine'de toplanmamışlardır. Belki seferler ve gazveler sebebiyle uzak memleketlere dağılmışlardır. Artık Medine halkının ameli ile Mekke, Irak, Şam, Mısır ve Yemen halklarının amelleri arasında ne fark vardır? Şüphesiz sünnet nerede olursa oranın ameli tabi olunacak amel olur. Bir yerde alimler ve Müslümanlar karışık bulunuyorsa, bir kısmının ameli diğer kısmına hüccet olmaz. Hüccet sadece sünnete uymaktadır. Sünnet amelin ölçüsüdür. Amellerin ölçüsü sünnetle bilinir. Yoksa amel sünnetin ölçüsü değildir. sünnetin ölçüsü amel ile uyulacağı bilinmez.

Evlerin, duvarların, boş arazilerin görüşlerden birini seçmek konusunda ne etkisi olabilir? Bir görüşü seçmekte ancak [o beldenin] ehlinin, orada yaşayan sakinlerinin etkisi olabilir.

Evet Resulullah'ın ashabı Kur'an'ın inişine şahit oldular, [ayetlerin] te'vilini bildiler, sonrakilerin öğrenemeyeceğini öğrendiler. Resulullah'ın ashabı fazilet ve dinde nasıl önde iseler ilimde de öylece öndedirler. Amelleri de uyulacak ameldir, onların amellerine karşı gelinemez. Fakat fetihlerin çokluğu sebebiyle bir çoğu Medine'den ayrıldılar. Çoğunluk sahabe faakihi Irak'a, Şam'a, Mısır'a gitti.

Sahabenin kaza'da en önde geleni (Akza's-sahabe) Hz. Ali el-Murteza, büyük müctehid İbn Mes'ud, fakih Ebu Musa el-Eşari, Huzeyfe bin Yeman, Ammar bin Yasir, İmran bin Hüseyin, Selmanu'l-Farisi ve benzerleri Irak'a; Muaz bin Cebel, Ebu'd-Derda, Ubade bin Samit, Bilal bin Rebah ve benzerleri Şam'a gitmişlerdi. Kufe ve Basra'da üç yüz kadar, Şam ve Mısır'da hemen o kadar sahabe var idi.

Nasıl olurda bu seçkin sahabîler Medine'de bulundukları sürece amelleri geçerli olup , başkalarının o amellere karşı çıkması söz konusu edilemez de, Medine'den ayrı-

---

[6] "Medinelilerden nifak üzere olanlar vardır"

lınca amelleri geçerliliğini yitirsin? Niçin Medine'nin duvarlarından ayrılmayanların amelleri geçerli oluyor da duvarlarından ayrılanların amelleri geçerli olmuyor?

Peygamberimizin [dar-ı bekaya] irtihali (vefatı) ile vahy kesilmiş, ümmete sadece kitap ve sünnet kalmıştır. Her kimde sünnet bulunursa onun ameli geçerli olur.

Ehli tarafından bilindiği üzere sahabenin çoğunluğunun ayrılmasından sonra Medine ahalisine Resulullah'ın sünnetlerinden bir kısmı gizli kalmıştır. Nitekim Hz. Ali el-Murteza, İbn Mes'ud, Muaz b. Cebel ve Ebu Musa)Allah onlardan razı olsun) ve diğer sahabilerden rivayet olunan hadislerin bir çoğunu Medineliler rivayet etmemiştir.

Nasıl olur da kendilerine sünnet güzli kalan kimsenin ameli ile sünnet terk olunur? Nasıl olur da masum olan sünnet, masum olmayan amel için terk edilebilir?

Amel hiçbir vakit nass denk olamaz, [o ancak] kendisi gibi bir amele denk olabilir. Başka bir belde de nass (birinci manaya göre) bulunur ise, nass kendisine aykırı herhangi bir delil olmaksızın tek başına kalır [ve bu durumda] nass ile amel olunur.

Bizzat İmam Malik bile bu duruma razı olmuyor. Nitekim Harun er-Reşid buna [yani ameli nassın yerine ikame etmeye] yöneldiğinde hazreti İmam buna karşı çıkmış "Resulullah'ın ashabı etrafa dağılmışlardır, her toplumda diğerlerinde olmayan ilim [hadis] vardır" demişti. İmam Malik sadece Amel-i Ehl-i Medine'yi kendisi için tercih etmiştir. Ne Muvatta'da ne başka bir yerde "Amel-i Ehl-i Medine'den dışında [amel] caiz değildir" dememiş, belki [sadece] "Bu: Amel-i Ehl-i Medine'dir" demişti.

İmam Malik kırktan fazla meselede Medine halkının icma'ını zikrediyor. Bu meseleler üç tür olabilir:

Birinci tür: Diğer beldelerin halkının Medinelilerden farklı amel işlediklerine bilinmeyen konular.

İkinci tür: Diğer memleketlerin halkının Medinelilerden farklı amel işledikleri konular.

Üçüncü tür: Medine ahalisi arasında da farklı uygulamalar yapılan konular.

İmam Malik b. Enes el-Asbahi eğer birinci türü kast etmiş ise bu türün hüccet olduğunda şüphe yoktur. Eğer ikinci ve üçüncü türü kast etmiş ise [bunların geçerli olduğu hususunda] delili yoktur, yani delilsizdir.

Amel-i Ehl-i Medine ya nassa aykırı olur, ya diğer beldenin ameline aykırı olur, yahut bu hiçbirine aykırı olmaz. Eğer Malikîler bu amelleri ayırmazsalar nass ve aklın

ayırdığı çeşitli işleri eşit görmüş olurlar, şayet bu amelleri ayırırsalar geçerli amel ile geçersiz ameli ayırt etmek için bir delil lazımdır. Halbuki böyle bir delil de zikr edilmemektedir.

3. Adeten ictihada daha fazla hak sahibi olan alimlerden bir topluluğun, ancak tercihe şayan delil üzerinde icma ettiklerine hükm edilir. Bu delil İbnu'l-Hacib tarafından ileri sürülmüştür.

Buna şöyle cevap veriliyor: Adeten ictihada müstehak olan alimlerden bir topluluğun ancak tercihe şayan delile dayanarak fikir birliği ettiklerine hükmetmez. Çünkü o topluluk da ümmetin bir kısmıdır, ümmetin diğer bir kısmı olan topluluğun tutundukları şey daha fazla tercihe layık olabilir. Ne kadar tercihe layık olan şeyler vardır ki ona ulaşılamıyor olabilir.

Sonuç

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Amel-i Ehl-i Medine'yi kabul edenlere göre [amelde] ortak olan miktar amelî sünnete dahildir, [bu kimseler] sünneti amel için ölçü kabul ediyorlar, ameli Hz. Ömer'in mahkemedeki kazalarına katıyorlar. Hz. Ömer el-Faruk'un kazalarını amel için ölçü kabul ediyorlar, ameli fakihlerin fikir birliğine dahil ediyorlar. Fakihlerin fikir birliğini amel için ölçü kabul ediyorlar. Ameli yaygın olarak bilinen sünnet sandıkları için bunu böyle kabul ediyorlar.

Amel sünnetten veya ümmetin icma'ından ya da Hz. Ömer'in kazalarından meydana geliyor. Yoksa Medine ahalisinin doğrudan doğruya işledikleri amele sünnet demiyor, amel asıl olmuyor, amel sünnetin ölçüsü olmuyor.

Bu sebeple "İmam Malik hazretleri Medine halkının toplumsal geleneklerini de sünnetin halk arasında yayılmış bir şekli diyerek uygulamada olan ögeler kabul ediyordu. İmam Malik Medine halkını toplumsal geleneklerini yaygın olarak yaşanan sünnet olarak kabul ediyor. İmam Malik hazretlerinin yaygın sünneti de dini amellerin etkisi altında meydana gelen ve aynı zamanda dini bir şekil alan örften başka bir şey değildir." gibi sözlerden maksat: Amel asıldır, amel sünnetten türemiş değildir, amele sünnet denilmiştir demek ise büyük bir hatadır. Bunu ne İmam Malik, ne İmam Malik taraftarları, ne kendini bilen bir Malikî söylememiştir.

Eğer maksat amel sünnetten türemiştir, amel asıl değildir, aksine sünnet asıldır, halk arasında yayılmış sünnete amel denilmiştir demekse doğrudur. Fakat kelamın öncesi ve sonrası (siyakı ve sibakı) ikinci seçeneğe uygun görünmüyor, aksine ilk seçenek

daha müsait görünüyor. Çünkü örfe haddinden fazla önem verilen örf, nass denk kabul edilen bir durumda Amel-i Ehl-i Medine iddiayı aydınlatmak için getirilir. İkinci seçenek asla iddia edilen şeyi aydınlatmaz. Aksine geçersiz kılar, ikinci seçenek maksada hizmet etmez değil maksadı yok eder. Çünkü ikinci seçenek başka beldenin ne örfüne ne icma'ına ne sünnetine değer vermiyor, kendi beldesinin örfüne de ümmetin örfü demiyor. Fakat belde örfü Resulullah'ın sünnetine, fakihlerin icma'ına, dine, Hz. Ömer'in kazalarına dayanır. Sünneti örften çıkaramayıp, örfü sünnetten çıkarıyor. Maksada yarayan örfe sünnet demek, örfü nas kabul etmek demektir. Halbuki böyle diyen bir Maliki yoktur. Artık hüküm maksada göre olacağından bu manaya şüphe uyandıran hüküm gaflet, hata, batıl bir hatadır.

TARTIŞMALI İLMÎ İHTİSAS TOPLANTILARI -II

İSLÂMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ/USÛL MES'ELESİ II

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1,2,3

15-16 Mart ; 19-20 Nisan ; 17-18 Mayıs 2008

Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi

İstanbul 2009

İSTİHSAN'IN MAHİYETİ ve İŞLEVİ

Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN*

Sözlükte, bir şeyi güzel bulma, güzel sayma, güzel olduğuna kanaat getirme gibi anlamlara gelen istihsan, usulcüler tarafından değişik şekillerde tanımlanmıştır. İstihsan için **a)** kıyası bırakıp insanlara en uygun (evfak) olanı almak, **b)** herkesin karşı karşıya kalıp sıkıntı çektiği hususlarda hüküm verirken kolaylığı talep etmek, **c)** genişliği almak, sıkıntılı olanı terk etmek, **d)** müsamahayı almak, rahatlık taşıyanı istemek gibi birçok tanım veren Serahsî bu tanımların ortak noktasının "zorluğun bırakılıp kolaylığın alınması" olduğunu ve bunun dinde genel bir prensip olduğunu vurgular. Usul eserinde ise Serahsî, istihsanın gerçekte, bir kıyas olduğunu, ilk bakışta "celî" (açık, zahir) göründüğü halde, 'eser'i (tesir) zayıf olana 'kıyas' denilmeye devam ederken; ilk bakışta "hafî" (gizli, örtük, kapalı) göründüğü halde, "eser"i kuvvetli olan kıyasa ise, onu birinci tür kıyastan ayırmak üzere 'istihsân' denildiğini ve bunun "güzel bulunmuş kıyas (el-kıyasu'l-mustahsen)" demek olduğunu belirtir. Serahsî'nin istihsan değerlendirmesi genel hatlarıyla şöyledir:

"İstihsanın, derin düşünmeden önce hemen akla geliveren zahir kıyasa aykırı olan delil anlamındadır. Hadisenin ve benzerlerinin hükmü hakkında

* Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, yunusa@erciyes.edu.tr

derin düşünüldükten sonra, zahir kıyasa aykırı olan delilin zahir kıyastan daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu delille amel etmek vaciptir. Hanefî fakihler bu tür delili, teemmülden önce hemen akla geliveren zahir kıyastan ayırd etmek amacıyla istihsân olarak adlandırmışlardır. Bunun anlamı, delilinin kuvvetli oluşu sebebiyle daha güzel bulunduğu için, zahirden vazgeçip bununla hüküm vermektir... İşte Hanefîler, kıyas ve istihsan tabirlerini, tearuz etmiş iki delilin arasını ayırd etmek için kullanmışlar ve bunlardan birine, kendisiyle amel daha güzel olduğu için ve zahir kıyas metodundan ayrıldığı için istihsan adını tahsis etmişlerdir..." [1]

İstihsanın aşağıda sözünü edeceğimiz iki temel işlevi onun mahiyetine ilişkin olarak yapılan "zorluğun bırakılıp kolaylığın alınması" vurgusunun bir bakıma açılımı mahiyetindedir.

Hanefî usulünde verilen bilgilere dayanarak, istihsanın temelde iki işlevi bulunduğunu söylemek mümkündür. İstihsanın bu işlevlerinden birincisi, nassların düzenliliklerinin araştırılması (istikra) sürecinin sonunda oluşan "genel kural"a aykırı düşen (bu genel kural literatürde, özellikle Hanefî ve Malikî literatürde daha çok "kıyas" olarak adlandırılır), onunla bağdaştırılamayan ve "kuvvetli oluşu" sebebiyle ihmal de edilemeyen "istisnaî durumlar"ı nitelemektir. Bu niteleme sayesinde, bu nitelemeyi alan hükmün genel kural ile uyuşmadığı, onun kapsamına girmediği anlatılmış olur. Bu yönüyle istihsan, "genel kuraldan ayrılış"ı anlatan ve "istisna" mahiyeti taşıyan bir kavramlaştırmadır. Bu kavramlaştırma sayesinde hukukun sistematize edilmesi ve uygulanması sürecinde ortaya çıkan kural dışılıkları açıklama imkânı doğmuş olmaktadır. İstihsanın bu işlevini en iyi anlatan tanım Hanefî fıkhının teorisyenlerinden sayılan Kerhî'den nakledilen tanımdır. Kerhî'ye göre istihsan, "bunu gerektiren daha kuvvetli bir gerekçe sebebiyle, bir meseleye, dengi meselelerde verdiği hükmü vermeyip farklı bir hüküm vermek"tir.

---

1 *Usul*, II, 200–201.

İstihsan'ın Hanefîlerin anlayışına göre çeşitlerine bakıldığında "kuvvetli oluş"un neye tekabül ettiği ve daha kuvvetli gerekçenin ne olduğu anlaşılır. Hanefîler göre istihsan, "eser sebebiyle", "icma' sebebiyle", "zaruret sebebiyle" ve "hafî kıyas sebebiyle" olur. Bunlar istihsana hangi durumlarda kaçılacağını da gösterir. İstihsanın özellikle ilk iki türü, kısmen üçüncü türü, onun "istisna işlevini açıkça gösterir. Hanefî ekolünde, icâre akdinin "kıyasa aykırı" olup, istihsanla caiz kılındığı dile getirilmiş, ama kimileri bunu "zaruret ve ihtiyaç sebebiyle istihsân", kimileri "eser (hadîs) sebebiyle istihsân" olarak açıklamışlardır.[2] Serahsî'nin, el-Usul adlı eserinde söylediğinin aksine olarak, *el-Mebsut* adlı fıkıh eserinde, icarenin kıyasa aykırı olmadığını savunması ve bunu gerekçelendirmesi de üzerinde düşünülmesi gereken ayrı bir konudur.

Bu yönüyle istihsan, müstakil olmaktan çok, genel kuralın, özel bir meselede niçin uygulanmadığını açıklamaya yarayan bir hukuk tekniği, bir hukuk enstrumanı mahiyetinde gözükmektedir. (Kuşatıcı bu dört sebeple yetinmeyerek, istihsan sebeplerinin/türlerinin arttırılması, lafın çoğaltılması ve istihsanın mahiyet ve işlevinin sulandırılması olur. Böyle yapanlara "Başkaları tarafından pişirilen yemeğe su katmayın, becerebiliyorsanız, siz başka bir yemek yapın" denilse yeridir).

İstihsan'ın ikinci işlevinde de bir istisna söz konusudur ama bu kez söz konusu olan istisna, daha çok, teknik usûlî anlamdaki kıyastan yapılan istisnadır. Bu işlevinde istihsan, teknik usulî kıyasın uygulanması durumunda, ulaşılacak sonucun zorluk ve sıkıntı doğurucu olması, kamu vicdanını tatmin edememesi, hukukun genel kabullerine aykırılığın söz konusu olması, kısacası şeriatın temel amaçlarına aykırı düşen gibi bir durumla karşılaşılması halinde, bu sonucun bırakılarak, daha derin ve etkili bir illetten hareketle başka bir kıyasa (hafî kıyas) başvurulması durumunu anlatır. Serahsî'nin "Hanefîler, kıyas ve istihsan tabirlerini, tearuz etmiş iki delilin arasını ayırd etmek için kullanmışlar ve bunlardan birine, kendisiyle amel

2 Serahsî, *el-Usûl*, II, 203; *Kenzü'l-vüsûl*, IV, 1125.

daha güzel olduğu için ve zahir kıyas metodundan ayrıldığı için istihsan adını tahsis etmişlerdir" ifadesi daha çok istihsanın bu işleviyle alakalıdır.

Bu işleviyle istihsan, adaletin gerçekleştirilmesi, maslahatın sağlanması, kamu vicdanının tatmin edilmesi, akıbetin gözetilmesi gibi esaslar üzerine oturan "siyaset-i şer'iyye" ile kesişmektedir. Her iki işlevi açısından da bakıldığında Hanefîler açısından, kıyastan bağımsız bir istihsan tasavvurunun mümkün olmadığı söylenebilir. Bu tesbit istihsanın, kıyasla eşdüzey bir yöntem olamayacağını da ima eder.

Kıyasla ulaşılan sonucun, istihsan karşısında terk edilmesinin bir "gereklilik" mi yoksa bir "seçenek" mi olduğu usulcülerce tartışılmıştır. Kıyasın, -anılan gerekçelerle- terk edilmesinin bir gereklilik olarak görülmesini, şer'î bir delilin terk edilmesi olarak görenler bu gereklilik anlayışına karşı çıkmışlar ve kıyasla ulaşılan sonucun meşru ve alınabilir bir sonuç olarak varlığını sürdüreceğini öne sürmüşlerdir. Serahsî ise, istihsanla amel edilen bir yerde, kıyasla amel etmenin artık caiz olmadığını savunmuştur. Serahsî'nin bu konudaki değerlendirmesi özetle şöyledir:

"Sonraki dönem Hanefîlerden biri (muhtemelen Pezdevî'yi kastediyor), müessir-tard ilişkisine benzeterek, -tıpkı müessir tard çatışmasında tard ile amel mümkün olmakla birlikte, müessir ile amel daha uygun olduğu gibi, kıyas ve istihsanın çatışması durumunda kıyas ile amel etmek mümkün olmakla birlikte, istihsanla amel etmenin daha uygun (evlâ) olduğu zannına kapılmıştır. Bu anlayış, bana göre, bir vehimdir. Çünkü kitaplarda birçok meselede '...Ne var ki biz bu kıyası terkettik' ifadesinin bulunmakta olup, terkedilen bir şey ile amel etmek caiz olmaz. Yine kitaplarda 'Ben bu kıyası çirkin görüyorum' gibi ifadeler de bulunmaktadır ki, amel edilmesi şer'an caiz olan bir delili çirkin görmek küfürdür. O halde doğrusu, istihsanla amel edilen konuda kıyasın kesin olarak terkedilmesidir. Yine ortaya çıkıyor ki, istihsan ile amel, muarazanın mevcudiyeti ve devamı durumunda değil, tersine, zayıfın kuvvetli karşısında düşmesi itibariyle olmaktadır. Bir grup insan eve girip malı toplayıp içlerinden birinin sırtına yükleyip birlikte çıksalar, kıyasa göre had cezasının sadece malı sırtlanıp çıkan kişiye uygulanması gerekir, istihsana göre ise hepsine uygulanmalıdır.

Yine, şahitler, zinanın işlendiği köşe konusunda farklı beyanda bulunsalar, kıyasa göre, aleyhine şahitlik yapılan kişiye had uygulanmaz, istihsana göre uygulanır. Malumdur ki had cezaları şüphe ile düşer. Muarazanın en aşağı derecesi ise, şüphe meydana getirmektir. Şüphe bulunan bir konuda haddin uygulanması nasıl güzel görülebilir! Ebû Hanife ve Muhammed, çocuğunun dinden dönmesinin, sahih kabul edileceğini de söylemişlerdir. Halbuki tıpkı kâfir baba ve müslüman anadan doğan çocuk örneğinde olduğu gibi, muaraza delilinin olması durumunda, zayıf bile olsa, İslâm'ı gerektiren delil tercih edilir. Nasıl oluyor da, İslâm'ı gerektiren bir delil bulunuyorken çocuğun riddetine hüküm vermek güzel kabul edilebiliyor! Demek ki, istihsan ile amel edilen konuda kıyas kesinlikle terkedilmiş olmaktadır."[3]

Kıyasın bazı durumlarda terk edilmesi, hatta bu terkin gerekli görülmesi, genel olarak kıyas delilinin bir zaafı değil, tikel olarak sadece o kıyas işleminin bir zaafı bulunduğu anlamına gelir. Bu zaafı gösteren şey ise, o tikel kıyas işleminin sonucunun, adalet ve maslahatın gözetilmesi gibi şeriatin ruhu olarak nitelendirilen genel ilkelerin denetim süzgecine takılmasıdır. Bu durum, yani kıyasın, genel olarak uygun ve tatmin edici olmayan bir sonuca götürebilme ihtimali hiçbir şekilde, bir yöntem olarak kıyasın güvenilir olmadığı anlamına gelmez.

İstihsanın daha çok, nassların düzenlilikilerini araştırma anlamında rey ve kıyasın öncüsü kabul edilen Ebû Hanife tarafından ortaya konulması ve bu anlamda reyci sayılan Malik tarafından kullanılması, onun istisna mahiyetli bir işlem oluşunu hem açıklayan hem de teyit eden bir husustur. Şafiî ve Hanbelî ekollerinde ise, bu ekollerin hukuk mantık ve teknikleri gereği, genel kuraldan istisna anlamında bir istihsandan söz etmek oldukça zordur.

Şafiî'nin istihsan karşısında şiddetli muhalefeti de, muhtemelen, istihsan yoluyla ulaşılan hükmün kendisinden ziyade, istihsanın oturduğu "istisna mantığı"na olmalıdır. Çünkü -meseleye onun açısından bakarak söylüyoruz-, birinci işlevinde istihsan yoluyla sabit olduğu söylenen hükümler, zaten

3 *Usul*, II, 200-202.

şer'in delilleri arasında yer alan "eser" (sünnet) ve "icma'" ile sabit olmaktadır. Bu iki delille sabit olmuş hükmü istihsanla sabit olmuş göstermek gereksiz ve anlamsızdır. (Hadisçilik mentalitesi baskın bir yaklaşım). İkinci işlevinde ise istihsan, nassların açılımlanmasının temel yolu olan kıyasın yeterli olmayabileceği düşüncesi üzerine oturtulmaktadır ki böyle bir düşünce, Şer'e eksiklik atfetme anlamı içermesi yanında, keyfiliklerin de kapısını açabilecek bir potansiyel taşımaktadır. (Nassların uygulama alanını genişletme yolu olarak kıyas dışında bir yol tanımayan ve istihsan karşısındaki katı tutumuyla tanınan Şafiî'nin çizgisinde gidenlerin nasıl olup da, istihsanla kesişme noktaları bulunan ıstıslah teorisine kapı araladıkları ile kıyasın bir hüccet olduğunu bile neredeyse "gönülsüz" onaylayan Ahmed b. Hanbel'in izinden gidenlerin nasıl olup da kıyasın mazbutluğunu taşımayan istihsan konusunda olumlayıcı tavır takınabildikleri araştırılması gereken ayrı bir husustur.)

Son söz: Fıkhın her alanında, kıyas istihsan çatışmasının gündeme getirildiği bütün örnekler tek tek incelenmeden, istihsanın mahiyetinin ve işlevinin ne olduğunu tam ve kesin olarak anlamak zor olduğu gibi, istihsan yapılarak kendisinden kaçılan kıyasın mahiyetinin net ve kesin olarak tesbit edilmesi de zordur.

TARTIŞMALI İLMÎ İHTİSAS TOPLANTILARI -II

İSLÂMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ/USÛL MES'ELESİ II

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1,2,3

15-16 Mart ; 19-20 Nisan ; 17-18 Mayıs 2008

Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi

İstanbul 2009

İSTİHSAN

Prof. Dr. Bilal AYBAKAN*

1) Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez'in başkanlığını yaptığı oturumda yaptığım konuşma

Konuya doğrudan usul çerçevesinde girildiği için meselenin muallâkta kaldığı izlenimi oluşmaktadır. Dolayısıyla konunun hiç olmazsa hangi tarihi dinamiklerin ürünü olduğunu ve nasıl bir süreç içinde geliştiğini bir nebze aydınlatmamızda yarar olduğunu düşünüyorum.

Meseleyi iki ayrı evrede değerlendirmenin daha sağlıklı olacağını düşünüyorum. İstihsan kavramının özellikle fıkıh ilminin oluşum sürecinde ortaya çıkan teknik dilin bir ürünü olduğunu, o aşamada ortaya çıktığını düşünüyorum. İstihsanın içeriği niteliğinde ve onun muhtevasını oluşturacak ham uygulamanın da bir önceki evreyi oluşturduğunu düşünüyorum. Bu anlamda terim öncesi ve terim sonrası iki ayrı evreden bahsetmek gerekir. Bir anlamda kavramın tarihinde bir kırılmadan söz edilebilir. Gerek Hz. Peygamber dönemi olsun gerek Hulefa-i Râşidin dönemi olsun bu iki dönemde toplumsal problemlere çözüm arayışları, sonraki dönemlerde oluşacak teknik dilden yoksun olarak gerçekleşmiştir. Bu dönemde problem çöz-

* Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, aybakan@yahoo.com

mede vahyin desteğini almış beşerî donanım işletilmiştir. Spontane bir nitelik arzeden bu gayret erken dönemde henüz teknik bir yapıya kavuşmamıştır. Fakat tabiîn kuşağına geldiğimizde onların, kendilerinden önceki ortaya konulan tatbikatı soyutlama sürecine sokarak teorik bir yapıya kavuşturmaya girişmişlerdir. Kavramsallaştırma çerçevesinde örnek aldıkları olayları teorik bir yapıya kavuşturmaya çalışırken bu örnekleri belli düzeyde bir soyutlamaya tabi tutmuşlardır. Teorileştirmeye çalıştıkları tatbikat ve bunu oluşturan somut örnekler Hz. Peygamber ve dört halife dönemine aittir. Dolayısıyla teori için işlenecek ana malzemeyi belirtilen dönemin tatbikatı oluşturmaktadır.

Teorileştirme sürecinde Kufe yöresindeki ilmî oluşum diğer yerlere göre nisbeten esnek bir yaklaşım sergiliyor ve sahabe tatbikatı içinde Hz. Ömer'in uygulamalarına özel bir önem atfediyor. Hz. Ömer'in oldukça geniş bir bakış açısına sahip olduğunu, meselelerin doğasına daha fazla vakıf olduğunu düşünüyorlar. Hz. Ömer'in sorunlara yaklaşımında lafzî yönden nasslara uygun olmaktan ziyade öz ve ruh itibariyle uyumlu olmayı daha fazla önemsediğini düşünmüşlerdir. Bu yaklaşımı kendilerine daha yakın buluyorlar. Bu arada tabiîn ve tebe-i tabiîn kuşağı geçmişten gelen ilmî birikimi analiz ettiklerinde bunun yekpare bir yapı arzetmediğini, bunu çeşitli yapıların ürünü olduğunu fark ediyorlar. Kur'ân dışında kalan birikimi ayrıştırıp bunlara teknik isimler vermeye sıra geldiğinde bir kısmına sünnet, bir kısmına sahabi kavli adını vermişlerdir. Sahabe kavli dedikleri ictihad eğer bireysel bir görüş düzeyinde kalmışsa münferit birer sahabe ictihadı olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşlerden geniş kabul görenleri de yer yer icma' diye isimlendirmişlerdir.

Bu noktada Muaz b. Cebel hadisindeki "ectehidü bi re'yî" kısmını da devreye soktuğumuzda geçmişten gelen Kur'ân ve Sünnet haricindeki birikim ictihat etkinliğinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde rey ictihadı, içeriği henüz ayrışmadığı ve netlik kazanmadığı için bir şemsiye kavram işlevi görmüştür. İşte bu çerçevede cereyan eden ilmi faaliyetler daha sonra kıyas, istihsan ve mesalih gibi terimlerle ifade edilecektir. Bu süreci kolaylaştırmak ve daha başarılı neticeler almak üzere Ebû Hanife'nin başında bulunduğu akademide farazi fıkıh etkinliğine olabildiğince önem verili-

yor. Kavramların daha rafine hale gelmesine hizmet eden bu farazi etkinlik kısa zamanda büyük bir yekûn tutacak birikimin oluşmasına yol açıyor. Bu birikim, ister istemez bir sistemleştirme ihtiyacı gündeme getirmiştir. Böylece bilgilerin bir bütünlüğe kavuşturulması ihtiyacı bilgilerin kural ve istisna gibi başlıklar altında toplanmasına gidilmiştir.

Kıyas ve istihsan kavram ikilisinin Hanefî fıkhında tedavülünü hazırlayan sebeplerden biri budur. Kavramlar arasındaki organik irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Füru'da tümevarım yoluyla birtakım genel kurallar elde edilmektedir. Bunlar pek kolay elde edilmeyen kurallardır. Bunları feda etmeye Hanefîler pek yanaşmıyorlar. Hatta Hanefîler yeri geldiğinde haber-i vahitleri bile bu genel kurallara feda etmişlerdir. Bu genel kurallar bir anlamda sistemin ana çatısını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra bu genel kurallarla uyuşmayan kurallara da istisna anlamında istihsan demişlerdir.

Hanefî füru' eserlerindeki istihsan ismini taşıyan bölüm, kanaatime göre müteferrik mesail anlamında kullanılmıştır. Bir yönüyle bu başlık altında yer alan mesail bir tür istisna teşkil etmektedir. İstihsan füru' çerçevesinde dikkate alındığında daha çok istisna anlamında kullanıldığı görülür. Bu çerçevedeki istihsan kullanımları sistem bütünlüğünü ifade etme tarzıyla ilgilidir. Usul-i fıkıh çerçevesindeki istihsana geldiğimizde ise kelimenin etimolojisinde de yer aldığı üzere öznenin bir hususu daha iyi gördüğünü ifade ediyor. Bu yönüyle de bir tür öznelliğe işaret etmektedir. Bu onun ayrıca keyfiliğe açık olduğu izlenimini de vermektedir. Oysa usul-i fıkhın temel görevi sübjektifliği paranteze alıp ilahi iradeyi keşfetmektir. Böyle bir çağrışıma sahip istihsan ilahi iradeye rağmen veya ona rakip bir anlayışı ifade etme kuşkusuna konu olmuştur. Bu nokta diğer müctehitlerin tepkisini çekmiştir.

Özellikle de Şafiî'nin istihsana yönelik ağır eleştirilerini bu bağlamda okumak gerekir. Bu eleştiriler sonrasında Hanefîler istihsana ilişkin izahlarında hep savunmacı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Nitekim usul eserlerinde istihsana ilişkin Hanefîlerin yaptıkları izahlar, konuya bir meşruiyet kazandırmak ve müsbet bir kamuoyu oluşturma havası hâkimdir. Şöyle ki: Hanefîler, içinden geldikleri ekolün erken dönem temsilcilerinin istihsan adı altında yaptıkları ictihat etkinliğinin meşru bir faaliyet olduğunu sürekli ispat

gayreti içinde oldukları izlenimi vermektedirler. Fakat belli bir süre sonra istihsan belli bir meşruiyet zemini kazanınca artık istihsan diğer mezheplerin de sahiplenme ihtiyacı duydukları bir yöntem haline gelmiştir.

Şu ana kadar istihsan teriminin başından geçen serüveni ifade etmeye çalıştık. Fakat bu toplantı yapılış nedenine geldiğimizde belli bir beklentinin hâkim olduğunu görüyoruz. Çağdaş problemlerin çözmünde istihsan bir umut olarak görülmek istenmiş ve bu potansiyeli barındırdığı düşünülerek bu toplantı tertip edilmiştir.

İstihsanın problem çözümünde dinamik bir yöntem olduğu inancı bu faaliyetin saikini oluşturmaktadır. Bu noktada ifade etmem gerekir ki istihsan bir sihirli değnek değildir. İstihsan fıkıhta ne kadar önemli bir yere sahip olursa olsun fıkıh üretme yöntemlerinden sadece bir tanesidir. Bütünün görebileceği işlevi sadece bir parçasından beklemek hayal kırıklığına da uğratabilir. Dolayısıyla istihsanın rolünü abartmadan diğer yöntem ve kurumlarla bir bütünlük içinde bir arayışa girmek daha isabetli görünmektedir.

2) Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz'un başkanlığındaki oturumda yaptığım konuşma

Müctehitler karşılaştıkları problemlere çözüm üretirken bunun vahiyle bir şekilde irtibatını kurma ihtiyacı duymuşlardır. Aksi takdirde İslâm'a ait olmama riski ortaya çıkar. Hayat olaylarıyla nasslar arasındaki irtibatı usul-i fıkıh üstlenmiştir. Nasslar denilince Kur'ân ve sünnet metinleri anlaşılır. Bu ikisi temel kaynak mesabesindedir. Kıyas, mesalih, istihsan vs. ise kaynaklarla bağlantıyı sağlayan yöntemlerdir. Bu yöntemler, üretilen çözümlerin meşruiyet kanallarını oluşturur. Bu çerçevede istihsana bakıldığında müctehidin zihninde birtakım çözümlere ulaştığını ve bunlar arasında bir seçim yapmak durumunda kaldığını görüyoruz. Bu seçenekler arasında bir seçim yapma sürecinde her seçenek ayrı ayrı değerlendirip bir sınamaya tabi tutulmaktadır. Her seçeneğin olumlu ve olumsuz yönleri belirlenip değerlendirilirken kimi seçenekler, biçim yönünden tutarlı görünse de müctehidin vicdanını ve adalet duygusunu rahatsız etmektedir. Bunun üzerine müctehit bu tür seçenekleri ayıklayarak daha iyi bir çözüm arayışına girmektedir.

Dil veya mantık çerçevesinde vahiyle irtibatının kurulmasıyla iktifa etmeyen müctehit adalet duygusunu da tatmin eden bir seçeneği bulmaya gayret eder. Bu tür bir çözüme varılması halinde bu, toplumun da hüsnü kabulüne mazhar olur. Böylece meşruiyet düzeyi daha yüksek bir çözümde karar kılınmış olur. Fakat bunun da nasslarla bağlantısının kurulması gerekir. Bu yeni çözümün, dil veya mantık yönünden nasslarla irtibatı kurulabiliyorsa mesele yok. Fakat belirtilen yolla bir bağlantı kurma imkânı yoksa bu sefer bir başka kanalla bağlantı kurma arayışına girilir. İşte bu tür durumlarda mezheplerin farklı stratejiler izledikleri görülür. Malikîler, maslahat ve makasıdı öne çıkarırken Hanefîler bu noktada istihsanı işletirler. Böylece istihsan, müctehidin vicdanına sinen çözümün nasslarla irtibatını sağlayan bir yöntem işlevi görmektedir.

Pek çok birikmiş sorunumuz bulunmaktadır. Bunların çözümünde istihsanın önemi göz ardı edilemez. Ama istihsanı sihirli bir değnek gibi görmek de doğru değildir. Zira istihsan çözüm yöntemlerinden sadece biridir. Dolayısıyla bütün beklentileri istihsana yöneltmek sağlıklı bir tutum olmasa gerek. Çözüm üretiminde de pek çok yöntem birlikte kullanılmalıdır.

Her cüz'î mesele aynı zamanda kendi yöntemini de içinde barındırır. Problem çözümünde bizimle aynı inancı paylaşmayan insanların da çözüm çabalarını da dikkatten uzak tutamayız. Tabiî ki böyle bir çözümü dikkate alıp benimsemeye kalkıştığımız andan itibaren bu çözümün bize aidiyeti ve bizim değerler sistemiyle irtibatı sorunu mutlaka gündeme gelir. Hariçte üretilen çözümlerin ana bünyeye alınması durumunda doku uyuşmazlığı yaşanır mı yaşanmaz mı? Bu tereddüt karşısında acaba bu çözümleri "hikmet müminin yitiğidir, nerede bulursa onu alır" fehvasınca meşru mu addedeceğiz? Bu düşünceyi üreten zihnin inanç mensubiyetine bakmaksızın o çözümün sadece başarısını, vakıaya uygunluğunu dikkate alarak benimseme yoluna mı gideceğiz? Ardından da bu çözümü nasslarla temellendirme yoluna gidilebilir mi? Bu tür temellendirme girişimlerinde dil veya mantık yoluyla belki bire bir nasslarla irtibat kurmak mümkün olmayacaktır. Bu durumda da prensip düzeyinde bir irtibatlandırma yoluna gidilecektir. Bu da beraberinde yine istihsan vb. yöntemlere ihtiyacı gündeme getirecektir.

3) Prof. Dr. Fahrettin Atar'ın başkanlığındaki oturumda Prof. Dr. Abdulaziz Bayındır'ın konuşmasında değindiği şahitlik nisabına dair bir itiraz.

Abdulaziz bey, ceza davalarında kadın ile erkeğin şahitliğinin eşit olduğunu iddia ederek buna lian âyetinden "Erbaa şehâdâtin..." ifadesini delil getirdi. Oysa bu tür bir istidlal pek sağlıklı görünmemektedir. Şöyle ki söz konusu âyette karı ile koca dörder sefer şehadet kelimesini kullanmaktadır. Fakat buradaki şehadet teknik anlamdaki şahitliği ifade etmemektedir. Bu âyette davanın tarafı konumunda olan karı ve koca kendi iradelerini yemin tarzında beyan etmektedirler. Davacı veya davalının kendisi hakkındaki irade beyanı şahitlik sayılmaz. Şahitlik davanın tarafları dışında kalan şahıslar hakkında söz konusu olabilir. İlgili âyette bu anlamda bir kullanım söz konusu değildir. Bir fıkıh metni olmadığı halde Kur'ân metni, bağlamından koparılarak teknik bir metin gibi yorumlanırsa tahrife eşdeğer bir sapmaya yol açar.

TARTIŞMALI İLMÎ İHTİSAS TOPLANTILARI -II

İSLÂMÎ İLİMLERDE METODOLOJİ/USÛL MES'ELESİ II

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 1,2,3

15-16 Mart ; 19-20 Nisan ; 17-18 Mayıs 2008

Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi

İstanbul 2009

İSTİHSAN

Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ*

Böyle önemli bir toplantıyı tertipleyen İSAV'a ve tebliğ sahibi Muhterem Ali Bakkal Bey'e teşekkürle sözlerime başlamak istiyorum.

Ali Bey'in tebliğinin 32. sayfasında benim bir toplantıda sunduğum tebliğden alıntı ile başlayan şu ifadeler yer almaktadır:

"İbrahim Kâfî Dönmez hocamız bir tebliğinde şu değerlendirmede bulunmaktadır: "Fıkıh Usûlündeki teorik ifade ve yaklaşımlar bu ilmin İslâm'ın ana kaynaklarına uygun çözümler üretmek amacıyla bir metodoloji üretme kaygısı taşıdığı izlenimi verirse de, ictihad zihniyetinin zayıfladığı dönemin perspektifinden bakılırsa Fıkıh Usûlü niçin vardır sorusuna "şu amaçla ki"den çok "çünkü" ile cevap verilebilir... Fıkıh Usûlü "yeni çözümler üretme" amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok "mevcut çözümlerin niçinlerini" açıklayan yani mevcudu korumaya çalışan, yüzü geleceğe dönük olmaktan çok maziye dönük bir metodoloji olma yönünde bir gelişme göstermiştir."[1]

---

* Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, ikdonmez@hotmail.com

1 İbrahim Kâfi Dönmez, "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *İslâmî İlimlerde Metodoloji Meselesi* 1, İSAV Yayını, İstanbul 2005, I, 664-65.

Özellikle Hanefî usûlünün, imamların ictihadlarından çıkarıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmeye katılmamak mümkün değildir. Ancak istihsanın mimarı olan Ebû Hanife bu metodu yeni çözümler üretme amacıyla kullanıyordu. Dolayısıyla bu bu metodun yüzü geleceğe yönelik idi. İmamların istihsan teorilerini tam olarak ortaya koymamaları, Şafiîleri aşırı istihsan aleyhtarlığı, zamanla ictihad zihniyetinin zayıflayıp taklid zihniyetinin hâkim olması bu metoda rağmen Schacht'ın da işaret ettiği gibi[2] daha çok serbestlik sağlanamamış, istihsan mantığından çok kıyas mantığı hakim olmuştur. Çıkışı itibariyle yüzü geleceğe yönelik bir metot olması hasebiyle, iyi kullanılması halinde Fıkıh Usûlü açısından aynı fonksiyonları görür hale getirilebilir."

Bu iktibasta arıza yok; eksiklik var. Bunu şöyle bir kıyasla açıklayabilirim: Tebliğin ikinci sayfasında geçen "Ancak teknik bir anlam yükleyerek istihsan terimini ilk kullananın Ebû Hanife olduğunu söyleyebiliriz" şeklindeki ifadeyi "İstihsan terimini ilk kullananın Ebû Hanife olduğunu söyleyebiliriz" diye aktarsam eksik olur. Çünkü başında kayıt var ve bu kayıt hükmü etkileyici nitelikte.

Tebliğimden aktarılan "Fıkıh Usûlü "yeni çözümler üretme" amacıyla oluşturulan bir metodoloji olmaktan çok "mevcut çözümlerin niçinlerini" açıklayan yani mevcudu korumaya çalışan, yüzü geleceğe dönük olmaktan çok maziye dönük bir metodoloji olma yönünde bir gelişme göstermiştir." cümlesinin devamı ise şöyledir: "Zira, bilindiği üzere bu, bir sürecin tabiî ürünüdür, ciddi bir entelektüel faaliyetin semeresidir, ileriye dönük bir metodolojinin temelini oluşturması bakımından da gereklidir. Fakat bu metodolojiyi besleyen damarlarda tıkanma olduğu için bir süre sonra boşa dönen bir çark haline gelmeye başlamıştır."

Daha önceki iktibasın tamamını okuyarak vaktinizi almak istemiyorum. Ama bugün konumuz olan tebliğde bunun üzerine bina edilen hükmü hatırlamamızda yarar var, deniyor ki: "Özellikle Hanefî usûlünün, imamların

---

2 J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 70.

ictihadlarından çıkarıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmeye katılmamak mümkün değildir. Ancak istihsanın mimarı olan Ebû Hanife bu metodu yeni çözümler üretme amacıyla kullanıyordu. Dolayısıyla bu metodun yüzü geleceğe yönelik idi. (Son cümleyi tekrar dikkatinize getirmek istiyorum:) Dolayısıyla bu metodun yüzü geleceğe yönelik idi. İmamların istihsan teorilerini tam olarak ortaya koymamaları, Şafiîleri aşırı istihsan aleyhtarlığı, zamanla ictihad zihniyetinin zayıflayıp taklid zihniyetinin hâkim olması bu metoda rağmen Schacht'ın da işaret ettiği gibi[3] daha çok serbestlik sağlanamamış, istihsan mantığından çok kıyas mantığı hâkim olmuştur. Çıkışı itibariyle yüzü geleceğe yönelik bir metot olması hasebiyle, iyi kullanılması halinde Fıkıh Usûlü açısından aynı fonksiyonları görür hale getirilebilir."

Sevgili dostum Ali Bakkal Bey, "Özellikle Hanefî usûlünün, imamların ictihadlarından çıkarıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu değerlendirmeye katılmamak mümkün değildir." derken benim ifademe, sanki Hanefî usûlünün fürû-ı fıkha dayalı olarak üretildiğine işaret ettiğim gibi bir anlam yüklemiş. Oysa kastım bu değil. Burada kastedilen mütekellimîn veya fukahâ yöntemi ayırımı yapmaksızın, belli bir dönemden sonra usul kaidelerinin oluşumunda hazır, mevcut furu' çözümlerinin etkisinin vurgulanmasıdır. Esasen bu ifadede bir zem veya medih söz konusu değildir. Burada tamamen objektif bir tespit, âdeta bir fotoğraf çekme söz konusudur.

Bundan daha önemlisi, sayın tebliğ sahibi, "Dolayısıyla bu metodun yüzü geleceğe yönelik idi. Ebû Hanife bu metodu yeni çözümler üretme amacıyla kullanıyordu." diyor. İşte burası istihsanın mahiyetinin tesbiti açısından çok önemli. Eğer biz " İmam Ebû Hanife zamanında bu metodun yüzü geleceğe yönelik idi" dersek, o zaman "diğer metodların yüzü geleceğe yönelik değildi" gibi bir anlam çıkar. Mefhum-i muhalifin geçerliliği konusuna girmeye gerek yok; bu bağlamda mefhum-i muhalif işler. İmam Ebû Hanife kıyası da kullanıyordu. Kıyas da yeni çözümler üretmek için kullanılan bir metod idi. Buradaki problem, kimin bunu ne amaçla kullandığı değil, bura-

---

3 J. Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 70.

da söz konusu olan, fıkıh düşüncesindeki gelişiminin tavsifidir. Şu halde daha sonra tebliğ sahibinin "Çıkışı itibariyle yüzü geleceğe yönelik bir metot olması hasebiyle...." şeklindeki ifadesini sadece istihsan değil, bir bütün olarak fıkıh düşüncesi için kullanırsak daha isabetli olur diye düşünüyorum. Yani burada önemli olan, şu veya bu metodun bizatihi kendisinin, yüzünün geleceğe yönelik olması değil, zihniyet meselesidir. Dolayısıyla istihsanı bu açıdan diğer fıkıh düşüncesi metodlarından ayırt edip ona çok özel bir konum vermek zannediyorum onun mahiyetini teşhis konusunda bizi yanlış sonuçlara götürebilir.

* * *

Birinci bölümde çok kıymetli görüşler ortaya konuldu. Bu bölümde -onları tekrarlamaktan kaçınarak- istihsana genel bir bakış yapmaya çalışacağım. "Çağdaş problemleri çözmede istihsanın rolü olabilir mi?" sorusuna cevap olarak hem "hayır", hem de "evet" denebileceğini düşünüyorum. Yıllar önce istihsanın oldukça mübalağalı bir şekilde anlatılarak çok şeyin çaresi olacağının ifade edildiği bir toplantıda "İstihsanın her derde deva olduğunu düşünmek doğru olmaz" demiştim; "Hayır" derken kastettiğim işin bu yönüdür.

Bilal Aybakan arkadaşım da bu toplantıda "sihirli değnek olarak düşünmemek lazımdır" derken herhalde bu noktaya değinmek istedi. "Hayır" derken neyi kastettiğimi somut bir örnekle açıklayayım: Nassların ruhuna nüfuz etmiş, işinin ehli Şafiî bir fakih, istihsan kavramını kullanmadan, çözümlerine istihsan adını vermeden yine sağlıklı sonuçlara ulaşamaz mı? Sağlıklı sonuçlar üretemez mi? Sanıyorum hepimiz buna "üretebilir" cevabını veririz. Şu halde, istihsanı çağdaş problemleri çözerken behemehal kullanılması gereken bir kavram veya metot ismi olarak düşünmek uygun olmaz. Tabiî ki içerik olarak istihsanın gerektirdiği çözümlere yönelmenin önemi ayrı bir husus olup bunun üzerinde ayrıca durulmalıdır.

"Hayır" cevabıyla kastettiğim ihtirazî kayıda bu şeklide değindikten sonra esas cevap olan "Evet"e geçebiliriz. İstihsan aslında zengin muhtevalı bir kavram. Şayet bu kavramın kullanımları iyi tahlil edilip arkasındaki hu-

kukî tefekkür iyi tespit edilebilirse, bu, fıkıh düşüncesine çok önemli katkılar sağlayabilir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, istihsan uygulamalarını dikkatli bir analize tabi tutup, onun arkasındaki dünyayı keşfetmeye çalışmak olmalıdır. Bu arada parantez içi bir şey söylememde yarar var. Fıkhî meselelere çözüm ararken, ilk nazarda beğeniyi celbeden, işte bu imdadımıza yetişiyor denebilecek her çözüme de istihsan adını vermek sağlıklı bir yöntem olmaz; bunun da kendine göre bir çerçevesi muhakkak olmalıdır.

İstihsanın mahiyetini tespitte yöntem ne olmalı diye sorulabilir. Değerli dostumuz Ali Bakkal Bey, -tabiî ki bu bir tercih meselesidir-, bu hususta şu yöntemi seçmiş: Fıkıh usülündeki isim, tavsif ve adlandırmayı esas almış, daha sonra furu-ı fıkıhtan örneklerle onu açıklamaya çalışmış. Halbuki benim kanaatime göre literatürdeki istihsan örnekleri âdeta tüketircesine tesbit edilmeli, kümelendirilmeli ve bunların her birinin ortak fikri üzerinde düşünülerek hangi ihtiyaca cevap vermenin amaçlandığı keşfedilmeye çalışılmalı.

Bu konuda değerli İslâmî İlimler Araştırma Vakfı yetkililerine bir önerim olacak: Bu toplantı ve Ali Bakkal Bey'in tebliği güzel bir başlangıç olmakla birlikte araştırmanın devamı için şöyle bir yol izlenebilir: Kıdemli hocalar belki zaman bulamayabilir ama şu anda epeyce genç, kabiliyetli, doktoralarını yapmış bir nesil geliyor. Bilgisayar imkânlarından geniş biçimde yararlanabilen, tarama işlemlerini yapabilecek gençlerden en az bir veya iki kişi, ayrıca bir proje danışmanı belirlenerek söylediğim tarz bir çalışmanın ilmî bir proje haline getirilmesi istenmeli. Proje danışmanının işi daha çok bu konuda koordinatlar belirleme ve istihsan kümelendirilmelerin bu koordinatlara göre yapılmasını sağlama olmalı. Tespit çalışmasının sonunda projeye katılanlar bir değerlendirme metni hazırlamalı ve konunun ehli zevatın katılacağı bir toplantıda bu metin ve veri tabanı tartışılmalı.

Bendeniz bu oturumda istihsanın fikrî temelleri üzerinde durmak istemiyorum. Birçok hocamız özellikle Hamza Aktan Bey, Kur'ân ve Sünnetten bol bol örnekler verdi; usuldeki "el-çem'u beyne'l-mütemâsileyn ve'l-farku beyne'l-muhtelifeyn" ilkesinin önemine vurgu yapan açıklamalarda bulunmuş oldu. Bunun yanı sıra, adalet, hakkaniyet arayışı, kolaylık ilkesi ve ben-

zeri bir takım ilkesel düşüncelerin istihsanın ve uygulamalarının temelini oluşturduğunu biliyoruz. Bu konunun ayrıntılarına girmek istemiyorum.

Yine burada değişik vesilelerle bu kavramın tanımları ve kullanım süreci hakkında fıkıh tarihi ile ilgili tespitler yapılmış oldu. Bu konuda birçok arkadaşımız tasvirleriyle katkı sağladı. Ben bu aşamada sadece şuna değinmekle yetineceğim. Özellikle Hanefîlerin istihsanın meşrûiyetini temellendirmek için ortaya koydukları çabalar çok elden yürütülen bir faaliyet olduğu için, bunlar arasında tam bir mutabakat zaten beklememeliyiz. Bunu tabiî karşılamamız gerekir. Dolayısıyla daha önce de dediğim gibi bizim somut önerilerden hareketle hangi ihtiyaç karşılanmaya çalışılıyor bunun arka planını araştırmamız çok daha verimli olabilir diye düşünüyorum.

Hızlı bir bakışla istihsan kavramının kullanıldığı durumlar ve karşıladığı ihtiyaçlarla ilgili bir tasvir yapacak olursak, her şeyden önce şunu söyleyebiliriz: Hanefîlerin istihsan kavramını kullandığı her yerde, mutlaka bir "nezâirden 'udûl" söz konusudur. Yani fakih o olayın benzerlerinde daha önce kafasındaki hazır kalıbın tatmin edici olmadığı, ikna edici olmadığı kanaatine sahiptir ve bir gerekçe ile bundan vazgeçilmesi gerektiğini düşünmektedir ki, vazgeçilen bu çözüme kıyas adını vermektedirler. Bu noktayı öncelikle belirtebiliriz.

Vazgeçilen çözümlerin mahiyetini belirlerken iki alanı birbirinden ayırt etmek uygun olabilir: Birisi içtihat metodolojisiyle ilgili olanlar ki, Ali Bey dostumuz bu açıya daha fazla ağırlık verdi. Bir de hukuktaki bazı temel kavram ve ilkelerin uygulanmasıyla ilgili örnekler var ki bunlar da kıyas ve istihsan kavramlarıyla ifade edilmiştir.

Maksadımı daha rahat anlatabilmek için bir iki örnek üzerinde durmak istiyorum. Meselâ İmam Ebû Yusuf'un İmam Ebû Hanife'den naklettiği bir istihsan örneğini hatırlayalım: Fıkıhtaki kabüle göre bir kadın –tefviz-i talak yolu işletilmemişse– tek taraflı iradesiyle boşama yetkisine sahip değildir; Hanefî fıkhına göre kazaî tefrik talebinde bulunabilme sebepleri oldukça sınırlıdır; geriye muhala'a kalıyor ki bu da diğer tarafın rızasını gerektiriyor.

Meselâ, çok zengin bir kadın düşünelim, iyi bir evlilik hayatı sürememiş ve ölüm hastalığı sürecine girmiş; kocasına miras kalmasını istemiyor. Belirtilen fıkhî imkânlar daha doğrusu imkânsızlık içinde tek çözüm olarak düşünse ki, maazallah "irtidat ettim" dese çözümü bulmuş oluyor. Çünkü fıkıhtaki kabüle göre, kurala göre, irtidat ile aralarındaki nikâh bağı kalkar mı, evet kalkar; nikâh bağı kalkarsa, miras olma sebebi ortadan kalkar mı, evet kalkar; o halde koca mirasçı olabilir mi, olamaz. İmam Ebû Hanife diyor ki: – ki Ebû Yusuf kendisinin de katıldığını belirtiyor–: Kıyasen bu kocanın mirasçı olmaması gerekir; ama maraz-ı mevtinde ise istihsanen mirasçı olur. Bakınız burada gayet açıklıkla görüyoruz ki, kanuna karşı hile tavrı, İslâm âlimlerini rahatsız eden bir durumdur. Eğer kadın maraz-ı mevtinde (artık hayattan ümidini kestiği sırada) böyle bir beyanda bulunmuşsa yani bu hükmü kötüye kullanma ortamında böyle bir beyanda bulunduğu belli ise, bunun bir şekilde hukuken müeyyidelendirilmesi lazım. Burada Ebû Hanife istihsan kavramını kullanıyor.

Bu örnek kanunların yorumu ve kanun boşluğunu doldurma bağlamında ele alınarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Eğer kanunun lafzından veya mânâsından çıkan sonuç aynen uygulandığında dürüstlük kuralına aykırı bir sonuç ortaya çıkıyorsa, o zaman burada açık bir kanun boşluğu olmamakla beraber zımnî bir kanun boşluğunun olduğu düşünülür. Bunun başka bir yolla doldurulması öngörülür. İşte yazılı hukuk sistemlerindeki bu metodolojik yaklaşım ile bu istihsan örneği arasında düşünsel temel açısından bir paralellik bulunduğu tespit edilebilmektedir. Yine bu ve benzeri örneklerden hareketle istihsanın, batı hukuk muhitindeki kanuna karşı hile denen durumları önlemenin bir yolu olarak kullanılan bir metot işlevi gördüğü söylenebilir.

Cessas'da ve Serahsî'de olduğunu hatırladığım bir örneğin de bize ışık tutacağını düşünüyorum: Birkaç kişi bir eve girip hırsızlık yapsalar, ancak malı alıp içlerinden birinin sırtına yükleseler, diğerleri de ellerini kollarını sallayarak çıksalar, bunların hangilerine hırsızlık cezası uygulanır, sorusu üzerinde duruluyor. Burada hemen hazır, zihinde mevcut örnek olarak zina suçunu düşünüyorlar. Bir zina suçunda birkaç kişinin katkısı olsa yani bir kadının ırzına tecavüzde diğerlerinin yardımı olsa fakat bir kişi bu eylemi iş-

lese zina haddi hangisine uygulanır? Sadece fiilen tecavüz edene uygulanır. Bu fıkıhta kabul edilen bir kuraldır. İlk hatıra gelen bu benzer duruma kıyas adı veriliyor. Fakat kıyasın söylettiği netice hırsızlık olayı bakımından tatmin edici bulunmuyor ve ikinci bir örnek olarak yol kesme, eşkiyalık suçu (hirâbe) ile bu olay arasında benzerlik kuruluyor. Herkesin katkısı olmuşsa bu suçta hepsine birden bu cezanın uygulanacağı kabul ediliyor. Sonuç olarak deniliyor ki müştereken işlenen bu suçta (hırsızlıkta) da diğerleri ellerini kollarını sallayarak çıksa bile hepsine hırsızlık cezası uygulanır.

Burada fıkıh muhakemesinin işleyiş biçimiyle alakalı bir mesele karşımızda duruyor. Behemahal şunu şuna mı benzetelim, bunu buna mı benzetelim kaygısı var. Halbuki bu örnekte aslında önemli bir boşluk var. Aslında şu da düşünülmeliydi: Malı çaldıklarında içlerinden birinin sırtına değil de bir merkebe yükleseler ve hepsi ellerini kollarını sallayarak çıksa ortada ceza uygulayacak kimse kalmazdı. Boşluk nerde? Boşluk suç teorisinin henüz oluşmamasındadır. İştirak denilen kavram fıkıh kitaplarında yeterince işlenmemiştir. Bu ve benzeri örnekler hukuk teorilerinin fıkıhta yeterince işlenmemesi sebebiyle, meydana gelen boşlukları doldururken çözümleri bir kavramsal temele dayandırma ihtiyacı duyulduğunu ve bu hususta istihsanın yardımcı bir kavram olarak kullanıldığını göstermektedir.

Yukarıda belirttiğim üzere istihsan adı verilerek zikredilen örneklerin geniş bir tarama çalışmasıyla tespit edilip, kümelendirilmesi ve sonra bunların hukuk düşüncesinde hangi ihtiyaçları karşıladığına dair değerlendirmeler yapılması gerektiğini düşünüyorum.

Bu arada istihsanın karşıtı sayılan çözümlerin kıyas diye anıldığı dikkate alınarak kıyas kavramının da çok farklı kullanımları üzerinde durulması gerektiğini belirtmek istiyorum. Sadece bir örnek vermekle yetineceğim: Meselâ irade beyanlarının yorumu bağlamında, bir kişinin normal şartlarda örf ve âdete göre sözünden çıkan mânâya kıyas; bunu halin icaplarına, olayın durumuna göre başka bir mânâya hamletmek gerekiyorsa ona da istihsan deniyor.

CİLT 2 BAHAR 1414/1994 SAYI 1

İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılâb

Hulefâ-i Râşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında *Örfün* Etkisi*

Muhammed Y. Farûkî **

Hulefâ-i Râşidîn'e Göre *Örf*

Örf ve âdetler İslâm hukukunun çok eski ve önemli kaynaklarındandır. İslâmiyetten önce Araplar'ın hiçbir yazılı vesikaları olmadığı için sosyal ilişkileri örf ve âdetlere göre düzenlenmişti. Eldeki tarihî bilgilere göre hulefâ-i râşidîn İslâm'dan önce geçerli olan birçok sosyal örf ve âdeti devam ettirmekle kalmamış, bazı faydalı yabancı âdetleri de benimseyerek uygulamıştır. Bizzat Peygamber (s.a.v.) de vahyin mesajına ve ruhuna aykırı düşmeyen bazı İslâm öncesi âdetlerin geçerliliğini tanımış olduğundan bu, onlara göre son derece tabii bir uygulamaydı.

Hz. Peygamber zamanında Arap yarımadası birçok farklı örf ve âdete evsahipliği yapmıştı. Araplar putlara tapıyorlardı ve bu âdetlerine de yansımıştı. Bununla beraber, Kâbe ile ilgili merasimler ve sünnet geleneği gibi, Hz. İbrahim'in mirasının bir kısmını da muhafaza etmişlerdi. Bu merasimler sosyal âdetlerin yerleşmesine temel olmuştur.

Hulefâ-i râşidîn döneminde birçok İslâm öncesi âdet devam ettirilmiştir. Meselâ *hububat* (buğday, arpa v.b.) *keylî* (hacmine göre ölçülen) ve altınla gü-

---

* Muhammad Y. Faruqi, "Consideration of *'Urf* in the Judgments of the *Khulafâ'* al *Râshidûn* and the Early Fuqahâ," *AJISS*, Vol. 9, No. 4 (Winter 1992), ss. 482-498.

** Muhammad Y. Faruqi, Malezya Selangor'daki International Islamic University'de, Vahyî İslâmî Bilgi ve Beşerî Hizmetler Külliyesi'nde kurul profesörüdür.

müş de *veznî* (ağırlığına göre ölçülen) olarak görülmeye devam edilmiştir. Aynı âdet Hz. Peygamber ve dört halîfesi tarafından ticarî muamelelerde de kullanılmıştır.[1] Daha sonra fukahâ zekât, *sadaka* ve *keffâret* ile ilgili kuralların düzenlenmesinde bu dört şahsiyetin uygulamalarını ölçü olarak ele almıştır.[2] Ayrıca, herhangi bir İslâmî prensibi ihlâl etmeyen İslâm öncesi ticarî muameleler (*buyû'*) de muhafaza edilmiştir. Meselâ Buhârî, Medine'de hicretten[3] önce ve hulefâ-i râşidîn zamanında *bey'u's-selem*'in (malı gelecekte teslim etmek üzere satış) kullanıldığını belirtmektedir. Ömer b. Hattâb ağaçlarda henüz ortaya çıkmamış meyvaların satışı sözkonusu olduğunda bu uygulamaya izin vermezken[4], Ali b. Ebî Tâlib'in ise bu uygulamaya başvurduğu rivayet edilmektedir. Meselâ, devesi Üseyfir'i yirmi tane başka deveyle birlikte, parasını taraflarca karşılaştırılan belirli bir zaman sonra almak kaydıyla satmıştır. Abdullah b. Ömer'in de hayvan alışverişinde bu usûlü kullandığı rivâyet edilmektedir.[5] Kadı Zâde, Abdullah b. Ebî 'Avfâ'nın rivâyetine dayanarak Peygamber (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm satışları söz konusu olduğunda, *bey'u's-selem*'in kullanıldığını anlatmaktadır.[6] Fukahânın, alışverişin detayları ve değişik şekilleri hakkında farklı görüşleri olmasına rağmen, *örf* esas alınarak bu satışlara izin verilmiştir.[7] Özellikle yasaklanan sadece iki geleneksel alışveriş vardır: *Faiz* içeren alışverişler ve *garar* (aldatma) bulunan alışverişler.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de kiralamakla ilgili İslâm öncesi âdetleri kullanmışlardır.[8] Vâkî, Hz. Ömerin arkadaşlarından birinin de binmesi kaydıyla bir at kiraladığını anlatmıştır. Fakat at sakatlandığında sahibi Hz. Ömer'den bedelini

---

(1) Dârimî, *Sünen*, c. 2, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiye, t.y., s. 257; profesyonel olarak tartı işini yapan vezzanlardan bahsedilmektedir, bk. a.g.e., s. 260; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 3, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, t.y., s. 310.

(2) Mâlik, *Muwatta'*, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1370/1952 ve *el-Müdevvene*, Bağdâd: Matba'atu'l-Müsennâ, 1970; Şâfi'î, *el-Umm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1393/1973; Şeybânî, *el-Câmi'*; Serahsî, *Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y., ilgili bölümlere bkz.

(3) Buhârî, *Sahîh*, c. 1, Kahire: Dâr ve Metâbi'u'ş-Şa'b, 1378/1959, Kitap 3, s. 111; İsma''îl b. Yahyâ el-Muznî, *al-Muhtasar*, s. 90.

(4) İbn Hacer, *Feth*, c. 5, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1378/1959, ss. 338-9. (Ömer bunu riskli olduğu ve alıcı zarara uğrayabileceği için yasaklamıştır).

(5) Serahsî, *Mebsût*, c. 12, s. 122; Mâlik, *el-Muvatta'*, c. 2, s. 69 ve *el-Müdevvene*.

(6) Kadızâde, *Netâicu'l-Efkâr* (ve İbn Hümâm), *Şerhu Fethi'-Kadîr*, c. 5, Pakistan: Mektebe Râşidiye Pakistan, 1985, s. 324.

(7) İbn Hümâm, *Şerhu Fethi'-Kadîr*, c. 5, s. 327; Kadı Zâde, *Netâic*, c. 5, s. 324; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. 10, Kahire: Mektebetu'l-Cumhûriye, 1387/196, ss. 55-9 (fıkra 1819).

(8) Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. 6, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973, s. 35; İbn Kudâme, *al-Muğnî*, c. 5, Kahire: Dâru'l-Menâr, 1386, s. 397.

ödemesini ister. Hz. Ömer yaygın olarak kullanılan İslâm öncesi bir uygulamayla anlaşmazlığı çözmek için atın sahibine bir *hakem* tayin etmesini söyler. Hakemin bir karar vermek için hiçbir yetkisi olmadığı halde, iki taraf da ahlâkî bakımdan kararını kabul etmek zorundaydı. Atın sahibi Hz. Ömer'in de kabul etmesiyle hakem olarak Şureyh'i seçti ve aleyhinde karar verildiğinde Hz. Ömer râzı olarak istenilen bedeli ödedi.[9]

Tarihî kayıtlar, Peygamber (s.a.v.)'in ve Hz. Ebû Bekir'in Medine'ye hicret ederken bir rehber kiraladıklarını gösterir.[10] Hz. Ömer zamanında *icâre* (kiralama) çok yaygındı. İnsanlar evler, araziler, seyahat için hayvanlar ve ihtiyaçlarını karşılamaları için hünerli kimseler kiralarlardı. Ebû Ubeyd'e göre Ömer b. Abdülaziz, kırsal kesimlerde yaşayan insanlara bir şeyler öğetmeleri için Yezid b. Ebî Mâlik ed-Dimaşkî'yi ve Hâris b. Yemcud el-Eş'arî'yi tutmuştu. Hz. Ömer Medine'de otuz Kur'ân hocası görevlendirmiş ve aylık maaşlarını belirlemiştir.[11] Böylece âdetlerden resmi müesseselere doğru tedricî bir gelişme görülmektedir. Fukaha, kiralama ile ilgili kâideleri ve nizamları gözden geçirerek meşrû ve gayrimeşrû şekillerini belirlemiştir.[12]

Geleneksel bir uygulama olan, bir tarafın emek, diğer tarafın da sermaye koyarak kurduğu ortaklık (mudârabe) de şer'î görülmüştür. İmam Şâfi'î, Hz. Ömer [13] ve Hz. Ali'nin[14] bunu faydalı bir idare şekli olarak görerek böyle bir ortaklıkla yetimlerin mal varlıklarını arttırmayı iş edindiklerini anlatır. Belki de bu sebeple en-Nehâî, yetimlerin vasîlerinin, vesâyetleri altındakilerin mallarını mudârabeye girerek ya da daha başka kazançlı bir işe yatırarak işletmelerini tavsiye etmiştir.[15] Tecrübeli bir tâcir olan Osman b. Affân, Abdullah b Ali ile bir *mudârabe* anlaşması yapmıştır. Ayrıca, Abdullah b. Mes'ûd'un da Zeyd b Huleyde ile böyle bir anlaşma yaptığı rivayet edilmiştir.[16] Daha sonra fukahâ bu geleneksel uygulamayı, değişik kolları için gereken terimler ve düzenlemelerle şer'an tanımlanmış bir kuruma dönüştürmüştür.[17]

---

(9) Vâki', *Ahbâru'l-Kudât*, c. 2, Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, t.y., s. 189 (bu olay Şurayb hakem olarak tayin edilmeden önce olmuştu).

(10) Buhârî, *Sahîh*, 116; İbn Hacer, *Feth*, 349-50; 'Aynî, *'Umdetu'l-Qârî*, c. 12 (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), s. 80-2.

(11) Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl* (Kahire: Mektebetu Külliyeti'l-Ezher, 1395/1975), s. 243-4; İbn Hazm, *al-Muhallâ*, c. 8, s. 195.

(12) Mâlik, *el-Müdevvene*, c. 4 (Kitâbu'l-İcâre), s. 402-59; Serahsî, *Mebsût*, c. 15, s. 74-184.

(13) Şâfi'î, *el-Umm*, c. 7, s. 108; Serahsî, *Mebsût* c. 22, s. 18.

(14) Şâfi'î, *el-Umm*, c. 7, s. 20.

(15) A.g.e., s. 19

(16) A.g.e., s. 108.

(17) A.g.e., "Mudârabe" bölümü; Serahsî, *Mebsût* "Mudârabe" bölümü; İbn Kudâme, *el-Muğnî*.

İmam Mâlik, Hz. Ömer'in *örf*e dayanan bazı kararlarından bahsetmektedir. Buna bir örnek, önceden var olan geleneğe göre alınmaya devam edilen kan parasıdır. Hz. Ömer, altın para kullanan kişilerle gümüş para kullanan kişileri ayırmıştır. Altın kullananlar yaklaşık bin dinar (altın para), gümüş kullananlar ise yaklaşık onikibin dirhem (gümüş para) ödemek zorundaydılar. Fıkıh ve ilk hadis literatüründe sıkça sözü edilen bu madenî paralar,[18] kent kesiminde yürürlükteydi ve büyük bir ihtimalle İran gibi komşu ülkelerde basılmaktaydı. Mâlik'e göre Suriyeliler ve Mısırlılar ticarî alışverişlerinde altın kullanırlarken, Iraklılar gümüş kullanmışlardır. Bu gibi uygulamalar İran ve Bizans İmparatorlukları'nın etkisiyle gerçekleşmiş olabilir.

Mâlik, aynı zamanda kan parasının ödenmesinin ayrıntıları üzerine durmuş ve ödemenin, insanların alışverişte kullandıkları değere göre yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Halen paraya dayalı bir ekonomileri olmayan kırsal kesimlerdeki insanlar ödemeyi, gerçek servetleri olan develeriyle yapmalıydılar.[19] Şeybâni, Hz. Ömer'in ödemeleri şu şekilde tesbit ettiğini anlatmıştır: Servetleri develer olanlar *(ehl-i ibil)* yüz deve, gümüş kullananlar *(ehl-i varak)* onbin dirhem, altın kullananlar *(ehl-i zeheb)* bin dinar, servetleri koyunlar olanlar *(ehl-i şat)* bir yaşında ikibin koyun, servetleri inekler olanlar *(ehl-i bakara)* ikiyüz inek ve servetleri elbiseler olanlar *(ehl-i hulle)* iki yüz elbise vereceklerdi.[20]

Peygamber (s.a.v.)'in ve Hz. Ebû Bekir'in zamanlarında âdet böyle olduğu için kan parası sadece develerle ödenmekteydi. Hz. Ömer'in zamanında ise şehirli insanlar paraya dayalı bir ekonomi oluşturmaya başladılar. Bunu gözönüne alan Hz. Ömer kan parasını ödeme kurallarını yeni duruma göre ıslah etti. Ama işlerini halen paraya dayalı olmayan esaslara göre yürüten kimseler için de geleneksel ödemeyi geçerli kılarak eski usûllerle ödemelerine izin vermiştir.

Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'in önceleri, ödeme şeklini kişinin servetinin kaynağına göre belirlediğini söylemektedir. Ama Ömer *dîvân* sistemini kurduktan ve insanlara *beytu'l mal*dan (hazine) maaş verilmesini emrettikten sonra ödemele-

---

(18) Ebû Dâvûd, *Sünen*, c. 2, Hims: M. 'Ali es-Seyyid, 1388/1969), s. 277-8; Tirmizî, *Sünen*, no. 650; İbn Mâce, no. 1840; Neseî, *Sünen*, no. 2593; İbn Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 53, 101 ve c. 2, s. 90, 180, 200.

(19) Mâlik, *Muvatta'*, c. 2, s. 181.

(20) Şeybânî, *el-Asl*, c. 4, Haydarâbâd Dekkan: Dâiratu'l-Me'ârifi'l-'Osmâniye, 1386/1966), 451-2. Mâlik ve Şeybânî tarafından belirtilen dirhemin miktarı arasında farklılıklar mevcuttur. Mâlik onikibin dirhem derken, Şeybânî onbin demiştir. İkincisi daha doğru görünmektedir; çünkü dinarla dirhem arasındaki orantı, bire ondu. Fukahâ zekâtla ilgili konularda zekât için nisabın yirmi dinar, ya da ikiyüz dirhem olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 7, s. 760.

rin artık yalnızca dirhem, dinar ve develerle yapılmasını kabul etmiştir.[21] Bu değişikliğin sebebi o zamana kadar bu üç değerin insanların gerçek servetleri haline gelmiş olmasıdır.

Hanefî ve Mâlikî fukahâ, kanun yaparken âdetleri de bir kılavuz olarak kullanma fikrini, yürürlükteki âdet değiştiğinde ilgili kanunun da değişmesi şartıyla benimsemiştir. Eğer âdet değişmezse kanun da yürürlükte kalırdı[22]

Hulefâ-i râşidînin kendi cemaatlerine ait olmayan bazı faydalı uygulamaları ve âdetleri de kullandıklarına dair deliller vardır. Buna örnek olarak *öşür* ve *dîvân* sistemlerinin kullanımı verilebilir. Birçok kaynak haraç sistemini Hz. Ömer'in getirdiği konusunda hemfikirdir.[23] Çünkü ondan önce arazi vergisinde klasik *fıkhî* anlamda *haraç* (toprak vergisi) yoktu. Bu İranlılar'dan ve Romalılar'dan alınan bir âdetti.[24] Tabatabâî, haraç sisteminin tanınıp benimsenmesinden sonra onun genelde Sasanîler'in uyguladığı şekilde kullanıldığını belirtmiştir. Morony, *dîvân-ı haraç* ve *dîvân-ı nafakât* gibi Sasanîler'den gelme malî büroların Irak'ta, bölgenin Müslüman topraklarıyla birleşmesinden sonra da devam ettirildiğini söylemektedir.[25] Ebû 'Ubeyde, Hulefâ-i râşidînin fethedilmiş ülkelerin halklarının, kendi topraklarında yaşamalarına ve kendi inanç ve geleneklerine göre işlerini idare etmelerine izin verdiğini anlatır.[26]

İlk Müslüman idareciler tarafından uygun bulunarak devam ettirilen başka bir İslâm öncesi âdet de *kasâme* idi.[27] Bu ceza, kabilenin erkek üyeleri tarafından bir cinayet hadisesinde ödenirdi. Hz. Ömer zamanında yeni divan sistemine göre kan parası, katlin kayıtlı olduğu divandaki insanlar tarafından ödenmek zorundadır.[28]

Müslüman olmayan ülkelerdeki tacirlerden alınan geleneksel bir vergi olan

---

(21) Şeybânî, *el-Asl*, c. 4, s. 452.

(22) Karâfî, *el-Furûk*, c. 3, s 288; İbn 'Âbidîn, "Neşru'l-'Urf, *"Mecmû'u'r-Resâil* (Lahore: Sunhail Academy; 1396/1976) içinde, s. 120, 122, 125; Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye, (Osmanlı Halifeliği Medenî Kanunu), 39. makale.

(23) Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc* (Kahire: Mektebetu's-Selefiye, 1976), s. 26, 28, 30; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 59-60.

(24) İbn Kudâme, *el-Harâc* (Iraq: Dâru'r-Reşid, 1981), 8; Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1399/1979). s. 7-8. Nebât'ın, *haraç* ödedikleri İranlılar tarafından ele geçirildiğini anlatmıştır.

(25) H. M. Tabatabâî, *Kharaj in Islamic Law* (London: 1983), 28-9; M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: 1984), 51-2.

(26) Ebû 'Ubeyd, *al-Emvâl*, s. 102.

(27) El-'Askerî, *Kitâbu'l Evâil* (Medine: 1385/1966), s. 36-7; Serahsî, *Mebsût*, c. 26, s. 10-9; 'Aynî, *'Umdeh*, c. 24, s. 59; İbn Hacer, *Feth*, c. 15, s. 259; Şevkânî, *Neyl*, c. 7, s. 183-5.

öşür de Hz. Ömer tarafından, onun Ebû Musa el-Eş'âri tarafından diğer ülkelerde uygulandığını öğrendikten sonra kullanılmaya başlanmıştır.[29] Menbic tâcirleri mallarını İslâm topraklarında pazarlamak için, *öşür* ödeyeceklerini söyleyerek Hz. Ömer'in iznini istemişledir. Ömer sahabeye danışmış ve onlar da bu teklifi kabul etmeye karar vererek, Hz. Ömer'e bu vergiyi bütün ülkede uygulamasını tavsiye etmişlerdir. Halife Ömer Menbic tâcirlerinin mallarını pazarlamalarına izin vermiş ve Ziyad b. Hüdeyr el-Esâdî'yi Irak ve Suriye'de vergi toplayıcısı olarak görevlendirmiştir.[30]

İran dîvânları örnek alınarak kurulan *dîvân*lar (sicil daireleri) da vardır. Mâvardî'nin ifadesine göre Hz. Ömer, Bahreyn'den büyük miktarda bir *sadaka* geldiğinde bu sadakayı ne şekilde kulanması gerektiği hakkında sahabee danışmıştır. Sahabeden biri -bir rivâyete göre Farslı Hürmüzan- İran *dîvân* sistemine âşinaydı ve bu konuda Hz. Ömer'e bilgi verdi. Mecliste bulunan Halid b. Velid de Bizanslı hükümdarların kendi *dîvân* sistemlerini kurdukları Suriye'de gördüklerini anlattı. Hz. Ömer bu teklifleri kabul etti ve Medine'de *dîvân* sistemini kurdu.[31]

Ebû Hilal el-Askerî (ö. H. 295) insanlar için faydalı olması sebebiyle muhafaza edilen diğer bir İslâm öncesi âdetten bahsetmektedir. Bu, *hac* esnasında, Müzdelife'de ateş yakmaktı. Kalkaşandî'ye göre bu geleneğin amacı, hacıları Arafat'tan Müzdelife'ye doğru yönlendirmekti. Bu gelenek hulefâ-i râşidîn ve onların takipçileri tarafından uzun bir zaman devam ettirilmiştir.[32] Müzdelife'de ateş yakmak geleneği şer'an o kadar önemli bir şey değildi; önemli olan, dinî vazifelerini yerine getirirken bile halkın iyiliğinin düşünülmesine bir örnek teşkil etmesiydi.

Aynı şekilde hacc mevsimi sırasında Araplar'ın kurdukları pazarlar da ilk İslâm döneminde devam ettirilmiştir. Sahabeden bazıları, bu pazarların İslâm öncesi geleneklerle olan ilişkisi sebebiyle orada ticaret yapmayı bırakmıştır. Fakat böyle bir tedbirin hacc sırasında ticaret yapmanın ve pazar kurmanın yanlış olmadığını açıkça belirten "Rabbinizin lütûf ve keremini (ticaret yaparak) aramanızda sizin için bir günah yoktur..." (Bakara sûresi [2]: 198) âyetinin vahyi ile gereksiz olduğu anlaşılmıştır.[33] Ukaz, Mecenne ve Zû'l-Mecâz'daki pazarlar-

---

(28) Serahsî, *Mebsût*, c. 26, 110; İbn al Humam, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, c. 8, 420-3.
(29) Ebû Yusuf, *Harâc*, 145-6; Yahyâ b. Âdem, *Harâc*, 125-6.
(30) Ebû Yusuf, *Harâc*, 146.
(31) Mâverdî, *el-Ahkâm* , Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, n.d.), 199-200.
(32) el-'Askerî, *Kitâbu'l-Evâil*, s. 28; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, c. 1, Kahire: El-Muessesetu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, 1383/1962, s. 409.

da yapılan ticaretin ekonomik olarak çok büyük bir önemi olup, halkın refahını arttırmanın başlıca yollarından biriydi. İslâm, ticareti teşvik ettiği için, cahiliye döneminin bu faydalı âdeti yasaklanmamıştı.

Fukahânın Görüşleri

Fukahâ, şeriatın zaman-mekân farklılıklarından doğan değişik uygulamalarının uzlaştırılması gerektiğini çok iyi anlamış ve İslâmî sınırlar içerisinde, büyük ölçüde esneklik gösteren ayrıntılı *içtihad* usûlleri geliştirmiştir. Bunun sonucunda içtihad, hayatın her alanında sürekli ilerlemeyi ve gelişmeyi sağlayan bir mekanizma olarak işlemiştir. İçtihad, var olan gerçeklerle uzlaşmak için ve İslâm'ın tembelliğe ve durgunluğa karşı gelişmeyi ve ilerlemeyi vurgulaması üzerine ortaya çıkmıştır.

Fukahâ *örfü*, insanlar arasında tabiî görülerek tekrarlanan uygulamalar (*et-tabiûn sâlime*) olarak tanımlanmış[34] ve örfü müzakerelerinde bir yol gösterici gibi kullanmıştır. Bu mutad prensipler esas kaynakların karşısında ikinci derecede önemliydi; ancak tartışılan konuda esas kaynakların söyleyeceği hiçbir şey olmadığı zaman başvurulabilecek kaynaklardı. Örfe eşanlamlı olarak başka kelimeler de kullanılmıştır: *âdet, teâmül*[35] ve *amel*.[36]

Fukahâ, tartışılan örfün kabul edilebilmesi için üzerinde anlaşmaya varılması gereken birçok şart öne sürmüştür: a) Söz konusu *örf*, herhangi bir *nass*'a ters düşerek onu ihlâl etmemelidir. Meselâ, faiz ya da içki bir cemiyette normal kabul edilse bile, bu hiçbir zaman meşrûîyetini sağlamaz. Fukahâ kanun yaparken bu gibi örfleri göz önüne almaz.[37] b) Bir anlaşma ya da ticarî alışveriş yaparken yürürlükte olmalıdır. Daha sonra ortaya çıkarsa geçerli olamaz.[38] c) Belirli bir yöreye ya da insanlara ait olmak (*örf-i hass*) yerine genel ve evrensel olmalı-

---

(33) Taberî, *Tafsir*, c. 2, s. 164-6; Kurtubî, *Tefsîr*, c. 2, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1392/1972, s. 413, Buhârî, *Sahîh*, c. 1, Kitâb 3, Bâb 82.

(34) İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Kahire: Muessesetu'l-Halebî, 1387/1968, s. 93.

(35) Şâtıbî, *al-Muvâfakât*, c. 2, Kahire: Matba'atu M. A. Sabih, 1969-70, s. 211-5; Suyûtî, *el-Eşbâh*, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1378/1959, s. 91 vd.; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 92-3; İbn Farbun, *Tahsiratu'l-Hukkâm*, c. 2, Uleyşî, *Fathu'l-'Âlî el-Mâlik*'in kenarında], Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1378/1958, 57.

(36) Buhârî, *Sahîh*, c. 1, Kitâb 3, Bâb 103. Fukahâ örfü bir prensip olarak müzakere ederken "sünnet" kelimesini kullanmaz, çünkü bu terim özellikle Peygamberin uygulamaları için kullanılmıştır.

(37) Serahsî, *Mebsût*, c. 9, s. 17 ve c. 23, s. 18; İbn 'Âbidîn, *Neşru'l-'Urf*, s. 115.

(38) İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 1010; Suyûtî. *el-Eşbâh*, s. 96.

dır.[39] Bu son şart ihtilâflı bir konudur. Çünkü Ebû Yusuf ve bazı Hanefî fukahâ bu şartı çok otoriter bulmuşlardır.[40]

Hanefî ve Mâlikî fukahâ, örfün sosyal ve siyasî önemini kavrayarak diğer mezheplerden daha fazla üzerinde durmuştur. İslâm'ın prensipleri ile uygunluk gösteren cahiliyye âdetlerini yerleştirmek için *istihsan* ve *mesâlih-i mürsele* doktrinlerini kullandılar. Âmidî, örf ve âdetlerin prensiplerini müzakere ederken özellikle bir Hanefî doktrini olan istihsana müracaat etmiştir. Meselâ umumî hamamları kullanma hadisesinde, harcanacak suyun tam miktarına, zamana ve ödemenin nasıl yapılacağına dair bir tartışma ya da şer'î bir ifade yoktur. Çünkü Hanefî fıkıhçılara göre bütün bunlar, iş sahipleri tarafından bilinmektedir. Bu gibi durumlarda *kıyasa* veya en uygununu buluncaya kadar çok sayıda kanun ortaya çıkarmaya gerek yoktur.[41]

Ebû Hanîfe'nin, örfün, cemiyet içerisinde yaygın olarak kullanılan terimlerin gerçek anlamlarını belirleyerek yorumladığını söylediği rivayet edilmiştir. Bununla beraber eğer bir *nass*'a ters düşüyorsa âdetin hiçbir meşrû geçerliliği yoktur.[42] Yemin etmek de bu prensibe göre uygulanır, çünkü yemin ederken kelimelerin anlamını, lûgat karşılıkları[43] değil, örfler belirler. Meselâ bir kimse su içmeyeceğine yemin ederek sonra da *nebîz* (deri matara içinde uzun zaman bırakılmış hurma ya da kuru üzümün oluşturduğu tatlı su) içerse, yeminini bozmuş sayılmaz, çünkü "su" kelimesi hiçbir zaman *nebîz* için kullanılmamıştır.[44] Bir başka örnek de iş ortaklarıyla ilgilidir. İş amacıyla seyahat eden faal ortağın (*mudârib*) masrafları, eğer otada imzalanmış bir anlaşma yoksa yürürlükteki âdete göre belirlenir.[45]

Fıkıh literatüründe, âdetlerin kanunlara kaynaklık ettiğini gösteren bir çok örnek vadır. Geleneklerin belirleyici rolü özellikle satış, velâyet ve temsil, evlenme, boşanma, yemin etme ve tarım anlaşmaları ile ilgili konularda açıkça görülmektedir.[46] Schacht'a göre gelenekler düzenlemelerde ve mukavelelerde sınırlayıcı bir unsur ve tebliğleri yorumlamada bir temel olarak kabul edilmiştir. Schacht, imalâtla ilgili anlaşmaların ve süt anne kiralamanın âdetten olduğu ka-

(39) Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 92; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 99.
(40) İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 102-3; İbn 'Âbidîn, *Neşru'l-'Urf*, s. 116.
(41) 'Âmidî, *el-Ahkâm*, c. 4, Kahire: Matba'atu'l-Me'ârif, 1332/1914, s. 212.
(42) Serahsî, *Mebsût*, c. 9, s. 17.
(43) A.g.e., c. 8, s. 135.
(44) A.g.e., ss. 186-8.
(45) A.g.e., c, 22, ss. 62-3.
(46) Serahsî, *Mebsût*'daki örneklere bakınız, c. 8, s. 135-6; c. 12, s. 142-3; c. 17, s. 90 vd.; c. 18, s. 190 vd.; c. 19, s. 39, 77, 93, 100, 117, 118; c. 22, s. 62-3; c. 23, s. 18-36; c. 24, s. 30; c. 30, s. 199.

dar mûteber de olduğundan bahsetmektedir. Aynı durum *vakıf*lara bağışlanacak malları belirlerken de geçerlidir. Bu bağışların genellikle taşınmaz mallar olması gerekiyordu, fakat yürürlükteki âdete uygunsa taşınabilir mallar da (kitap vb.) kabul edilmiştir.[47] Ebû Hanîfe, *kıyası* sadece, örfün söz konusu olduğu durumlarda terketmiştir. Meselâ bir kişi bir deve yükü odun aldığında satıcı âdetlere göre malı alıcının evine ulaştırmak zorundaydı. Kıyasa göre bu ancak satış anlaşmasında özellikle belirtilmişse geçerliydi. Eğer malı eve teslim etmek âdetten değilse kıyas gerekmektedir.[48]

Benzer şekilde Şeybânî de âdetleri, özellikle milletlerarası hukuk alanında, kanunların kaynağı olarak görmüştür. Görüşlerinden bazıları çok beğenilerek fukaha tarafından benimsenmiştir. Meselâ, "örf belirleyicidir"; "âdetlerden elde edilen deliller nassdan elde edilenler gibidir"; "örften anlaşılan şey nassın ileri sürdüğü şart gibidir"; "genel bir ifade âdetlerden elde edilen delille belirlenebilir"; "yazılı metinde aksine bir ifade yoksa, âdet belirleyicidir"; "genel bir kaideyi özelleştirmek için âdet geçerlidir"[49] gibi görüşler örnek gösterilebilir. Örf ve âdet konusuyla özellikle uğraşan ilk Hanefî fâkihi İbn Abidin yukarıdak kuralları, örf ve âdete dayanan fıkhî konularda yer verdiği eseri *Neşretu'l-'Arf fî Binâ el-Ahkâm ala'l-Örf*'de tekrarlamıştır. Diğer bir Hanefi fakihi İbn Nüceym de örf konusunu ele almış olmakla beraber tarz ve usûlde Suyûtî'yi izlemiştir.[50]

Mâlikî fıkıhçılar da hukukun kaynağı olarak örf ve âdetleri kabul etmişlerdir. Bu, *Muvatta, Müdevvene ve Fethu'l-'Âlî el-Mâlik* (Muhammed Ahmed 'Uleyşî [ö. H. 1299]) tarafından derlenen Mâlikî *fetva*lar gibi Mâliki risalelerden anlaşılmaktadır. İlk Mâlikî âlimler, örf ve âdetlerin şer'î rolünü gözönüne alarak bunu incelemeye fazla önem vermemişlerdi. Kuzey Afrikalılar *ameli*, bütün milletlerin ve bölgelerin örf ve âdetlerini içine alan geniş anlamıyla uygulamışlardır. Coulson'a göre amel kvramı Kayrevan merkezinde ortaya çıkmış olup kadıların devamlı olarak kullandığı bir uygulama haline gelmiştir.[51]

Bütün mezhepler mahallî âdetleri göz önüne almışlardır. Bununla beraber Mâlikî mezhebi Medineliler'in uygulamalarına önem vermiş ve bunun, tek bir kişi tarafından nakledilen bir hadisten daha güvenilir olduğunu iddia etmiştir.

---

(47) Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 62, 126, 199.

(48) Serahsî, *Mebsût,* c. 12, s. 199.

(49) Hamidullah, "Muslim Conduct of State" [Şeybânî, *Şerhu Siyeri'l-Kebîr* (Haydarâbâd: t.y.) içinde] c. 1, ss. 194-8, c. 2, s. 296, c. 4, s. 16, 23-5.

(50) İbn 'Âbidîn, *Neşru'l-'Urf,* ss. 114-47; Suyûtî, *el-Eşbâh* ve İbn Nüceym, *el-Eşbâh.*

(51) Coulson, "Muslim Custom and Case Law," *The World of Islam,* Vol. 6, (1959) No. 1-2, s. 22.

Başka bir ifadeyle bu uygulamalar *icmâ* ile aynı yaptırım gücüne sahipti.[52] Mâlik'in *amel* anlayışını inceleyen Hasan'a göre Mâlik, üzerinde anlaşmaya varılmış üç uygulamayı vurgulamıştır: a) Medineliler'in uygulamaları. Mâlik, *musâkât* (bir mevsim için tarım alanını kiralama ile ilgili mukavele). Medineliler bunu uyguladıkları için izin vermiştir; b) Medineli âlimlerin uygulamaları. Mâlik, Şevval ayında altı gün oruç tutmayı bidat saymıştır. Çünkü Medineli âlimler *(ehle'l-ilm ve'l-fıkh)* bugünlerde oruç tutmamıştır; c) Siyasî otoritelerin uygulamaları. Meselâ Mâlik, "bir davada ilk olarak davacının yemin etmesi gerektiğini, çünkü otoritelerin geçmişte ve şimdi bu konu üzerinde hemfikir olduklarını söylemiştir."[53]

Mâlik'in *amel* anlayışını inceleyenlerden bir kişi olan Abdullah da Mâlik'in kanun yaparken bir milletin âdetlerine gereken önemin verilmesi fikrinde olduğunu ileri sürmüştür.[54] Ancak, diğer insanların ve ülkelerin âdetlerinden farklı olan Medineliler'in amelleri özel bir dikkat gerektirmekteydi. Bu sebeple Mâlik, Medineliler'in amellerini şer'î teorilerinde en etkili delil olarak kullanmıştır.[55] Fâsî, Mâlik'in fukahâ arasındaki farklı görüşleri uzlaştırmaya çalışırken, Medineliler'in amellerini kesin bir ölçü olarak aldığını ileri sürmektedir. Bu görüş, Mâlik'in *Muvatta*'sındaki terminolojiyi inceleyen Abdullah tarafından da desteklenmiştir.[56] Fakat Mâlik'in *amel* telâkkisi ve *örf* arasında bazı farklılıklar vardır. Meselâ örf herhangi bir manevî yaptırım gerektirmezken, amel manevî bir yaptırım gücüne sahiptir. Mâlik, ameli *nass* olarak kabul etmektedir.

Mâlikî *amel* anlayışının izlerine İslâm tarihinin ilk dönemlerinde rastlanmaktadır. Taberî, Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra yerine kimin geçeceği hakkında tartışmaların çıktığını kaydetmiştir. Sahabeden bir grup bekleyerek Medineliler'in neye karar vereceklerini görüp, o karara uyacaklarını söylemişlerdir.[57] Hz. Ali'nin de bu konunun Medineliler'i ilgilendirdiğini söylediği rivâyet edilmiştir.[58] Vâkî, İbn Hazm (ö. H.120) Medine'de kadıyken emir olarak tayin edilen birinin ona, belli bir konuda fıkıhçıların kendileri bile farklı görüşlere sahipken, karar vermenin zorluğundan bahsettiğini anlatmaktadır. İbn Hazm o ki-

---

(52) El-Bâcî, Ebu'l-Velîd, *el-Minhâc*,Paris: 1978, ss. 142-3.
(53) Ahmed Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1979, ss. 167-70.
(54) U. F. 'Abd Allah, "Mâlik's Concept of 'Amel," Doktora tezi, Universty of Chicago, 1978, s. 380 vd.
(55) A.g.e., s. 380 vd.
(56) A.g.e., 382.
(57) Taberî, *Târîh*, c. 4, s. 442.
(58) A.g.e., c. 4, s. 456.

şiye eğer tartışılan konu hakkında Medineliler'in ne şekilde davrandığına dair elde deliller varsa kararını buna dayandırmasını, çünkü onların uygulamalarının sağlam ve geçerli olduğunu söylemiştir.[59]

Şâtıbî ve İbn Ferhûn gibi daha sonra gelen bazı fukaha da Medineliler'in amellerinin, kanunların oluşturulması üzerinde büyük bir etkisi olduğunu belirtmişlerdir. Şâtıbî (ö. H. 790) insanların örf ve âdetlerini iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım şeriat, *nass* ya da diğer bir *şer'î* delille tasvip edilenleri kapsamaktadır. Bunlar âdet olarak değil şer'î kaideler olarak görülmüştür. Geçerlilikleri şeriatla nasıl uyum sağladıklarına bağlıdır. Meselâ, bir kimsenin özel mülkünü koruma altına alması şeriata göre iyi kabul edilerek tasvip edilmiştir. Bu uygulama yürürlükteki âdet ya da bölge farklı olsa bile değişmez. İkinci kısım ise şeriat tarafından ne tasvip edilen, ne de reddedilen ve bu sebeple mübah görülen yürürlükteki geleneklerdir. Bunlar bir karara varırken göz önüne alınır ama bağlayıcı değildir. Meselâ Şatibi, kendi zamanında ve bölgesinde geçerli olan bir uygulamadan söz etmiştir: başı örtmek. Bunun doğu ülkelerinde iyi yetiştirilmiş insanların âdeti olduğunu, çünkü başı açık bırakmanın oranın insanları tarafından fazilete aykırı sayıldığını anlatmıştır. Ama Kuzey Afrikalılar bunun aksini düşünmekteydiler, kişinin başını açık bırakması onun hakîki karakterine bir zarar vermezdi.[60]

Şâtıbî, bir taraftan *maslahat* ve *örf* doktrinleri arasındaki sıkı ilişkiyi tasvip ederken, diğer taraftan da hukukun diğer kaynaklarıyla bütünlüklerini kabul etmiştir. Hatta daha da ileri giderek, halkın menfaatlerini korumanın şeriatın esas amaçları arasında olduğunu iddia etmiştir. Beş ihtiyacın (can, mal, akıl, din ve nesil) korunması, bu doktrin üzerine kurulmuştur. Toplumun genel refah seviyesini yükseltmeye yarayan âdet ve gelenekler *mesâlih*in kapsamına girmekte ve şeriatın amaçlarını yerine getirmede önemli rol oynamaktadır.[61]

Mâlikî fukahâsından ve Şâtıbî'nin çağdaşı olan İbn Ferhûn, örfün belirleyici olduğu birçok şarttan bahsetmiştir.[62] Fâkih, bir kelimenin lûgat anlamı ile toplumda yaygın olarak kullanıldığı mâna arasında seçim yapması gerektiğinde, ikinciye öncelik tanımalıdır.[63] Ticarî muamelelerde fukahânın, geleneksel kuralları ve uygulamaları göz önüne aldıkları görülmektedir. Meselâ bir ticarî mua-

(59) Vâki', *Ahbâru'l-Kudât*, c. 1, ss. 143-4.

(60) Şâtıbî, *el-Muwafakat*, c. 2, ss. 20-10.

(61) A.g.e., ss. 220-33. Ayrıca bkz., Al Azmeh, "Islamic Legal Theory and the Appopriation of Reality", *Islamic Law*, ss. 260-10.

(62) İbn Ferhûn, *Tebsiratu'l-Hukkâm*, *Fethu'l-'Aliyyi'l-Mâlik*, c. 2, kenarında bkz. "Bâbun fi'l-kadâ' bi'l-'urf ve'l-'âdeh", s. 75 vd.

(63) A.g.e., s. 67.

melede sözleşme yapılırken, kullanılacak ölçü belirlenmemişse bu, teâmül neyse o ölçü olarak kabul edilecektir. Ancak ortada birçok ölçü varsa, tâcirler tarafından en çok kullanılan ve kabul göreni belirlenecektir.[64]

Örf değiştiği zaman bir kanun olarak da etkisi değişmektedir. Evlilik, boşanma, vasiyet, yemin gibi geleneksel uygulamaların geçerli olduğu işlemlere gereken hukukî önem verilmiştir.[65] İbn Ferhûn örfün öneminin başka bir boyutunu açıklamıştır. Meselâ bir *müfti,* farklı gelenek ve âdetlerin hüküm sürdüğü bir ülkeye giderse, o ülkenin âdetl ve geleneklerini iyice öğrenmeden, herhangi bir hukukî hükme varmamalıdır.[66]

İmam Şâfiî *er-Risale* yahut *el-Umm*'de örf ve âdetleri hukukun kaynakları veya delil olarak görmemiştir. Bununla beraber örfü geçerli bir delil olarak kabul ettiği bazı hâdiseler de vardır. Meselâ, bir hırsızlık vak'asında talep edilen cezanın yerine getirilmesi için *hırzı* (âdete göre emniyete alma veya muhafaza) saymıştır. Ancak *hırzın* doğru tarifi örf tarafından belirlenecektir. İmam Şâfi'î açık bir alanda bırakılan mallar misalini vermiştir. Bu malların, gereken *hırza* uygun olup olmadıklarını belirlemek için sahibinin onları her zaman aynı yerde bırakarak koruma altında olduklarını kabul edip etmediğinin anlaşılması gerekir. Eğer sahibi bu malları daima aynı yerde bırakarak koruma altında olduklarını düşünmekteyse, o zaman *hırz* şartı yerine gelmiş demektir.[67] İmam Şâfi'î *carîni* (hurma ve hububatın saklandığı yer) muhafazalı olarak görürken, bir bahçe ya da tarlanın etrafındaki çitin bu kapsama girmediğini, çünkü insanların, birincisini koruma altında kabul ederken, ikincisini korumasız kabul ettiklerini söylemiştir.[68] Şâfi'î'nin yaşadığı zamandaki âdet buydu.[69] Yukarıda bahsedilen yerlerden birinde meydana gelmiş bir hırsızlık vak'ası hâkim önüne getirildiğinde, bu örfün göz önünde bulundurulması gerekiyordu. Remlî'nin sözlerinden de örf ve âdetin *hırzı* târifte kullanıldığı anlaşılmaktadır.[70] İlk Şâfiî fukahâsından olan Mâverdî (ö. H. 450) *usûl-i fıkhı*, muhakemede ele almıştır. Bir hükme varırken ve meseleleri çözerken hem *aklın* hem de *örfün* kullanılması gerektiğini savunmuştur. Bütün hukukî sistemlerin bu prosedürü uyguladıklarını belirtmiştir.[71] Bir

---

(64) A.g.e., ss. 64-6.
(65) A.g.e., ss. 66-7.
(66) A.g.e., s. 71.
(67) Şâfi'î, *el-Umm,* c. 6, ss. 148-9.
(68) A.g.e., s. 148.
(69) Er-Remlî, *Nihayatu'l-Muhtâc,* c. 7, Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967, ss. 439-48.
(70) Şâfi'î, *el-Umm,* c. 6, s.s 5-7.
(71) Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî,* c. 1, Bağdâd: Matba'atu'l-İrşâd, 1391/1971, ss. 135-6.

başka Şâfi fâkihi Hatib el-Bağdâdîi, *müfti* ve *kadı*ların âdet ve geleneklerden haberdâr olmaları gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Bu bilgi olmadan, hâdiseleri gerçek açılarıyla anlamaktan âciz kalacaklar ve bu sebeple isabetsiz hükümler verme riskine gireceklerdir.[72] Cuveynî (ö. H. 478) *icmâ*'nın devam etmekte olan bir *örf* tarafından oluşturulduğunu söyleyerek, âdetlerin ve geleneklerin önemine işaret etmiştir.[73] Bu yazıda daha önce de belirtildiği gibi Şâfi'î ve Şâfiî fukahâsı, *icmâ*'nın otoritesini kabul etmiştir.[74] Gazâlî görüşlerini, kelimeleri iki gruba ayırdığı lûgat bilgisi ile sınırlamıştır: Lûgat mãnalarına göre konuluşup anlaşılan kelimeler ve geleneksel mânada kullanılan kullanılan kelimeler. Hukukî kuralların oluşturulmasında *örf* ve *âdet*in rolünü ise açıklamamıştır.[75]

Suyûtî belki de örf ve âdetlerin sosyal hayat üzerindeki muazzam etkisini kabul eden ilk Şâfii fâkihi olmuştur. Suyûtî, örf ve âdetleri nazarî olarak hukukun kaynağı sayarak hukukî konulardaki uygulanışlarını söz konusu etmiştir. Ayrıca *kadı* Hüseyin b. Muhammed (ö. H. 462) tarafından ortaya atılan ve Şâfii fıkhının dayandığını iddia ettiği kurallardan da sözetmiştir. Ona göre, dördüncü prensip olan "âdetlerin belirleyiciliği" Hz. Peygamber'e atfedilen bir sözden çıkarılmıştır: "Müslümanların iyi gördükleri Allah katında de iyidir."[76] Suyûtî, bu kuralın ışığı altında *örf* ve *âdeti* müzakere etmiş ve bu iki kaynağa başvurularak çözülebilecek sayısız hukukî konular olduğunu söylemiştir.[77]

Suyûtî daha önce sözü edilen bir kelimenin geleneksel anlamının, şeriata ters düşse bile lûgat anlamından önce geldiği fikrine katılmıştır. Meselâ bir kimse et yemeyeceğine yemin etse, balık yediğinde yeminini bozmuş sayılmaz; çünkü insanlar *lahm*(et) kelimesini balık için kullanmamışlardır. Kur'ân'da balığın et olarak kabul edilmesi bile bu gerçeği değiştirmez: "İçindeki taze etlerden yemeniz için denizi emrinize veren Allah'tır."[78] Başka bir misâl de bir kelimenin şeriat tarafından lûgat anlamını mânasız kılacak bir şekilde kullanılmasıdır. Meselâ bir kimse namaz kılmayacağına dair yemin etse, bir sûrenin ya da duanın

(72) El-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkıh* c. 2, Beyrut: Dâru'd-Da'veti's-Sunne, 1395/1975, ss. 135-6.
(73) Cüveynî, *Giyâsu'l-Umem*, İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1402/1979, s. 39.
(74) Muhammad Y. Faruqi, "Development of *Ijma'*: The Practices of the *Khulafa' al Rashidun* and the Views of the Classical *Fuqaha'*," *AJISS*, Vol. 9, No. 2 (Summer 1992), ss. 173-87.
(75) Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. 1, Kahire: El-Matba'atu'l-Emiriye, 1322, ss. 325-6.
(76) Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, ss. 7-100; Kâdî el-Huseyn, Hicrî beşinci asrın önde gelen fakîhlerindendir.
(77) A.g.e., s. 90.
(78) A.g.e., s. 93 (Nahl sûresi [16]: 14).

sözlerini mırıldanmakla yemini bozulmuş olmaz; yeminin bozulması için şeriatın emri olan kıyamın, rükûnun, secdenin ve kâ'denin yerine getirilmesi gerekir, çünkü insanların 'namaz' derken kasdettikleri budur.[79]

Sosyal muamelelerde de kelimelerin geleneksel anlamlarına öncelik tanınmıştır. Begavî'ye göre bunun sebebi, örfün bu gibi durumlarda belirleyici olmasıdır.[80] Meselâ bir cemiyette sosyal muamelelerle ilgili belirli şartlar varsa bunlar, bir mukavelede bahsedilmese bile gözönüne alınmalıdır. Bu durum, örfün belirleyici olması sebebiyle mahallî âdetler için de geçerlidir.[81] Begavî, şeriatın genel olarak ifade ettiği ve anlam bakımından sınırlamadığı bütün kelimeleri, yürürlükteki örfün belirleyeceğini söylemiştir. Bu yorumunu teyid için yukarıda bahsedilen *hırz* misâlini vermiştir.[82]

Suyûtî müzakerelerinde, hukukî kuralları oluştururken örf ve âdetleri gözönüne alan bir çok meşhur fukahâya değinmektedir: Kadı Hüseyin (ö. H. 462),[83] Sübkî (ö. H. 771),[84] Şeyh Ebû Zeyd,[85] Begavî (ö. H. 516), [86] İbnu's-Salâh (ö. H. 642),[87] İsnevî (ö. H. 772)[88] ve Râfi'î (ö. H. 623).[89]

Örf hakkında İbn Hanbel'in açık ve belirleyici bir fikrine rastlanılmamıştır. Genelde ilk dönem fukahâsı sadece dinî önemi olan ya da dinî kaynaklarca tasvip edilen örf ve âdetleri müzakere etmiştir. Bununla beraber "İçtihadın Gelişmesinde İlk Fukahâ"da bahsettiğimiz gibi,[90] İbn Hanbel *istihsan* ve *mesalih-i mürsele* prensiplerini gözönünde bulundurmuştur. Bu prensiplerin her ikisi de örf ve âdetleri içine alır.

Ebû Dâvûd'un (ö. H. 275) eseri *Mesâil'l-İmam Ahmed,* İbn Hanbel'in hukukî görüşlerini ihtiva etmektedir. Ebû Dâvûd bu eserde, örf ve âdetin kabul edildiği birçok konudan bahsetmiştir. Meselâ İbn Hanbel'e stokçuluk *(hukreh)* ile ilgili bir soru sorulduğunda, o bunun sadece insanların yiyecek olarak kabul

---

(79) A.g.e.
(80) A.g.e., s. 94.
(81) A.g.e., s. 95.
(82) A.g.e., s. 98.
(83) A.g.e., ss. 91-3.
(84) A.g.e., ss. 91-7.
(85) A.g.e., s. 95.
(86) A.g.e., ss. 90-9.
(87) A.g.e., s. 92.
(88) A.g.e.
(89) A.g.e., s. 91.
(90) Muhammad Y. Faruqi, "Early *Fuqaha'* on the Development of *Ijtihad,*" *Hamdard Islamicus.*

ettikleri şeyler için geçerli olabileceğini söylemiştir: Yiyecek kelimesinin kesin târifi ise yöre sâkinlerine bırakılmıştır. Bu sebeple stokçuluk her toplumda farklı tanımlanabilir.[91] Ebû Dâvûd aynı zamanda herhangi bir *nass*'a ya da *icmâ*'ya müracaat etmeden İbn Hanbel'in ticarî muamelelerle ilgili diğer birçok fıkhî mesele üzerindeki görüşlerini anlatmıştır. İbn Hanbel bu gibi durumlarda örfü ihmal etmeyerek, insanların menfaatlerini gözeterek uygulamıştır.[92]

Meşhûr Hanbelî fukahâsından İbn Kudâme (ö. H. 620), *el-Muğnî*'de hem kendi fikirlerini hem de İbn Hanbel'in fikirlerini anlatmıştır. İbn Hanbel'in, eğer mahallî âdetlere uygunluk gösteriyorsa zayıf bir delili kabul ettiğini anlatmıştır.[93] İbn Kudema'nın kendisi de örf ve âdetleri hukukî kaynaklar olarak görerek birçok fıkhî konularda bunlara başvurmuştur.[94]

İbn Teymiye ve İbn Kayyım, teori ve pratikte örf ve âdetleri kabul etmiştir. İbn Teymiye kelimeleri manâları bakımından üçe ayırmıştır: a) İman, namaz, zekât, küfür ve nifak gibi İslâmî uygulamaların kasdettiği şer'î örf. Bu terimlerin anlamları şeriat tarafından ayrıca açıklanarak belirlenmiştir. b) Lûgat mânaları yerine geleneksel ve âdet olan manâları ile bilinen ve anlanan kelimeler. İbn Teymiye'ye göre şeriat bu gibi kelimelerin manâlarını sınırlamaz. c) Sadece lûgat manaları ile bilinen kelimeler.[95]

İbn Teymiye, seyahat meselesi hakkında da gelenekleri gözönünde bulundurmuştur.[96] Seyahat eden bir kimsenin, namazlarını kısaltmasına izin verildiği için "seyahat" kelimesinin tanımı yapılmalıdır. Şeriat tarafından bu kelimeye bir sınırlama getirilmediği için böyle bir tanımlama insanların yürürlükteki âdetlerine göre yapılmıştır. Meselâ bir postacı çok yürür ama bir seyyah olarak kabul edilmez. Aynı şey işleri dolayısıyla seyahat edenler için de geçerlidir. Ama diğer taraftan Mekkeliler, hacc esnasında Minâ ve Arafat'da geceyi geçirmek üzere yola çıktıklarında, seyyah olarak kabul edilmişlerdir. Bu sebeple namazlarını kısaltmalarına izin verilmiştir. Geleneklerin, hukukî muamelelerde uygulanabilirliğini gösteren diğer bir misâl de, yeminini bozan kişinin ödediği keffârettir. Burada, yeminini bozan kişi, ailesine sağladığı vasatî bir yiyecekle on fakir insanı doyurmak zorundadır. "Vasatî yiyecek"ten ne kasdedildiği ise yerel âdetlere bağlıdır.[97]

---

(91) Ebû Dâvûd, *Mesâilu'l-İmâm Ahmad*, s. 191.
(92) Özel bir iş için mahareti olan bir kimseyi kiralama hakkında, bk. a.g.e., s. 206.
(93) İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 6, s. 485. "hafâ'ah" konusuna bknz.
(94) A.g.e., c. 3, ss. 561-2; c. 6, s. 485; c. 7, s. 18.
(95) İbn Teymiye, *Fetâvâ*, c. 19, Mekke: 1399, s. 235.
(96) A.g.e. c. 19, ss. 243-7.
(97) A.g.e. c. 19, ss. 252-3. Ayrıca bkz. Mâide sûresi [5]: 89.

İbn Kayyım, geleneksel delillerin gözönüne alındığı bazı hâdiseleri nakletmiştir.[98] Hatta daha da ileri giderek, *örfün* göz önüne alınmasının vâcib olduğunu iddia etmiştir.[99] İbn Kayyım'a göre, *örfler* 100'ü aşkın konuda etkili ve belirleyicidir.[100]

Sonuç

Müslümanları ve cemiyetlerini bütün yönleriyle düzenleyerek idare eden esas yasanın şeriat olduğu açıktır. Şeriatın esas kaynağı *Kur'ân* ve *Sünnet*tir: örf, âdet ve diğer bütün içtihad metotları ikinci derecede bağımsız olmayan, türetilmiş v.b.) kaynaklardır. Ancak İslâmî prensiplere ve yasalara uygun olmak şartıyla bu ikincil kaynaklara dayanan hükümlere izin verilmiştir.

Hulefâ-i râşidîn mahallî âdetleri ve uygulamaları mümkün olduğunda kullanmıştır. Fukahâ da bunu devam ettirmiş ve kabulü için gerekli hukukî ve mantıkî zemini sağlamıştır. İlk müslümanların, komşu medeniyetlerdeki faydalı âdetleri görerek bunları benimsemelerindeki hikmet âşikardır. Bu, aynı zamanda Müslüman âlimleri, şeriata uygun olan faydalı bilgiyi ve hayatın diğer iyi yönlerini benimsemeye teşvik eden Peygamber (s.a.v.)'in, "Hikmet mü'minin yitik malıdır, onu nerede bulunsa alsın" hadîsine de uygundur.

Çeviren: F. Mehveş Kayani

---

(98) İbn Kayyım, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, yenidenbasım, Kahire: Mektebetu'l-Eseriyye, ty., ss. 87-92.

(99) A.g.e., 89-9, 91, 114.

(100) İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, c. 2, ss. 393-4; c. 3, ss. 3-9.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.14, 2009, s. 203-218.

Örf ve Adetin İslam Hukuk Düşüncesinde Yeri ve Hükümlerin Değişmesi Kapsamındaki Tartışmalarda Rolü

Dr. Samire HASANOVA

The Point of Custom and Usage in Thought of Islamic Law and its Role in Discussions About Changing of Rulings

The alteration to law depending on factor of time and place might be necessary, because of the aim of law is to arrange the social and individual life, at the same time, to fulfil their needs. If to consider that everything is changing in process and that every area has different custom and characteric feature as regards their climate and geographic conditions, the alteration to law is necessary logically. Hence Islam is a universal religion, in a word, Islam is religion of all the time and place, it will follow eternally as a religion of changing, developing, progressive humanity. Therefore the aim of Islamic law is to keep in step with this alteration.

Some of rulings are made by Nass, some of them by Ijtihad (judicial opinion). Mujtehid deliver a fetva according to own actual custome in rulings which are made by Ijtihad. If the custome change the ruling will also change. From this point of view mujtehid should know own actual custom. Indeed, some of rulings were made change according to the changing of the time and society, appearing of some necessities ect. If the ruling did not change it would trouble people and go against general bases of Sheriah as to make easiness and repel the trouble. The subject about changing rulings based on custom are made actual problem in the process of modernization as a solutional way to modern problems.

In Islamic law the change of rulings by changing of time is not based on custom. However rulings are changed because of going bad the time, necessity of people and Maslahat in a word for a general benefit. All these changes effect on actual custom, in a word, change of rulings in Islamic law are concerned with actual custom. In Islamic lawers` opinion the change of ruling by changing of time is a ruling which is based on custom.

1. Giriş

Toplum hayatının ilk devirlerinde örf ve âdetin bütün sosyal alanların temelini teşkil ettiği, başka bir ifadeyle, hem dinin, hem ahlakın, hem de hukuki muamelelerin kaynağı olduğu bilinmektedir. Modern dönemde örfün yerine baktığımızda ise pozitivist hukuk anlayışının ortaya çıkması ve böylece kanunlaştırma hareketinin başlamasıyla başka bir ifadeyle, tüm hukuki alanlarda değişmez kanunların konulmasıyla birlikte örf-âdetin teşri değerinin azalmaya başladığını görmek mümkündür. Fakat geniş çaptaki kanunlaştırma hareketlerinden sonra bile örf ve âdet rolünü tamamen kaybetmemiş, tüm milletlerin teşri tarihinde önemli rol oynamıştır.[1] Örf-âdetin yazılı hukukun uygulamasında teyit edici rölü ve hukuki ilişkilerde tarafların irade beyanlarının yorumlanmasındaki rolü varlığını her zaman korumaktadır.

İslam'ın insanlara ister hukuki, ısterse de hukuki olmayan[2] ilişkilerde öngördüğü hayat modelini uygulama yollarını öğretirken, onların öteden beri uygulaya geldikleri örf ve âdetlerini, alışkanlıklarını tamamen silip atmadığını, aksine hüküm koyarken bu olguları dikkate almış olduğunu görmekteyiz. Bazılarını tamamen kaldırmış, bazılarını düzeltmiş, bazılarını ise onaylamıştır. Örneğin, içkinin âdet haline geldiği bir toplumda içkinin zararlarına dikkat çekerek yasakladığı yahut ta riba, kumar, kız çocuklarının diri diri gömülmesi, kadınlara mirasçılık hakkının tanınmaması gibi kötü ve zararlı olanları ilga ettiği[3] bilinmektedir. İslam'dan önce mevcut âdetlerden bir kısmını ise, alım satım, rehin, kira, selem, kasame, evlilik, boşanma, eşler arasında denklik, hata ile birini öldüren kişinin akilesine diyet yükümlülüğü, mirasçılık ve evlendirme velayetinin asabe esası üzerine bina edilmesi konularında olduğu gibi[4] bazı düzenlemelere tabi tutarak muhafaza etmiştir.

Zamanla toplumların örf ve âdetinde değişimlerin olması kaçınılmazdır. Ortaya çıkan yeni örflerin insanların yeni şartlar altında kendilerinden güçlüğü ve meşakkati kaldırdığı ve menfaatlerini sağladığı göz önünde bulundurularak örfe dayanan hükümlerin de değişebileceği konusu modernleşme sürecinde ortaya çıkan problemlere çözüm yolu olarak ınsanların menfaatinin temın edilmesi kapsamında yeniden gündeme getirildi. Bu nedenle maslahat tartışmalarında önemli yer tutan örfün İslam hukuk literatüründeki ve İslam teşriindeki yerine kısa değinmekte ve klasik dönem

1 Mahmesânî, Subhi Recep, *Felsefetu't-teşri fi'l-İslâm*, Beyrut 1952/1371, s. 181.

2 Hz. Peygamber, Saib b. Abdullah'a şöyle tavsiyede bulunmuştur: "Cahiliye devrindeki ahlakını İslam'da da muhafaza et; Misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyilikte bulun." (İbn Hanbel, *Müsned*, III/425)

3 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 197

4 Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Ankara 1990, s. 196-197; Görgülü, Hasan Ali, "Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örfe İtibar Etmesi" *SDÜİFD*, Isparta 1999, sy: 6, s. 111-126.

İslam hukukçularının örf hakkındaki değerlendirmelerini ortaya koymakta fayda vardır.

2. İslam Hukuk Literatüründe Örf ve Âdet Kavramı

İslam hukuk literatüründe örf kelimesi hicrî VIII. asra kadar her hangi bir tarife tabi tutulmadan kullanılmıştır. Bazı eserlerde ilk defa Gazzali'nin *Mustasfâ*'sında tarif edildiği belirtilse de bu tespitin hatalı olduğu ortaya konulmuştur.[5] Nitekim, İbn Âbidîn'in eser sahibini zikretmeden *el-Mustasfâ*'da örfün tarifi şöyledir diyerek zikretmesi dikkatleri Nesefî'nin (ö. h.710) değil, Gazzâlî'nin (ö. h.505) *el-Mustasfâ*'sına yöneltmiştir. Fakat bu tarifin Gazzâlî'nin değil, Nesefî'nin *el-Mustasfâ*'sında bulunmuş olması h. VIII. asrın başlarına kadar örfün tarifinin mevcut olmadığını göstermektedir. Nesefî, örf ve âdeti, "Akla dayalı olarak nefislerde yerleşen ve selim tabiatlarca makbul karşılanan söz ve davranışlar"[6] şeklinde tarif etmiştir. Cürcanî de Nesefî'nin tarifini aynı şekilde almakla beraber âdet'in tarifini de şöyle yapmıştır: "İnsanların muhakeme yoluyla aynı tarzda sürdürdükleri ve defalarca tekrar ettikleri durumdur."[7] Kısacası, örf ve âdet lafızlarının karşılıklı olarak birbirlerinin anlamında kullandıkları da bilinmektedir.[8]

Bazı usûlcüler âdetle örf arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu söylemektedirler. Nesefi gibi bazı usûlcülere göre örf, İbn Hümam gibi bazılarına göre ise âdet daha geniş kapsamlıdır.[9] Âdetin hem akıl ve iradeden kaynaklanan, hem de fertlere ve topluma ait tasarrufları kapsayan bir terim olduğunu kabul ederek, örften daha kapsamlı bir anlam içerdiğini ileri süren fakihler, her iki terim arasında kavram bakımından farklılık olduğu görüşü ile örfü, "toplumun söz veya fiil halinde ortaya çıkan âdeti" şeklinde tarif etmişlerdir.[10]

Örfle aynı kökten olup İslam hukuk literatüründe onunla eşanlamlı olarak kullanılan başka bir kavram da Kur'ân'da sık sık geçen maruf kavramıdır. Nitekim, İbnu'l-Arabi, "Af yolunu tut, örfü emret, cahillerden yüz çevir" ayetindeki örf kelimesinin maruf, kelime-i tevhid, dinden olanın emredilmesi ve bütün şeriatlerin üzerinde müttefik olup insanların olumsuz bulmadığı iyilikler olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.[11] Cessas'a göre de maruf, örf ile aynı kökten gelen ve yapılmasını selim akılların beğen-

5 Dönmez, "el-'Urf fi'l-Fıkhi'l-İslâmî", *Mecelletu Mecmei'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 3297-3369, IV, sy: 5, s.3309.

6 Ebu Sünne, *Urf ve'l-âdât fi ra'yi'l-fukaha*, Kahire 1947, s. 8.

7 Cürcani, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif, et-*Tarifat*, Beyrut 1983, s. 60.

8 Daha geniş bilgi için bkz: Hallaf, Abdulvahap, *Masâdıru't-teşrîi'l-İslâmî fîmâ lâ nassa fîhi*, Kuveyt 1982/1402, s. 145

9 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.13

10 Karaman, Hayreddin, "Âdet", *DİA*, I, 370.

11 İbn Ârâbî, Ebû Bekr Muhammed Meafirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicavî, Kahire 1974, II, 822-824, 825-826

diği, Şari'in de emrettiği şey demektir.[12] Bu bakımdan insanların kendi aralarında varlık seviyelerine göre belirledikleri bazı miktarlar da Peygamber tarafından tasvip edilmiştir. Örneğin, nafaka yükümlülüğünü yerine getirmeyen kocasının cimriliğinden şikayetçi olan bir hanıma Hz. Peygamber'in kocasının malından ma'ruf miktarda alabilmesine izin vermiş olduğu[13] bilinmektedir.

Kur'ân'da örf ve maruf kelimelerinin bir çok kez geçtiği ve hadislerde de aynı kavramların sık sık tekrarlandığı görülmektedir. Örf ve âdetler karşısındaki bu tutum ilk halifeler döneminde de devam etmiş, müctehid imamlar devrinde ise, yaşadıkları bölgelerin âdet ve uygulamaları muamelata dair konularda hukuki bir kaynak olarak telakki edilmiştir.[14] Fakat örf ve âdet VIII. asra kadar fıkıh literatüründe tanımına rastlanmamakla beraber, kendini istihsan ve istislah gibi itibar edilip edilmemesi usûlcüler arasında ihtilaf konusu olan diğer deliller vasıtasıyla işlevini yerine getirmiştir.[15]

3. İslam Teşrîinde Örfün Yeri

Asr-ı Saâdet'te ortaya çıkan tüm problemler vahiy ve Peygamber tarafından çözümlenmiştir. Kur'ân'ın örfe yaklaşımına yukarıda işaret etmekle birlikte, Peygamberin de örfü önemsediğini ve örfü esas alarak açıklamalarda bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Peşin para karşılığında bir şeyin belirli vasıflar taahhüt edilerek ileride teslim edilmek üzere satılması demek olan selem sözleşmesi[16] hakkında Hz. Peygamberin iki farklı hükmü bulunmaktadır. Hz. Peygamber, müslümanlara sahip olmadığı şeyi satmayı yasaklamasının[17] ardından Medine'de insanların meyveleri hakkında bir veya iki yıllığına selem sözleşmesi yaptıklarını gördü ve bunun üzerine örfün uygulanmasını caiz görerek selem yoluyla satış yapanın, bunu belirli ölçüye, belirli tartıya göre ve belli bir süre tayin ederek yapmasına müsaade etti.[18] Bu olayda Hz. Peygamber'in toplumun kendi menfaatini gözeterek edindiği örfü uygulamalarına müsaide edip onları zorluğa ve meşakkate sokmadığını göstermektedir.

Peygamber'in bizzat örfe dayanarak verdiği açık hükümlerinin yanısıra, takrirleri de örf ve âdete itibar ettiğini göstermektedir. İslam hukukunun Kur'ân'dan sonra ana kaynağı olan "sünnet", yalnız Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını değil, aynı zamanda takrirlerini de içine alır. Bu takrirler, sosyal realite olarak önceden mevcut olan şeylerden Hz. Peygam-

12 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acil Casim en-Neşemi, 1994, IV, 214.

13 Buhari, "Buyu'", 95, "Mezalim" 1, "Nafakat" 5, 9, 14; Müslim, "Akdiye", 7; Ebu Davud, "Buyu'" 81.

14 Karaman, "Âdet", *DİA*, I/369

15 Ebu Sünne, *el-'Urf*, s. 32

16 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 163-164.

17 Ebû Dâvûd, "Buyu'", 70.

18 Buhari, Sahih, III, 111; Ebu Davud, "Buyu'", 57

ber'in devamını tasvip ettikleridir. Serbest bırakılan örf ve âdetler de çoğu zaman takrirî sünnet kapsamındadır.[19]

Hulefa-i Râşidn döneminin de fıkhın teşekkülü açısından ve ictihadi faaliyetin yöntemini belirleme açısından önemli bir dönem olduğu söylenebilir. Ancak sahabe döneminde metodolojik izahlar yapılmadan ictihad faaliyeti sürdürülmüştür.

Bu döneme de baktığımız zaman bir çok İslam öncesi âdet devam ettiiği gibi,[20] Râşid halifelerin İslami prensiplere aykırı olmadan örfe uygun olarak hükümler verdiklerini de görmekteyiz. Hz. Ebu Bekr'in ve Hz. Ömer'in kiralamakla ilgili İslam öncesi âdeti devam ettirdikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Ömer, zamanının gereğine göre kan parasının değeri konusunda değişiklik yapmış, alınmasını devreye sokmuştur. İmam Malik'e göre diyetin deve yerine, altın ve gümüş parayla alınmasında İran ve Bizans İmparatorluklarının etkili olduğu söylenebilir.[21] Buna dayanarak İmam Malik, kan parası ödenmesinin ayrıntıları üzerinde durarak insanların alışverişte kullandıkları değere göre yapılması gerektiğini ifade etmiştir ve halen paraya dayalı bir ekonomileri olmayan kırsal kesimlerdeki insanların ödemeyi gerçek servetleri olan develeriyle yapmaları gerektiğini söylemiştir.[22]

İbn Âbidîn, bazı İslam hukukçularının "örfü emret"[23] ayetini delil göstererek örfe dayanıp hüküm vermiş olduklarını söylemektedir.[24] Bazı İslam hukukçularının bu ayetteki örf kelimesiyle halkın örf ve teamüllerinin kastedilmiş olduğunu belirterek örfün şer'an muteber olduğuna delil getirdikleri görülmektedir.[25] Bununla birlikte bir çok İslam hukukçusu bu ayetteki örften kastın sanıldığı gibi örf ve âdetin delil olabileceği değil, önceki peygamberlerin neshedilmeyen şeriatleri yahut insanların ahlakı ve insani faziletler olduğu belirtilmiştir.[26]

Ayrıca Hz. Peygamber'in "*Müslümanların iyi gördükleri Allah katında da iyidir*" hadisi Şafiilerden Suyuti, Hanefilerden İbn Nüceym ve örfü hüccet olarak kabul eden bir çok fakih tarafından delil olarak alınmış ve buna dayanılarak örfün bir çok fıkhi meselenin hükme bağlanmasında be-

---

19 Hamidullah, Muhammed, "İslam hukukunda Örf-Adet", *Konferanslar*, çev. Zahit Aksu, Erzurum 1975, s. 5.

20 Bkz. Faruki, Muhammed Y., "Hulefa-i Râşidin ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi", *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, II, sy: 1-3, s. 39-54.

21 Malik, *el-Muvatta*, II/181.

22 Malik, *el-Muvatta*, II/181.

23 el-A'raf, 7/199.

24 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.23; Ebu Sünne, İbn Âbidîn'in bazı İslam hukukçularından kastının Karâfî, ve Alaud-din et-Tarablusi olduğunu düşünmektedir.

25 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 23.

26 Cîdî, *El-Urf ve'l-'amel*, s. 45.

lirleyici olduğu vurgulanmıştır.[27] Bu hadisin sıhhati konusu tartışılmış, mevkuf olduğu ortaya konmuştur. İbn Mes'ud'a dayandırılan hadis, Ahmed b. Hanbel, Beyhaki, el-Hâkim, Tabarani tarafından rivayet edilmiştir. Hadiste Müslümanlardan kastedilenin bütün Müslümanlar değil müctehidler olduğuna dair de görüş mevcuttur.[28] Başka bir görüşe göre bu hadisteki Müslümanların görüşünden maksat icmadır. Dolayısıyla söz konusu hadis icmânın delili olarak kabul edilmektedir. Müctehidlerin icmâ ettikleri her hangi bir konunun örfü ortaya koymuş olacağı düşünüldüğü takdirde ise, icmânın delili olduğu gibi örfün de delili olabileceği düşünülebilir.

Hüküm istinbatında ve uygulamalarda örfün inkar edilemez yerini mezheplerin ictihadi fıkhının gelişiminde ve fukahanın tutumunda da görmek mümkündür. Çünkü mevcut örf ve âdet müctehidin re'yinin oluşumunda önemli bir etkendir. Zaten ictihad yapmanın şartlarından biri de müctehidin insanların örfünü bilmesi gerektiğidir. Usûlcüler ve fukaha hakikatin örfün delaletiyle terk edileceğini söylemektedirler.[29]

Mezhep imamlarının ve onları takip eden fukahanın toplumun menfaatini dikkate alarak verdikleri hükümlerde toplumun uyguladığı örfün etkili olduğu ve İslam'a ters düşmedikçe örfe uygun şekilde hüküm verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim, mezhep bilginleri müctehidin kendi devrine göre açıkladığı bir takım hükümlere muhalefet etmişlerdir. Çünkü onlar zaman ve mekan farkının müctehidin ictihadında etkili olduğunun her zaman bilmişlerdir ve ayrıca, muhalefet ettikleri müctehidin onların çağında olsaydı ictihadını değiştirip kendileri gibi düşüneceklerinden emindiler.[30] Nitekim, Hallaf da müctehidlerin her zaman kendi örflerini dikkate alarak hüküm vermeleri gerektiğinin altını çizen Karâfî'nin "*Kavaid*" adlı eserinde şöyle demekte olduğunu söylemektedir: "Eğer senin bölgenden olmayan bir kişi sana gelirse, ona kendi ülkenin örfüne göre ve kendi kitaplarında tespit edilmiş olanla hüküm verme. Nakillerde katı davranmak, esneklik göstermemek dinde dalalete götürmek ve Müslümanların maksatlarından ve selefin bıraktığından habersiz olmak demektir."[31] Burada aynı zamanda, selefin uygulamalarından çıkan sonuca da dikkat çekildiğini söylemek mümkündür.

---

27 Suyuti, Celaluddin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi ve furû'i fıkhi'l-Şafi'iyye*, thk. Muhammed el-Mutasimbillah el-Bağdadî, Beyrut 1987/1407, s. 182; İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim, *el-Eşbah ve'n-nezair*, Dimaşk 1983, s.101; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-Siyaseti'ş-Şer'iyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut, ts., s. 92; Ayrıca fakihlerin örfü esas alarak verdikleri hükümlere örnekler için belirtilen eserlere bakılabilir.

28 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.25

29 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 81

30 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, "Neşru'l-'arf" *Mecmuatu-r'Resâil İbn Âbidîn* içinde, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts., s. 123.

31 Hallaf, *Masâdır*, s. 149.

Örneğin, Ebu Hanife'nin zamanında nar, yaş hurma, yaş üzüm meyveden sayılmadığı için "meyve yemeyeceğim" diye yemin eden kişinin adı geçen meyvelerden yemesi durumunda Ebu Hanife'ye göre yemini bozulmaz ve keffaret vermesi gerekmez. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ise "meyve yemeyeceğim" diye yemin eden kişinin nar, yaş üzüm ve yaş hurma yemesi durumunda de keffaret gerekeceğine hükmetmişlerdir. Çünkü onların zamanında artık yaş hurma, yaş üzüm ve nar meyveden sayılıyordu. Bunun gibi Ebu Hanife ve İmameyn'in görüşlerindeki başka bir çok farklılık da zaman yönündendir, delil yönünden değildir.[32]

Şâtıbî, örfü, maslahat bağlamında ele alarak âdetlerin zaruretler şer'i olsun olmasın şer'an dikkate alınmasının zaruri olduğunu belirtmektedir. Çünkü Şari, teşride maslahatları dikkate almıştır ve madem ki, seriat herkes için aynı ölçüde gelmiştir. Bu ölçü ancak örf ve âdettir ki, bu da örf ve âdetin dikkate alınmasını gerektirmektedir.[33]

Şâtıbî şer'i yükümlülükleri ibâdet (iman, kelime-i şehâdet getirme, namaz, zekat, oruç, hac ve benzeri ibâdetler) ve âdet (bunların dışında kalan ve yemek, içmek, giyinmek, barınmak ve benzeri konularla ilgili beşeri davranışlar) şeklinde bir ayırıma tabi tutmuştur. Bunun haricinde bir de insanın başkasıyla birlikte olan davranışlarını içine alan muamelatı da ayrı zikretmiştir ki bunun içine akitler, girmektedir. Konumuz açısından açıklamasına baktığımızda ise, Şâtıbî'ye göre âdât, nefsin ve aklın korunmasına yönelikse, muamelat hem neslin, hem malın, hem de nefsin ve aklın korunmasına yöneliktir.[34] Başka bir ifadeyle, âdât ve muamelat içerik olarak aynı yere tekabül etmektedirler. Şöyle ki, bu davranışların hepsi beşerin maslahatının teminine yönelik davranışlardır. Sadece âdât, daha genel, muamelat ise onun içinde değerlendirilebilecek şekilde hastır ki, Şâtıbî, âdât terimini her iki anlamda da kullanmıştır.[35]

İbn Kayyim daha önceki fukahanın da hüküm verirken örfü dikkate aldıklarını belirtip ve bazı hadiseleri nakledip örfün göz önüne alınmasının vacip olduğuna dikkat çekmekte[36] ve örfün 100'ü aşkın konuda etkili ve belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.[37] Ayrıca, müftiye fetva verirken mutlaka

32 İbn Âbidîn, *Hâşiyetu'r-reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durru'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, Kahire 1966/1386, III, 777.

33 Şâtıbî, Ebu İshak, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şeria*, nşr: Abdullah Derraz, Kahire 1975, II, 286-288.

34 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/9.

35 Mesud, Muhammed Halid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu İshag Al-Shatibi's Life and Thought*, Delhi-6 (İndia) 1989, s. 293.

36 İbn Kayyim, et-*Turuk*, s. 87-92, 89-91, 114.

37 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkiîn an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Mutasımbillah el-Bağdadi, Beyrut 1418/1998, II, 393-394, III, 5-9.

zamanın örfünü ve âdetleri nazara alması, örfün değişmesi durumunda yeni örfe itibar etmesi gerektiği tavsiyesinde bulunmaktadır.[38]

Şu halde diyebiliriz ki, İslam teşrii, kendi esaslarına ters düşmeyen sosyal realitelere karşı çıkmamış, aksine onlara meşruiyet kazandırmıştır. Örf-âdet haline gelmiş toplu davranış kaidelerinin esas prensipleri ihlal etmedikçe bağlayıcılık gücünün kabul edildiği söylenebilir.

Fakat verilen örnekleri, usûlcülerin ve fukahanın bu konuda söylediklerini dikkate aldığımızda örfün, her zaman belirleyici bir rolünün bulunduğu fakat üzerine hüküm bina edilebilecek müstakil bir delil olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.[39] Örfün, yalnızca tasarruf ve sözleşmelerde sınırlayıcı bir unsur ve nassi ibareleri yorumlamada bir prensip olarak kabul edildiği, amm olanı tahsis, mutlak olanı ise takyit etmek için bir araç olarak kullanıldığı İslam hukukçuları tarafından kabul edilmektedir.[40] Bir başka anlatımla, şekli kaynaklar hiyerarşisi içinde hususi bir yer kazanamamış, özellikle istihsan ve istislah yollarıyla fonksiyon icra etmek zorunda kalmıştır.[41] Nitekim, Ebû Sünne de, örf ile istidlal edebilmek için, bunu, mürsel maslahat, menfaat ve mazarrat esası, İcma'nın delaleti gibi şer'i delillerden birine irca etmenin zaruri olduğunu ifade etmektedir.[42]

4. Örfün Muteber Delil Olabilmesi İçin Aranan Şartlar

Örfün muteber bir delil sayılabilmesi için fukahanın aradığı şartlar özellikle son dönem eserlerinde söyle özetlenir:

a. Her hangi bir nassa ters düşerek onu ihlal etmemelidir.[43]

b. Muttarid ve galip olmalıdır.[44] Yani kesintisiz olarak uzun bir zaman içinde ve yaygın bir şekilde yapıla gelmekte olmalıdır. Mecelle'de bu husus şu şekilde ifade edilmiştir: "Âdet, ancak muttarid yahut galip oldukda muteber olur" (md.41) "İtibar, galib-i şayia olup, nâdire değildir" (md.42).

c. Her hangi bir hukuki işlem yapılırken yürürlükte olmalıdır. Daha sonra ortaya çıkan örf geçerli olmaz.[45] Başka bir ifadeyle, dikkate alınması gereken örf işlem yapılırken mevcut olan örftür.[46]

38 İbn Kayyim, *el-İ'lâmu'l-muvakkiîn,* III/78.

39 Hallaf, *Masadır*, s. 149.

40 Schacht, Joseph, *An İntroduction to Islamic Law*, London 1964, s.62; Hallaf, *Masadır*, s. 149.

41 Mahmesânî, *Felsefetu't-Teşri*, s. 182; Schacht, *Introduction*, s. 62; Ayrıca, Birinci bölümde İstihsan-maslahat ilişkisi başlığında örf sebebiyle istihsanı açıklarken verdiğimiz örnekler bu düşünceyi destekler niteliktedir.

42 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 32-34.

43 Serahsî, Ebu Bekr Şemsüleimme, *Kitâbu'l-Mebsût*, Mısır 1324, IX, 17; İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s.115.

44 Ebu Sünne, *el-Urf*, s.56.

45 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 158-160.

46 Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 198; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, s. 240-241.

d. Belirli bir yöreye ya da insanlara ait olmak yerine genel olmalıdır. Bu son şart ihtilaf konusu olmuştur.

Şöyle ki, İbn Âbidîn, çözümü beklenilen problemlerin cevabına açık bir nas bulunmadığı takdirde re'y ve ictihadla verildiği için müctehidin ictihadında çağının örfünün her zaman etkili olduğunu söylemektedir. Ona göre müctehidin her hangi konudaki hükmü devre göre değişmeye mahkumdur. Nitekim, fıkhi meselelerin çoğunu müctehid kendi çağının örfüne bina etmiştir ki, bugünkü örfün hakim olduğu devirde bulunsaydı öncekine uymayan yeni bir görüşe sahip olurdu.[47] Ona göre, zaman ve mekanın değişmesiyle hükümler de değişmezse halk bundan güçlük ve zarar görür ve böylece bu hükümler kolaylık sağlama ve dünya nizamının en güzel şekilde devam etmesi için zarar ve fesadı önleme esasına dayanan şeriat kurallarına aykırı düşerler.[48]

5. Örf ve Âdetin Çeşitleri

5. 1. Geçerlilik Bakımından Taksim

a. Sahih örf: Nasa muhalif olmayıp maslahatı ihlal etmeyen ve kötülüğü celbetmeyen örftür. Bazı taşınırların vakfında, mehrin te'hir ve te'cili konusunda veya nişanlıyken verilen elbise ve şeker türünden verilen eşyaların mehir değil, hediye olarak kabul edilmesi gibi örfler bu örfe örnek teşkil etmektedir.[49]

b. Fâsid örf: İslam esaslarına muhalefet edip maslahata aykırı düşen ve kötülüğü celbeden örftür. Ribaya dayalı akitler, dinin tasvip etmediği kutlama türünden bazı âdetler gibi âdetler bu örfe örnek teşkil etmektedir.[50] Hallaf, Tunuslu Şeyh İbrahim er-Riyahî'nin fetvalarının birinde ehl-i İslam'dan olan hiç kimsenin fâsid örfü söz konusu dahi edemeyeceğinin altının çizildiğini söylemektedir.[51]

5. 2. Yayıldığı Muhit Bakımından Taksim

a. Umumi örf: İbn Âbidîn, örfün bu çeşidini, ister risalet ve ictihad devrinde, isterse de daha sonraki taklid devrinde olsun tüm İslam ülkelerinde teamül haline gelen söz ve davranışlardır şeklinde tarif eder.[52] Umumi örf tüm İslam beldelerini kapsadığı için hukuki muamelelerde ve muamelelere bağlanan hükümlerde daha belirleyici role sahiptir. Başka bir ifadeyle, "örf-i

47 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.
48 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.
49 Hallaf, *Masadır*, s. 146.
50 Hallaf, *Masadır*, s. 146.
51 Hallaf, *Masadır*, s. 148.
52 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19; Şelebî, *Usûl*, s. 315.

amm ile hükm-i amm sabit olur".[53]

b. Hususi örf: Belli bir beldeye ve belli bir grupa (tacirler, sanayiciler) aittir[54] ve Mecellenin 36. maddesi "Âdet muhakkemdir. Yani hükm-i şer'iyi ispat için örf ve âdet hakem kılınır; gerek amm olsun ve gerek has olsun" demektedir. Umumi örften farklı olarak hususi örf yalnız kendi beldesinde veya grubunda bulunanlar için hüküm ifade eder.

5.3. Yapısı Bakımından Taksim

a. Lafzî örf: Bazı lafız ve ifadelerin insanlar arasında muayyen bir anlamda kullanılmasıyla o çevrenin halkı arasında artık o kelime veya ifade için kullandıkları manayı ifade eder[55] ve hususi örfle aynı anlamda kullanılabilir. Çünkü her hangi bir meslekte kullanılan terimler yapısı itibariyle lafzi örf olan birer hususi örftür. Karâfî, lafzî örfü kısaca, "bir örf çevresinin bir lafzı muayyen bir anlamda kullanmasıdır"[56] şeklinde tarif eder. Artık o lafzın veya ifadenin lügavi manası artık kullanılmamaktadır, nitekim kullandığı lafızdan kastettiği irade beyanında bulunan kişinin iradesini gösteren karineden başka bir şey değildir."[57] Usûlcülerin çoğunluğu nassın vürud ve nüzul sırasında Araplar arasında cari olan kavli örfün geçerli olduğu konusunda fikir birliği etmişlerdir.[58] Fakat bazı İslam hukukçuları Araplar arasında cari olan lafızla ifade edilmek istenen anlamın başka bir deyişle, lafzın delalet ettiği mananın esas alınması gerektiğini söylemişlerdir.[59]

b. Amelî örf: İnsanların muayyen muameleleri yapagelmeleri neticesinde teşekkül eden bir örftür. Mehrin bir kısmının veya tamamının zifaftan önce verilmesi yönündeki teamül bu tür örfe bir örnektir. Hamamda kullanılan suyun miktarı ile zaman belirlenmediği takdirde muayyen bir bedelinin verilmesi de bu kabildendir.[60]

6. Örfle Nassın Tearuzu

Örfle nassın çatışması konusunda İslam hukukçuları arasında çeşitli tartışmalar olmuştur ve görüş ayrılıkları mevcuttur. Fakat burada ayrıntılara girmeden genel kabul gören görüşleri sıralamağa çalışacağız. Örfle nassın çatışması söz konusu olduğunda üç ihtimal öne sürülmüştür:

---

53 Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalü'l-fıkhiyyi'l-'âmm*, Dimaşk 1968/1387, II/868.

54 Şelebî, *Usûl*, s. 315.

55 Şelebî, *Usûl*, s. 314.

56 Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19

57 Şelebî, *Usûl*, s. 314.

58 Gazzali, *el-Mustasfa*, II/111; Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahi, *el-Furûk*, Kahire 1928/1347, I, 171-173.

59 Karâfî, *el-Furûk*, I/171; Suyûtî, *el-Eşbah*, s. 187-189; İbn Nüceym, *el-Eşbah*, s. 102; Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 122-123.

60 Şelebî, *Usûl*, s. 313-314, Ebu Sünne, *el-Urf*, s. 19.

a. Örfün hususi nas ile tearuzu durumunda örf terk edilir. Nitekim, faizli akitler, evlat edinme, borç sebebiyle kölelik örf haline gelse bile hususi naslarla yasaklandığı için örf geçersizdir.[61]

b. Örfün umumi nasla tearuzudur ki, burada iki durum söz konusudur: 1. Örf hususi ise ve nas geldiğinde de mevcut ise, nassı tahsis eder; 2. Örf umumi ise, umumi nassı tahsis edemez. Örneğin, mevcut olmayan malın satılması yasaktır. Bu umumi bir nastır. İstisna ve selem sözleşmesi gibi sözleşmeler Peygamber devrinde hususi bir örf olarak mevcut olduklarından nassı tahsis etmiştir.

Örf, nassın geldiğinde mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkmışsa kabul edilemez. Yalnız, eğer nas örfe dayalı ise, başka bir ifadeyle, nassın kaynağı örf ise kabul edilir, yani sonradan ortaya çıkan örfle nassın hükmü değişir. Bu Ebu Yusuf'un görüşüdür ve Gökalp'ın örf görüşünde önemli yer tutmaktadır.[62] Nas buğday, arpa, hurma, tuz ve unun hacimle (keylen) ve altın, gümüşün tartı ile (veznen) satılabileceğini belirtmiştir. Hadis varid olduğunda o beldenin halkı onları bu şekilde satmakta idiler. Yani nassın esasını örf teşkil etmiştir. Eğer âdet, buğdayın veznî, altının keylî olması şeklinde olsaydı nas da ona uygun olarak gelirdi. Nas için illet, bazılarında keylîlik, bazılarında veznîliktir. Bu ise âdettir. Bu konuda âdet esas alınmıştır.[63] Dolayısıyla bu konudaki örf değişirse nas da değişir. Buna karşı görüşler mevcut olsa da,[64] Osmanlı devletinde Ebu Yusuf'un görüşü tercih ve tatbik olunmuştur. Nitekim, Mecelle'nin 39. maddesi olan "Ezmanın tağayyuru ile ahkamın tağayyuru inkar olunamaz" yani zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi maddesi bu esasa dayanmaktadır.

c. Örfün kıyas gibi diğer fer'i delillerle tearuzu durumunda örf tercih edilir ki, buna Hanefiler örf sebebiyle istihsan adını vermektedirler. Kıyas, örfün değişmesiyle veya zaruret ile değişir. Aksi takdirde insanlar meşakkate düşerler ki, o zaman İslam'ın amacı yerine gelmemiş olur. Bu konuda örnekler Hanefi mezhebinde olduğu kadar diğer mezheplerde de mevcuttur. Örneğin, İmam Şafii'ye göre, altın ve gümüş dışındaki paralarda riba tahakkuk etmez. Çünkü fülüs (metal ve kağıt para) daha fazla fülüse peşin veya veresiye satılabilir. Çünkü insanların arasında yaygın olarak kullanılan semen, ancak altın ve gümüştür. Dolayısıyla fülüsten zekat da verilmez.[65]

Müctehid fukaha'nın nas olmadığı takdirde istinbat ve tahric ederek koyduğu hükümler, ya asılla fer' arasındaki illet birliğine dayanarak kıyas yapmakla sabit olur, ya da üzerine hüküm bina edecek asıl olmadığında

61 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 114.

62 Gökalp, Ziya, "Örf Nedir", *İslam Mecmuası*, İstanbul 1330-1333, I, sy: 10, s. 290-295.

63 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 116.

64 İbn Nuceym, *el-Eşbah*, s. 103-104; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtar*, IV, 259-260.

65 Şafii, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *el-Umm*, Kahıre 1968, III, 86.

ise istihsan ve istislah yoluyla sabit olur. İctihadlarda kıyasa dayalı verilen hükümlerin örfe göre terkedildiği görülmektedir. Çünkü varsayılan tearuz örfün amm değil has bir nasla tearuzudur. Nitekim örf, ekseriyetle hacetin delilidir ve bu da kıyastan daha kuvvetlidir. Tearuz söz konusu olduğunda tercih edilen o olur. Bunun yanı sıra istıslah ve istihsan metotlarının varlığı Hanefi ve Malikilerde örfün tercih edilmesine itibar edildiğini göstermektedir"[66]

Dönmez, kıyasa dayalı hükümlerin terkiyle ilgili tespitte ilke olarak Zerkâ'ya katılmakla birlikte, "kıyas" ve "örf" kavramlarının özellikle Hanefilikteki kullanımlarına dikkat çekerek "kıyas örf ile terk edilir" kuralının bu anlamlara göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Örfün kıyasa dayanan ictihadla çatışması konusundaki görüşlerine tam olarak katılmadığını ifade etmektedir. Dönmez, örfün yalnız hükmün illetinin ortadan kalkması durumunda kıyasa tercih edilebileceğini söylemektedir ki, ona göre, zaten böyle bir durumda örf, kıyasa takdim edilir bir delil durumunda da olmaz.[67] Mahmesânî de, zamanın geçmesiyle hükümlerdeki değişikliği illetin değişmesiyle izah etmektedir. Ona göre zaman geçmesiyle hükümlerin de değişmesinin nedeni illetlerinin değişmesidir. İllet-maslahat ilişkisini incelediğimizde de gördüğümüz gibi illetin olduğu yerde maslahat da beraberinde gelmekte, bu da zamanın değişmesiyle ahkamın değişmesinde maslahatın önemli rolünü göstermektedir.[68] Maslahata değer yükleyen ve onu muteber kılan bir ölçünün de örf olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ancak bu bakımdan örfün değişmesiyle hükümlerin de değiştiğini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber döneminden günümüze kadar ister Râşid Halifelerin, ister mezhep imamlarının, isterse onları takip eden zamanda müctehidlerin zamanlarına ve toplumlarına göre değişik hükümler vermiş olduklarını ve örfle nas çatıştığı zaman naslarla sabit hükümlerin değil, örf ile sabit konularda değişikliğin olabileceğinde ittifak ettiklerini gördük. Ayrıca kıyas gibi diğer fer'i delillerle de tearuz durumunda illet ortadan kalkmışsa ve durum olduğu hal üzere kaldığında meşakkate sebep olacaksa istihsanen örf tercih edilmiştir. Çünkü hükmün ilk bulunduğu hal üzere kalması durumunda insanlara zorluk ve zarar vermesi kaçınılmaz hale gelir ve en mükemmel düzen, en güzel ahkam üzerine alemin baki kalması için teysir, tahfif, zarar ve fesadın kaldırılması gibi (külli) kaideler üzerine bina edilen şeriata ters düşeceği düşünülmüştür[69] ve müctehid imamlar kendi zamanlarına göre aynı konuda farklı fetvalar vermişlerdir.

66 Zerkâ, *el-Medhalu'l-fıkhî*, II, 913.

67 Dönmez, *el-Urf*, s. 3357.

68 Mahmesânî, *Felsefetu't-Teşri*, s. 132, 154; a.mlf., *Turâsu'l-hulefâi'r-raşidîn fi'l-fıkhi ve'l-gadâi*, Beyrut 1984, s. 129; a.mlf., *el-Evdâu't-teşriiyye fi'd-duveli'l-Arabiyye*, Beyrut 1981, s. 155.

69 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, s. 123.

7. Zamanın değişmesiyle ahkamın değişmesi

Hukukta değişikliklerin olması, zaman ve mekan faktörüne bağlı olarak zaruri gözükmektedir. Çünkü hep vurguladığımız gibi hukukun amacı ferdin ve toplumun hayatını düzenlemek ve ihtiyaçlarına cevap vermektir. Geçen süreç içinde her şeyin değiştiği ve her bölgenin kendi iklim ve coğrafi koşullarına göre değişik gelenek ve karakter özelliklerinin olduğu göz önünde bulundurulduğu zaman aklen de hukuktaki değişim zaruri olmaktadır. İslam evrensel din olma yani tüm zamanların ve mekanların dini olma hasebiyle değişen, gelişen, ilerleyen insanlığın dini olarak sonsuza kadar süreceği için İslam hukukunun da amacı da bu değişikliğe ayak uydurmayı sağlamaktır. Nitekim, daha sade bir hayatın hüküm sürdüğü göçebelik ya da kırsal kesim yaşantısının ihtiyaçları ile, kompleks hayatın hakim olduğu şehir hayatı, ya da medeni yaşantının ihtiyaçları farklı olacaktır. Örneğin, Medine ekolüne mensup alimlere rivayetler kifayet ederken, Irak gibi çeşitli kültür ve medeniyetleri içinde barındıran bir yerde rivayetlerin yanında ağırlıklı bir şekilde re'ye baş vurmak gerekmiştir. Sulama ve haraç hukukunun Hicaz'da değil, Irak'da gelişmesi çevre veya mekan faktörünün bir neticesiydi.[70] Müctehid imamların aynı meselelerde çeşitli fetva vermelerinin bir sebebi, zaman ve mekan değişimi sonucu ortaya çıkan zaruretse, başka bir sebebi örf ve âdettir ki bu iki faktörün bir biriyle olan sıkı ilişkisine değinmek istiyoruz.

Karâfî'nin Furuk adlı eserinde örf ve âdete bağlı hükümlerin örfün değişmesiyle değişeceğinden söz etmiş ve fukahayı bu konuda uyarmış olduğunu görmekteyiz.[71] Karâfî'den sonra İbn Kayyim'in de ayrıca bir başlık açarak fetvaların zamana, mekana, duruma, niyet ve âdetlere göre değişebileceğinden bahsetmiştir. Konu daha sonra daha geniş bir şekilde Şâtıbî tarafından maslahata ayırdığı müstakil cildinde maslahat bağlamında ele alınmıştır.

Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değiştiği bir kural olarak Mecelle'nin de önemli maddeleri içine girmiştir. Bir çok İslam aliminin özellikle de müctehidlerin, hüküm verirken yaşadıkları toplumun ihtiyaçlarına göre hüküm verdikleri bilinmektedir. Bu konudaki dayanaklarını özellikle Peygamber'in örfe dayalı uygulamalarının teşkil ettiğini daha önce de belirtmiştik. İbn Âbidîn bu meseleyi şöyle izah etmektedir:

İslam hukukundaki bazı hükümler sarih naslarla sabit olurken, bazıları da ictihadla sabit olur. İctihadla sabit olan hükümlerin çoğunda müctehid, kendi zamanının örfüne göre fetva vermiştir. O zamanki örf sonradan değişse fetva da değişecektir. Bu bakımdan müctehidin yaşadığı zamanın

70 Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990, s.18.

71 Karâfî, *Furûk*, III/162, 288.

örfünü bilmesi gerekli görülmüştür. Nitekim bazı hükümler zamanın ve halkın değişmesine, sonradan bazı zaruretlerin ortaya çıkması ve insanların yaşayışında bozukluk görülmesine göre değişme zarureti göstermiştir. Öyle ki, hüküm önceki hali üzere kalsa, insanlara meşakkat ve zarar ulaşacak; Şeriatın kolaylık sağlama ve zararı defetme gibi külli esaslarına ters düşecektir. Bu yüzden daha sonra gelen müctehidler, önceki asırlarda gelmiş olan mezhep imamlarına muhalif bazı fetvalar vermişlerdir. Çünkü mezhep imamlarının kendi zamanlarına göre fetva verdiklerini görmüşlerdir. Eğer sonraki asırlardan yetişen müctehidler imamların zamanlarında olsaydılar, onlar da aynı fetvayı vereceklerdi.[72]

İslam hukukunda zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi bizatihi örfe müstenit değildir. Fakat hükümler zamanın bozulması, insanların ihtiyaçları, zaruret ve maslahat yani umumun menfaati nedeniyle değişir. Bunların da insanlar arasında cari örfle tezahür ettiğini düşünürsek, İslam hukukundaki hükümlerin değişmesinin insanlar arasıdaki cari örfün değişmesiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da gördüğümüz gibi, İslam hukukçularına göre, ezmanın teğayyuru ile teğayyur eden ahkam, örf ve âdet üzerine mebni bulunan ahkamdır. Amm nas ile sabit olan ahkam tağayyur eylemez. Zira nas örften akvadır. Bu bakımdan zamanın değişmesiyle değişen hükümler, sarih nassa dayanan hükümler değil, ictihada ve dolayısıyla örf ve âdete dayanan fetvalar cümlesinden olarak düşünülmüştür.[73] Dini tahsilli bazı sosyolog, aydın ve modern hukukçular arasında da bu konuda tartışmalar olmuştur. Örf delilini nastan sonra ikinci kaynak olarak alan ve ona önemli ölçüde delil değeri yükleyen Gökalp, *içtimai usûl-i fıkıh* tartışmaları içinde ele aldığı örf delilini klasik dönem İslam hukukçularının da görüşlerinden istifade ederek yeniden dile getirmesi bakımından önemlidir.

Modernleşme sürecinde İslam hukukunda ortaya çıkan tartışmalarda İslam hukukçularının hep atıflar yaptığı maslahat düşüncesi İslam'ın temel gayesi olması hasebiyle yalnız başına bir delil ya da metod olarak kullanılmasa da İslam hukukunun temel prensipleri üzerinden işlevini yürütmüştür. Bazen ona içerdiği hevese bağlı hüküm verebilme tehlikesine göre itibar edilmediği için kendini farklı yollardan fakihlere kabul ettirmiştir. Bu bakımdan, son dönem İslam aydınlarından Gökalp da, maslahatı bir delil olarak kabul etmemekte, nasların örfe dayandığını nazara alarak, toplum tarafından kabul edilmiş içtimai kaideler manzumesi dediği örfü, nastan sonra ikinci delil olarak kabul etmekte ve fıkıh usûlünü bunların üzerine kurmaktadır. Aynı zamanda toplumun makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi olarak nitelendirdiği örfü fayda ve zararın

72 İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, II/123.

73 Ali Haydar, *Dürer*, I/101; İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, II/123.

da ölçüsü olarak belirlemektedir.[74]

Alışkanlıklar ferdin hayatında önemli rol oynar. Zamanla kazanılan alışkanlıklar fertleri karar vermek yükünden kurtararak insanların birlikte yaşamalarını kolaylaştırır. Hukuk da, sosyal alanın dışında bulunamayacağı için bunlara uymak, çok kez onları içeriğinde yansıtmak durumundadır. Sosyal ilişkilerden doğan hukuk, çok eskiden örf ve âdetlerden çıkmış bulunmaktadır ve hukukun bu ilk ve temel kaynağı olan örf, bugün de onun biçimlenmesinde büyük rol oynamaktadır.[75]

---

74 Gökalp, "Örf Nedir", s. 291.

75 Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1991, s. 30.

DİYANET

İlmi Dergi Cilt: 37 • Sayı: 2 Nisan-Mayıs-Haziran 2001



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı

*

Üç Ayda Bir Yayımlanır

ISSN 1300-8498 Diyanet İlmi Dergi, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1971-

ÖRF VE ÂDETİN HUKUK METODOLOJİSİNDEKİ YERİ

*Zeki KOÇAK**

Giriş

Tarihi süreç içinde insanlığın yaşadığı hukukî hayatın yazılı olmayan boyutunu teşkil eden örf ve âdetler[1], yazılı hukuk kurallarının esasını teşkil eder. Sosyal şuurun itiyat haline getirdiği kurallar, toplumsal hayatın sürekliliğini temin ettiği gibi, hukukî yapının da şekillenmesine yardımcı olmuştur diyebiliriz. Örf ve âdet hukuku, hukuk metodolojisindeki şeklinden önce mer'îyet kazandığından dolayı, metodolojik çalışmalarında mer'î hukukun bütün versiyonlarının dikkate alınması hukuk mantığının ve hukukî tefsirin bir gereği olarak düşünülebilir. Hukukun kaynağı bakımından teâmül haline gelmiş hadiselerin, hukuk tekniği açısından yorumlanarak, hukuk metodolojisine geniş bir hareket alanı sunulabilir. Bu bağlamda, hukuka kaynaklık eden örf ve âdetin huku-

* Erzurum Dadaşkent Eğitim Merkezi Öğretmeni

1 Kur'an-ı Kerim'de örfle amele izin verilmiştir. "Halk ile münasebetinde affı iltizam et, örf ile emreyle, cahillerden yüz çevir" (Araf 7/198-199) Kur'an da 39 defa kullanılan "ma'ruf'takriben, "iyi, doğru, uygun" ve akıl sahipleri yanında güzel kabul edilen işler manalarını işaret eder. "Münker"in zıddı olarak kullanılır. Âdet kelimesine ise Kur'an'da herhangi bir işaret yoktur. Sık olmasa da hadiste her ikiside kullanılmıştır. Hukuk doktrinine gelince, bu terimler fıkıh mezheplerinin kuruluş zamanında zaten kullanılıyordu. Fakat sonraları bilhassa mezkur Kur'an ayetine, örf ve âdetin Kur'an-ı meşruiyetine devamlı atıfta bulunulmuştur. (Abduljavad Falauri-Erwın Grof, İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar, trc. Halit Ünal, Kayseri, 1994, s. 28.) Teâmül kelimesi ise âdetle müradiftir. Kullanımı galip olan demektir. Âdet ile aralarında fark yoktur. Yalnız örf ile aralarında fark vardır. Örf daima iyi olan şey'dir. Fakat âdet ve teâmül iyi veya kötü olabilir, iyi âdet fena âdet iyi teâmül, fena teâmül denir. Lakin iyi örf kötü örf denmez. Çünkü örfün manasında iyilik mündemiçtir. Bundan başka amelde örf, aklı selime istinat eder, Âdet ve teâmülde ise makul olup olmama düşünülemez. (Berki, Ali Himmet, Hukuk Mantığı ve Tefsir, Ank. 1948, s. 96) Ancak âdet, örf ile birlikte kullanılırken te'kit manasını ifade eder. (Zeydan, Abdulkerim, el-Veciz fî Usul fıkıh. İst. ts. s. 252). Kanaatimizce "amel" kelimesi de, bu muhtevada örf ve âdet manasına kullanılır. Meselâ, İmam Malik'in Amel-ü Ehli Medine" (Bu terim için bkz. Zeydan, a, e, s. 173, Huderibek, Muhammet, Tarihu Teşrîi'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 176) ifadesi örf ve âdet mefhumunu çağrıştırır. (Koçak, Zeki, Nüzûl ve Vürüd Sebeplerinin Ahkâm'a Etkisi, basılmamış Y.L.T. Erzurum, 1997 s.73) örf ve âdet kelimesinin diğer anlamları ve yorumu için bkz. Cassas, Ebu Bekir Ahmet, er-Razi, Ahkâmu'l - Kur'an, thk. Sıdkı M. Cemil, Beyrut, 1993, III, 59; Ragıbu'l-İsfehani, Ebi'l-Kasım el-Hüseyn, el-Müfredatü fî Garibi'l-Kur'an, Beyrut, ts. s. 331-332.

kî yönünü, mukayeseli bir tarzda, metodolojik açıdan yorumlamaya çalışacağız. Amacımız örf ve âdetin geçmiş dönemlerdeki oluşan hukuk metodolojisine ve pozitif hukuka olan etkinliğini ortaya koyarak, bu günkü hukukî yapımızda mevcut problemlerin çözümüne ve oluşturulmak istenen hukukî düzene, örf ve âdetin katkısını belirtmektir.

I. Örf Ve Âdetin Tarihi Süresi

Bir hukuk kaynağı olarak örf ve âdet, bütün insanlık tarafından dikkate alınmıştır. Çünkü toplumsal hayatı şekillendiren kollektif şuurdan, amme vicdanından azade olarak oluşturulacak her türlü kanun ve kuralların, yürürlük kazanması beklenemez. Bu, tarihi bir gerçektir. Belki geçici olarak, devlet tarafından kanun ve kuralların uygulanması kısmen de olsa sağlanabilir. Ancak böylesi bir devlette hukuk devletinden ve hukukun üstünlüğünden bahsedilemez -isterse anayasasında hukuk devleti yazsın- olsa olsa böyle bir devletten "kanun devleti" diye bahsedilebilir. Oysa hukukun amacı, kuvvetin değil, hakkın ve amme iradesinin sağlanmasını temin etmektir. Bu da toplumun benimsediği, devam ettirdiği ve amme vicdanında yerleştirdiği örf ve âdet kurallarının dikkate alınmasıyla sağlanır.

İşte bu sebepten dolayı, bütün hukuk sistemlerinde örf ve âdete riayet edildiği ve hatta İngiltere gibi yazılı hukuktan ziyade teâmül hukukunu esas alan hukuk sistemlerinin varlığı da bu esasın ehemmiyetini vurgulamaktadır. Zaten Avrupa'da kanunlaştırma çağı başlamadan önce uygulanan hukuk, hemen hemen yalnızca örf ve âdet hukukuydu."[2]

1. Hz. Peygamber'in Örf ve Adet'e Bakışı

İslâm hukuku[3] sisteminde fer'i delil[4] olarak kabul edilen örf ve âdetler. Hz.

2 Geniş bilgi için bkz. Tekinay, Selahattin Sulhi, Medenî Hukuka Giriş Dersleri, İst. 1987, s. 66.

3 "İslâmî ilimler sahasında fıkıh ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda yaygın olarak kullanılan "İslâm Hukuku" terimi kanaatimizce "İslâm Fıkhı" terimini karşılamamaktadır. Hatta şeriat, Kanun, Hukuk, Fıkıh, İslâm Hukuku, İslâm Fıkhı terimlerinin birbirinden tefrik edilmesi gereğine inanıyoruz. Çünkü bu terimlerin tariflerinin kaplamları ve içlemleri birbirinden farklıdır. Diğer taraftan bu terimlerin tarihi süreç içinde geçirdikleri istihaleler ve kullanıldıkları alanlar göz önüne alınırsa, bu terimlerin farkı daha belirgin olarak ortaya çıkabilir."(Koçak, s.11) Bütün terimleri ve tarifleri bir soyutlama kabul edersek bu soyutlamanın lugavî, istilahî ve örfî anlamalarını da dikkate almamız gerekir. Soyutlanan şeylerin müteradif olarak kullanılabilmesi için zatları bir olmasa da mefhumları bir olmak zorundadır. Mantikî bir kuraldan hareketle yukarıda zikrettiğimiz terimlerin zatları bir olmadığı gibi, mefhumları da birbirinin aynı değildir. Öyleyse bu terimlerin birbir yerlerine kullanılması anlam bozukluklarını doğurur. Mesalâ "İslâm Hukuku" dediğimiz zaman bu kime ve neye göre İslâmî dir? Bu sorunun cevabı, "müslümanların hukuku" teriminde aranmalıdır. Öyleyse İslâm hukuku yerine müslümanların hukuku terimini kullanmak daha uygundur. Çünkü İslâm kelimesinin hukukun başına eklenmesi hukukî sahayı sınırlar, belki de kanun gibi bir kesinlik ifade eder. İnsanların hareket alanını daraltmış olur. Diğer taraftan sosyolojik olarak konuya baktığımızda kimin hukukî yapısının İslamî olduğu konusu gündeme gelecektir. Bu gün yer yüzünde yaşayan İslâm devletlerinin her biri kendi hukukunun İslamî olduğunu söylemektedir. Şimdi biz hangisinin İslâmî, hangisini gayri İslâmî kabul edeceğiz. Kanaatimizce hukukun ruhunu oluşturan örfî uygulamaların farklılığından dolayı her İslâm ülkesinin hukukuna o ülkenin adını ekleyerek bu yanlış kullanımdan kurtulabiliriz. Örneğin "Türk Hukuku" "İran Hukuku" "Mısır Hukuku" gibi terimlerle özel anlamda hukukî yapının kimliğini tesbit ederiz. Buna ilaveten genel anlamda da "müslümanların hukuk"u terimini kullanarak problemi kısmen çözmüş oluruz. Zaten önceki fukuha Hanefî fıkhı. Şafiî fıkhı gibi terimleri kullanarak bu günkü yanlış kullanıma düşmemiştir. Konunun diğer bir boyutu

Peygamber gelmeden önce de Arapların hukukî yapılarını şekillendirmekteydi. Tarihde Arapların yazılı olarak bir hukuk metinlerinin mevcut olmaması bunun delilidir. Fakat Hz. Peygamber'in gelişinden sonra yazılı hukuka geçilse de, bizzat Peygamber tarafından örf ve âdete riayet edilmesi, İslâm'ın ve toplumsal hayatın gerçeklerine uygun olan örf ve âdetlerin devam ettirilmesi, İslâmî hukuk sisteminin teâmülî hukuka verdiği değeri gösterir, diyebiliriz. İslâmî prensiplere, toplumsal hayatın verilerine, akli selime ters düşmeyen örf ve âdetlere riayet etmenin veya realiteyi idealiteye yaklaştırmanın bir maslahat gereği olduğu anlaşılabilir.[5] Diğer taraftan Hz. Peygamber; "Müslümanların iyi gördükleri Allah katında da iyidir."[6] buyurarak örf ve âdetin değerini tesbit etmiştir. Başka bir hadisinde de "Tartı, Mekkeliler'in tartısı, ölçü, Medineliler'in ölçüsüdür."[7] şeklindeki açıklamasıyla sosyal realiteye verdiği değeri ve örfe kazandırdığı hukukî formu göstermiştir diyebiliriz.

2. Hulefa-i Raşidin Döneminde Örf ve Âdet'e Bakış

Hulefa-i Raşidin döneminde, önceki örfî uygulamalar dikkate alındığı gibi, hatta devletler hukuku bakımından, diğer devletlerin örf haline getirdiği bazı uygulamalar -öşür ve divan sistemi gibi- Hz. Ömer tarafından bizzat benimsenmiş ve uygulanmıştır. Devletler hukukunda kabul edilen "mütekabiliyet prensibi" âdeta devletlerin umumi örfü şekline gelmiştir. Raşit halifeler özellikle muamelat sahasındaki teâmulî yaşantıya hukukî form kazandırmada fazla tereddüt etmemişler, halkın yararına olacak her çeşit muameleyi onaylayıp kabul etmişlerdir. Nitekim hukukî problemleri çözmede, halkın örf ve âdetine, fiilî realiteye, sosyal şuura atıfta bulunmuşlardır.[8]

---

ise İslâm Hukuku terimi hukukçular tarafından yaygınlıkla kullanılmıştır. Bu kullanım âdeta hukukçuların örfü haline gelmiştir. -Bütün müslümanların örfü - Bu nedenle diyebiliriz ki ıstılahta münakaşa etmeye gerek yoktur, kuralından hareketle yine de bu terim kullanılacaktır. Biz de bu çalışmamızda aynı terimi kullanırken yerine göre diğer terimlere de yer vereceğiz. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak, etimolojik açıdan yaptığım bir çalışmayı da genişleterek ilim erbabına arz edeceğim. Bu terimlerin anlamları ve kısmen de olsa yorumları için bkz. Atay, Hüseyin. İslâm Hukuk Felsefesi, (Abdulvehhab Hallaf'ın İlmu Usuli'l - Fıkıh tercemesine yazılan giriş) Ank. 1985, s. 49-67.

4 Şakiru'l Hanbelî, Usulü'l-Fıkıhi'l-İslâmî, Suriye, 1948, s. 18-41.

5 Örfün bir maslahat mertebesinde olduğunu ve Hz. Peygamber'in cahiliyye örfündeki uygulamalarının değerlendirilmesi için bkz. Şelebi, M. Mustafa, el-Fıkh ul-İslâmî Beyn'el-Misaliyye ve'l-Vakiiyye, Beyrut, 1982, s. 80-88-89. Ayrıca cahiliyye örfünün ibadet, muamelât ve ukubat yönünden örnekli tetkiki için bkz. Ateş Ali Osman, İslâm'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, İst. 1996, s. 40, 73, 84, 110, 135, 212, 268, 331, 379, 395, 400, 408, 415, 468, 496 vd.

6 Ahmet b. Hanbel, Müsned, 1, 379. Bu hadisi yorumlayan Suyutî, örf ve âdetin belirleyiciliğini ortaya koyduktan sonra, bu esasa binaen çözülebilecek sayısız hukukî kanunun olduğunu söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. Süyutî, Celaleddin Abdurrahman, el-Eşbah ve'n-Nezair fî Kavaid ve Furu Fıkhi'ş-Şafii. Beyrut, 1983, s. 89 vd.

7 Ebu Davut, Büyu, 8.

8 Hülefai Raşidin'in ve özellikle Hz. Ömer'in uygulamalarında ki örf ve âdetin etkisini geniş bir şekilde mütelâa etmek için bkz. Ebu Yusuf, Yakup b. İbrahim el-Ensari, Kitabu'l-Harac, trc. Muhammed Ataullah, Ank. 1982, s, 110, 112, 114, 117, 132, 154, 165, 282-295, 302-311. vd. Mahmasani, Subhi, Türâsü Hüleffai'r -Raşidin ve'l-Fıkh ve'l-Kada, Beyrut, 1984, s. 13 vd. Şelebî, el-Misaliyye, s. 74 vd. Farukî, Yasin Muhammed, "Hülefa-i Raşidin ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi, trc. F. Mehveş Kayanî, İSBD. II. s. 1, İst. 1994, s. 40 vd. Hamidullah, Muhammed, İslâm'da Devlet İdaresi, trc. Kemal Kuşçu, Ank. 1979, s. 77-84, Koçak, s. 76-80.

3. Mezheplerin Örf ve Âdet'e Bakışı

Fukahanın örfe bakışı, Raşit halifelerinin örfe bakışından farklı değildir. Fakat değişen şartlar gereği hukuk problematiğini kavrayan müçtehidler, örf delilinin yanında yeni hukukî kaynaklar tespit etmeye yönelmişlerdir. Farukî; fukahanın, İslâmî prensiplere aykırı düşmeyen cahiliyye âdetlerini, "İstihsan" ve "mesâlih-i mürsele" adı altında İslâmileştirdiğini söylemektedir.[9] Kanaatimizce bu iki hukukî yöntemin çıkışını, cahiliyye örfünün İslâmileştirilmesine bağlamak pek isabetli görülmüyor. Çünkü bu iki yöntem, daha ziyade örf ve âdetin hukukî problemi çözmede yetersiz kaldığı noktalarda kullanılmaktadır. Belki örf, bu iki yöntemin oluşmasına bazı durumlarda kaynaklık edebilir. Ama bu durum, istihsan ve maslahat yöntemlerinin batıla hak kisvesi giydirme muamelesi anlamına gelmez. Şöyle ki, bu iki yöntem artık örf ve âdetten bağımsız bir delil telakki edildiği gibi, kanun boşluklarını doldurmada da müstakil bir delil olarak atıfta bulunulmaktadır. Diğer taraftan bu yöntemler real olanın ideal olana yaklaşmasını temin etme gayesini içerdiğinden dolayı da "tabiî hukuk" telakkisinin esasını teşkil etmeye matuftur diyebiliriz.

Mezhep imamlarının, hukuk doktrinleri incelendiğinde göze çarpan en bariz vasıfları, örf ve âdet hukukuna riayet etmeleridir. Bazı imamlar, örf ve âdeti hem teorik sahada hem de pratik sahada kullanırken, diğer bir kısım imam ise, daha ziyade pratik sahada örf ve âdetin hukukî etkinliğini dikkate almıştır.

Meselâ Hanefî ve Malikî mezhebinin başta kurucuları olmak üzere, diğer müçtehitleri de örf ve âdeti fıkıh usûlünde ve fıkıh kültürünü oluşturan bölümlerde kullanmışlardır.

a) Hanefî Mezhebi'nin Örf ve Âdet Hakkında Görüşü

Hanefî mezhebi müçtehitlerinden olan İmam Ebu Yusuf'un örf ve âdet hakkındaki yorumu bu sahada söylenen sözlerin mütemmimi mahiyetindedir. İbn Abidin'in naklettiğine göre. İmam Ebu Yusuf örf konusunda İmam-ı Azam'la aynı kanaattedir. Yani örf ve âdet nassa muhalif olursa, nasla amel edilir. Nassa muhalif olmazsa muteberdir. İmam Ebu Yusuf'un ikinci bir görüşü ise; örf ile nass muarız (çatışık) görüldüğünde, şayet nass örfe göre varid olmuş ise; örf ile amel edilip nassın ifade ettiği hüküm tahsis edilir.[10] Örf değiştikçe nass örfe bağlı olarak yorumlanır. Eğer nass örfe müstenid değil ise, o zaman nass ile amel edilir. Örf terk edilir. Neticede nass örf ile ta'lil edilmiş olur. Yani örfe itibar etmek değil, bilakis muvafakat etmektir. Çünkü altı şeyin dördünü (buğday, arpa, hurma, tuz) keyli olarak, ikisini de (altın ve gümüş) vezni olarak satmak, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemin bir sosyal özelliğidir. Bundan dolayı

9 Farukî, s. 46.

10 Örf ve âdetin tahsis edileceği hakkında geniş bilgi için bkz. Koca Ferhat, İslâm Hukuku Metodolojisinde Tahsis, İst. 1996, s. 251-265.

nass âdetle irtibatlandırılmış ve onunla ta'lil edilmiştir. Şayet âdet farklı olsaydı veya Hz. Peygamber'in döneminde değişse idi, hüküm ona bina edilebilecekti. Öyleyse, nassı örf ve âdetle ta'lil etmek veya nassın yorumunda örf ve âdete atıfta (yollamada) bulunmak bizzat nassa ittibadır diyebiliriz.[11]

Şöyle ki, yapılan farklı yorumlar her zaman örfe isnat ettirilirse, nassın genel çerçevesinin aşılacağından hükümlerin tarihselliği gündeme gelebilir. Bu durum Müslümanların hukukunu kaygan bir zemine çeker ve İslâm fıkhının ilâhilik vasfını bozabilir. İmam Ebu Yusuf bu noktaya yukarıda "Eğer nass örfe göre varid olmaz ise..." diyerek dikkat çekmiştir.

Kanaatimizce dikkat edilmesi gereken bir husus, hükümlerde bulunan değişebilirlik vasfıyla gelişebilirlik vasfının birbirinden ayrılması gerekir. Bu nedenle, Kur'an ve sünnette ifade edilmek istenen temel prensipler ve amaçlar gelişme istidadına sahipken, hukukçular tarafından sonradan oluşturulan hukukî prensipler ve hükümler her iki vasfın -değişim ve gelişim- dikkate alınması gereğine dayanır. Çünkü Kur'an ve sünnetteki hükümlerde tarihilik vasfından öteye ebedilik, genellik ve esneklik vasfı esastır. Şöyle ki Kur'an ve sünnetteki hükümlerin hukukî saikleri bazen örfî veya mahallî olsa da -özellikle Kur'anî-hükümler küllî bir amaçla buyrulmuştur. Bunun en bariz delili ise, şahıslara, tarihlere ve mahallere fazla temas edilmeden asıl amaca, çıkarılacak küllî esaslara ve ibretlere dikkat çekilmiş olmasıdır. Hukukçuların doktrinlerinde ise izafilik, mahallilik ve tarihilik ağırlık kazanmaktadır.

Mecelle de yer alan, " Ezmanın tagayyürüyle ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz"[12] kuralındaki "ahkâmın tagayyürü" kanaatimizce "ahkâmın tekâmülü" şeklinde kodlonsaydı, belki İlahî hukukun vasfına daha uygun olurdu diyebiliriz. Nitekim, kâinatta külli bir değişimin olmadığı, her şeyin değişmediği veya her değişenin gelişme olmadığı bir gerçektir. Bu nedenle, aşırı değişimciliğin aslî safiyeti ve fıtriliği bozacağı kanısındayız. Pek tabiî olarak İslâm Hukukunun bazı değişim özelliklerini içerdiğini kabul etsek de, bu durum onun her zaman durmadan değiştiğini gösteremez. Çünkü değişimde görelik ve yörelik vasfı ağırlık kazanırken, İslâm hukukunun gelişiminde ilâhilik ve küresellik vasfı ağırlık kazanmaktadır diyebiliriz.

b) Malikî Mezhebi'nin Örf ve Adet Hakkında Görüşü

Maliki mezhebinde, örf ve âdetin usul ve furu' bakımından mütalâa edildi-

11 İbn Abidin, Seyyid M. Emin, Haşiyetü Reddi'l-Muhtar, Daru'l-Fikr, 1979, V. 176, 177. Aynı müellifin, Mecmuatu Resail, "Neşru'l Arf", Alemul Kütüp, ts. II.114 vd, Ebu Zehra, Muhammet, Usulü'l-Fıkıh, Daru'l-Fıkr, ts., s. 274-277, İzmir'li İsmail Hakkı, İlmi Hilaf, İst. 1330, s. 109-118.

12 Mecelleyi ahkâmî Adliye, md. 39 s. 22, Örfün hukukî değeri ile ilgili "Âdet Muhakkemdir." I Ahkam (100 md). İst. 1309, s. 87-97; Nedvi Ali Ahmet, el-Kavaidü'l-Fıkhiye, Dımeşk, 1991, s. 256 vd. Baktır, Mustafa, İslâm Hukuku'nda Külli Kaideler, (Basılmamış Çalışma) Erzurum, 1988, s. 106 vd.

ği yaygın bir görüştür.[13] Fakat, Farukî, Malikî mezhebinde "örf" ile "amel" arasında bir ayrım yapıldığından bahsetmektedir. Meselâ örf herhangi bir manevî yaptırım gerektirmezken, amel manevî bir yaptırım gücüne sahiptir. Bu yüzden İmam Malik "Medine ehlinin amelini" delil olarak kabul etmiştir.

Kanaatimizce örf ile amel arasında bu denli bir ayrılığın olduğunu kabul etmek, biraz aceleci bir yorumdan doğmaktadır. Çünkü İmam Malik'in kabul ettiği "amelü ehli Medine" den maksat model alınması gereken bir Peygamberî yaşantının izlerinin devam ettirilmesidir. Bu da ya sünnettir ya sahih örftür veya Peygamber ve onun sahabesi tarafından düzeltilerek İslâmileştirilen örftür. Zaten fasit örfü hiçbir mezhebin delil kabul ettiği vaki değildir. Örfte de mündemiç olan anlam, iyilik ve güzelliktir. Bu bağlamda amelle örf kelimesinin, birbiriyle bağdaştığını düşünüyoruz. Çünkü örf amelde mündemiçtir. Belki hukukî açıdan tefrik edilmesi zorunlu olan nokta, "âdet" ile, "amelü ehli Medine" dir . Şöyle ki, etimolojik açıdan âdet teriminde her zaman iyiliğin mündemiç olmadığı malumken, "amel-ü ehli Medine" teriminde kanımca İmam Malike göre iyilik ve güzellik mündemiçtir. Zaten konuyu sosyolojik açıdan tahlil edersek, İmam Malik'in ifadesinin sadece Medine ile sınırlı tutulmasının sebebi de, ancak oradaki yaşantının bir "yaşanan sünnet" olmasından ibarettir diyebiliriz. Sünnet kelimesinin semantik açıdan tahlil edilmesi bu görüşlerimizi teyit eder mahiyettedir.[14] Fazlurrahman da sünnetten bahsederken İmam Malik'in, Muvatta isimli eserindeki misalleri "yaşayan sünnet" terimine atıfla kullanmaktadır.[15] Diğer taraftan, mutlak anlamda sünnet ile mutlak anlamdaki örfün normatiflik bakımdan farklılığını belirtmek isteriz. Şu nedenle ki, İslâm fıkhında sünnet aslî bir kaynak telakki edilirken, örf ve âdet sadece kanun boşluğunu doldurmada hakimin müracaat edeceği fer'î bir kaynaktır.

Malikî Hukukçusu Şatıbî, insanların âdetlerini iki bölümde mütalâa etmiştir. Birincisi; Şeriat tarafından benimsenen ve onanan âdetlerdendir ki, bunlar âdet olarak değil, şer'î kurallar olarak görülmüştür, ikincisi ise, şeriat tarafından ne reddedildiğine ne de tasvip edildiğine dair bir delil bulunmayan örf ve âdetlerdir. Şatıbî netice olarak, carî olan örf ve âdetlere itibar etmenin şer'an bir zaruret olduğunu[16] belirtmiştir. Şelebî, İmam Malik'in örfe riayet etmeyi,

13 Ebu Zehra, s. 273. Geniş bilgi için bkz. Farukî, s. 47-50.

14 Bir hareket ve davranışın sünnet olarak anılabilmesi için şu sekiz vasfı ihtiva etmesi gerekir. l- Orijinallik, 2- Süreklilik, 3- Şuurluluk, 4- Olumluluk, 5- Örneklik, 6- Doğruluk, 7- Mutedillik, 8- Kuralsallık. Görüldüğü üzere sünnetin semantik tahlili sonucu varılan bu vasıflar, sahih örfde ve "Âmel-i Medine"de de mündemiçtir diyebiliriz. Geniş bilgi için bkz. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ank. 1997, s. 218.

15 Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ank. 1995, s. 183 vd.

16 Şatıbî, Ebu İhak, el-Muvafakat fî Usuli'l-Ahkâm, Daru'l- Fikr, ts., II, 97-201. Şatıbî'nin âdet hakkındaki görüşlerinin yorumu için bkz. M. Halid Mesu'd, *İslâm Hukuk Teorisi*, trc. Muharrem Kılıç, İst. 1997, s. 258-265.

bir maslahat gereği kabul ettiğini söyledikten sonra, Maliki mezhebinde, örf ile nassın tahsis edildiğini göstermiştir.[17] Bu durum, Hanefîlerde olduğu gibi, Malikîlerin de örfe ne denli kıymet verdiklerini gösterir mahiyettedir.

c) Şafiî Mezhebinin Örf ve Âdet Hakkında Görüşü

Şafiî Mezhebinde örf ve âdetin delil olup olmadığı konusu tartışılmıştır.[18] Şelebî'nin dikkat çektiği üzere İmam Şafiî'nin Mısıra gitmeden önceki görüşlerini "kavl-i kadim" Mısır'a gittikten sonra görüşlerini "kavl-i cedit" diye isimlendirilmesi ve farklı yorumlarda bulunması, onun örf ve âdete ne denli riayet ettiğinin delilidir.[19] Diğer taraftan İmam Şafiî bazı hukukî problemleri bizzat örf ve âdete atıfta bulunarak çözmüştür. Meselâ çalınan mallarda "hırz"ın (muhafaza) doğru tarifinin örf ve âdetten öğrenileceğini ve buna göre hukukî müeyyidenin tesbit edileceğini benimsemiştir.[20]

Hukuk metodolojisi bakamından örf delilinin, kaynaklık ciheti Şafiî mezhebine mensup hukukçular tarafından tetkik edilmiştir.[21] Meselâ Beydavî tahsis konusunu işlerken: "Hitabın hükme delaletini mantık bakımından ortaya koymak için önce lâfzın şer'î manası dikkate alınır, daha sonra ise lâfzın örfî manasına müracaat edilir."[22] diyerek, lâfzın örfî manasıyla, hükümlerin tahsis edileceğine işaret etmiştir diyebiliriz. Bu durum, Şafiîlerin pratikte ve nazariyede, örfe ne derece kıymet verdiklerini göstermesi açısından mühimdir. Nitekim hukukun ruhu mahiyetinde olan örf delilini kullanmadan, bir hukuk külliyesinin oluşmasını savunmak biraz müşkil görünür. Teorik bazda olmasa da, pratik sahada örfsüz bir hukuk telakki etmek imkânsızdır. Böyle bir telakliye ulaşmak, hukuk mantığından uzaklaşmanın işareti sayılabilir.

d) Hanbelî Mezhebi'nin Örf ve Âdet Hakkında Görüşü

Ahmet b. Hanbel'in. örf ve âdet konusunda açık ve belirleyici bir fikrine rastlanmadığını kaydeden Farukî, Ahmet b. Hanbel'in istihsan ve mesâlih-î mürsele delilini kabul etmesini bir nevi örf ve âdeti kabul ettiğine delil gösteriyor. Çünkü bu iki prensip örf ve âdetleri içine almaktadır."[23]

Öte yandan Hanbelî hukukçusu ibn Teymiyye, örf ve âdetlerin etkisini göz önüne alarak, bazı hukukî problemleri çözmeye yönelmiştir. Mesalâ, yeminini

17 Şelebî, M. Mustafa, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, ts., s. 321.

18 İmam Şafiî'nin ve örf ile ihticacı hakkında bir değerlendirme için bkz. Paçacı, Mehmet, "*Anlama (Fıkıh) Usulune Dair*" İ.A. VII, s. 2, 1995 s. 90.

19 Şelebî, *Usul*, s. 322.

20 Şafiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Yahya b. Müzeni'nin Hasiyesiyle Beraber), Kahire, ts. VI. 134-137.

21 Amidi, Seyfuddin Ebi'l-Hasan, el-İhkam fi *Usuli'l-Ahkem* thk. S. el Cümeyli, Beyrut, 1986, IV, 162-163. Suyuti, s. 89-101.

22 Beydavi, *el-Kadı Nasruddin Minhacûl-Vusul* (şrh. M. b.Yusuf el-Cezeri, Mi'racu'l-Minhac) tnk. Ş. M. İsmail, Kahire, 1993, 1, 275.

23 Faruki, s. 52.

bozan kişinin yemin keffaretini öderken "vasati yiyecek"ten vermesini nasıl tayin edeceği konusunda örf ve âdetlere göre hareket edilmesini savunmuştur."[24] Ayrıca, İbn Teymiyye'nin örf ve âdetin, hukukî terminolojinin oluşmasındaki etkisinden hareketle, hukukî terimleri değerlendirmeye yönelmesi[25] konuya ne denli dikkat çektiğini gösterir.

Yine Hanbelî hukukçusu olan İbn Kayyım"Örfî şartlar lafzî şartlar gibidir," diyerek, örfün değerini ortaya koymuştur. Mesalâ bir alım-satım muamelesi esnasında paranın cinsi belirlenmeden mutlak bir akit yapılırsa, asıl olan, beldedeki geçerli para üzerinden edimin ifa edilmesidir.[26] Ayrıca fetvanın değişmesini, zamanın, mekânın, niyetin ve âdetin durumuna göre mütalâa ederek; müftülerden, örf teceddüt ederse fetvalarını değiştirmelerini, bulundukları yörenin âdetlerini nazarı dikkate almalarını istemiştir. Hatta örfü dikkate almadan örfe muhalif olarak kitaptan verdikleri fetvalarından dolayı sapacaklarını ve insanları saptıracaklarını söylemiştir.[27]

Halkın sorularına ve davalarına muhatap olan müftülerin, hukukçuların örf ve âdete riayet etmeleri hususunda bütün alimlerin ittifak halinde olduğu söylenmektedir. Bu görüşü nakleden Malikî hukukçusu Karafî bulunduğu beldenin örf ve âdetini bilmeyen müftünün fetva veremeyeceğini[28] de belirterek konunun ehemmiyetini vurgulamıştır. Ebu Zehra ve Musa Carullah da bu paralelde bir görüş açıklamıştır.[29]

Netice itibariyle örf ve âdet delili, bütün mezhepler tarafından farklı boyutlarda olsa da kabul edilmiştir. Tabi ki, kabul edilen örf ve âdetin Kur'an ve sünnette ifade edilen temel prensiplere aykırı olmaması esastır. Ayrıca, şer'î ahkâmda vurgulanan "ibahe-i asliyye" kuralı örf ve âdetin fıkıh kültürümüze girişinde en büyük katkıyı sağlamıştır. Çünkü fıkıh külliyemizi tetkik ettiğimizde karşılaştığımız durum şudur: Haram olanlar belirtilerek bunun dışındaki şeylerin genelde helâl olduğu vurgulanmak istenmiştir. Diğer bir ifade ile Müslümanların fıkıh külliyesinde neyin helâl olduğundan çok neyin haram olduğu üzerinde durularak insanların hukukî hayatlarına geniş bir alan bırakılmıştır. Bu durum, ilâhi hukuk sisteminin seyyaliyetini, insan aklına ve örf-âdete riayet etmenin gereğini çağrıştırır mahiyettedir diyebiliriz.

4- Beşer Hukukunda Örf ve Âdet'e Bakış

Beşer hukukunda, hukukî kuralları kimin icad ettiği sorusu üzerinde durul-

24 İbn Teymiyye, Ahmet, *Mecmuu'l-Feteva*, thk. Abdurrahman M. b. Kasım, Riyad, ts., XIX, 243-247-252-253.

25 bkz İlbn Teymiyye, XIX, 235.

26 İbn Kayyım, Ebi Abdillah el-Cevziyye, *İ'lamu'l-Muvakkin an Rabbi'l-Alemin*, thk., M. A. İbrahim Beyrut 1993, III, 3.

27 İbn Kayyım, III, 66.

28 Karafi, Şahabuddin Ebi'l-Kasım, *el-İhkâm*, thk., A.F. Ebu Gudde, Beyrut, 1994, s. 232.

29 Ebu Zehra, s. 277, Musa Carullah, Kavaid-i Fıkhıyye, Naşir, A. el-İshakî, Kazan, ts., s. 28.

muş ve çeşitli açılardan yorumlar yapılmıştır. Bu konu hakkında Hirş'in mütelâası şöyledir: 19. Yüzyılda bilimsel alanda hakim olan deneycilik yöntemi, hukukî sahada da etkisini göstermiştir. Almanya'da kurulan tarihçi okul yukarıdaki soruya şöyle yanıt vermiştir: Hukukî kuralları halk ruhu yani milletin hukuki vicdanı doğurmuştur. Bu kurallar insan aklının yapay icatları değil, halk ruhunun doğal ürünleridir. Millî ruhun sır dolu derinliklerinde bu kurallar hazırlanır; önce örf ve âdet şeklinde belirir sonra kanunlaştırılır. Kanun koyucu hukuk icat etmez zaten, var olan bir hukuku belirler. Tıpkı bir dilbilgisi uzmanının bir dildeki dil kuralını tespiti gibi.[30]

Del Vecchio bu noktaya, "örf içtimaî iradenin aslî tezahür şeklidir"[31] diyerek işaret etmiştir. Abdulhak K.Yörük de, "önceleri hukukun teâmül ve âdetten doğan bir kaideler heyeti mecmuası olarak göründüğünde şüphe yoktur."[32] şeklindeki yorumlarıyla hukukun temelinde örf ve âdetin varlığını benimsemiştir. İslâmiyetten önceki Türklerin hukuk kaynakları arasında, örf ve âdetin değeri öncelikle vurgulanmaktadır.[33] Her ne kadar, örf ve âdetin hukuk oluşturmada sosyolojik açıdan büyük bir katkısı varsa da böylesi oluşan bir hukukun yöresel ve millî bir nitelikten kurtulup küresel bir niteliğe kavuşması zor olan bir hakikattir. Oysa hukukta asıl olan evrensellik ve dinamikliktir.

Neticede örf ve âdet, medenî hukukun yürürlük kaynakları arasında kabul edilmiştir. Bu kaynakları Velidedeoğlu şöyle sıralamıştır. Örf-âdet, içtihat ve doktrinler.[34] Diğer taraftan Medenî Kanunun 1. Maddesinde hukukun yürürlük kaynakları şöyle sıralanmıştır: "Kanun, lafziyle veya ruhiyle temas ettiği bütün meselelerde mer'îdir. Hakkında kanunî bir hüküm bulunmayan meselede hâkim örf ve âdete göre, örf ve âdet dahi yoksa kendisi vazıı kanun olsaydı bu meseleye dair nasıl bir kaide vazedecek idiyse ona göre hükmeder.[35] Necip Bilge ise, pozitif hukukun kaynaklarını yorumlarken biçimsel anlamda: örf, yazılı metinler ve içtihatların[36] kaynaklığını vurgulamıştır. Kemal Oğuzhan ise, örf ve âdetin hukukî rolünden bahsederken ikinci derecede bir kaynak olarak kanun boşluğunu doldurmasına[37] dikkat çeker. Şöyle ki, örf ve âdet hukukî kaideleri kanunun örfe veya mahallî âdete yollama yaptığı hallerde bu kanunlardaki hüküm içi boşluğu doldurmaya yarar. bk.md. 270-f.3.[38]

---

30 Hirş, Ernes, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri,* Hazırlayan Selçuk (Bayan) Veziroğlu, Ank., 1996, s. 88.

31 Del Veccio, *Hukuk Felsefesi Dersleri,* trc., Sahir Erman, İst. 1952, s. 327.

32 Yörük, Abdulhak Kemal, *Hukukun Umumî Prensipleri,* İst. 1949, s. 39.

33 Geniş bilgi için bkz. Halil Cin-Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi, Konya,* 1989, s. 21-22-131-135.

34 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku Umumi Esaslar,* Ist. 1959, I.91.

35 Medeni Kanunun'un bu maddesinin 1971. 1984 de ki değişik ifadelendirilmesi için bkz. Oğuzman Kemal *Medeni Hukuk Dersleri,* ist. 1994, s. 25.

36 Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı* Ank. 1995, s. 49.

37 Oğuzhan, s. 65.

38 Oğuzhan, s. 66.

S. Sulhi Tekinay ise, örf ve âdetin hukukî fonksiyonunu hiyerarşik olarak şöyle derecelendirir: "Kanunun kendilerine atıfta (yollamada) bulunduğu âdetler "kanun boşluklarını" doldurmaktan ziyade, kanundaki özel hükümlere üstün tutulmakta, onlara tercih edilmektedir. Oysa örf ve âdet kuralları ancak kanunda bulunmadığı takdirdedir ki, mevcut boşlukları dolduracaktır."[39]

Turgut Akıntürk'ün Medenî hukukun kaynaklarını, aslî, talî ve yardımcı kaynaklar olmak üzere üçe ayırıp ve örf-âdet hukukunu talî kaynaklardan sayması fıkıh usulündeki taksimata uygun görülmektedir."[40] Bu durum beşer hukukunun örf ve âdete sınırlı bir kaynaklık değeri atfettiğini gösterir. Hukuk öğretisinde örf ve âdetin mutlak anlamda bir kaynak olmadığını görmemiz, beşer idrakinin de hukukî sahada aşırı değişkenlikten, yöresellikten; küllî prensiplere, belirli sabitelere ve evrenselliğe doğru bir seyir ve süreç içinde olduğunu gösterir.

II. Örf Ve Âdetin Hukukî Değeri

Hukukta kaynak olarak kabul edilen örf ve âdet, kavlî ve amelî olduğu gibi, umumî ve hususî de olur. Bunların her biri sahih ve fasid olabilir. Fıkıh kültürümüzde örf ve âdetin kaynak kabul edilebilmesi için, nassa muhalif olmaması, küllî ve galib-i şayî olması, hükmün inşası anında mevcut olması ve örfün mahiyetini bozup aksini gösteren bir ifade ve fiilin bulunmaması gibi şartlar ileri sürülmüştür.[41]

Örf ve âdetin hukukî şartları, Beşerî hukukta da mütalâa edilmiştir. Birincisi, maddî unsur, "devamlılık"; bir âdetin arızî, gelip geçici değil, istikrarlı olması. İkincisi, ruhî unsur, "umumî kanaat", içtimaî vicdanının kanaati hasıl olmalıdır. Bu iki şarta ek olarak bir de hukukî unsur, "müeyyide" aranır. Cemiyetin ve onun müşahhas ifadesi olan devletin bunu benimsemiş bulunması iktiza eder.[42] K. Oğuzhan bu son şarta yani "Devletin yaptırım gücü ile kuvvetlendirilmiş olma" veya "Devlet ve özellikle yargı organları tarafından benimsenme" ifadelerine karşı çıkarak, hukukumuzda böyle bir şart aramanın söz konusu olmadığını ifade eder.[43]

Ayrıca Necip Bilge ise, örf ve âdetin hukukî değeri için şöyle bir değerlendirmede bulunuyor. Özellikle, kanunun lâfzının veya ruhunun temas eylediği bir meselede örf ve âdete gidilemiyeceğine göre, genellikle onun lâfzına veya ruhuna aykırı bir geleneğin uygulanması da genellikle düşünülemez.[44] Bu neden-

39 Tekınay, s. 69.

40 Akıntürk, Turgut, Ank. 1994, s. 42-56.

41 Geniş bilgi için bkz. *Zeydan*, s. 252-257; Şelebî, s. 313-317; Hallaf Abdulvehhab, *İlmü Usuli'l-Fıkh*, İst. 1984, s. 154-149; Şener, Mehmet, *İslâm Hukukunda Örf*, İzmir, 1987, s. 135-142.

42 Velidedeoğlu, 1, 104; Bilge, 50-52. Akıntürk, s. 49-51.

43 Oğuzhan, s. 65.

44 Bilge s. 54.

le gelenek hukukunun faydalarının yanında bir takım sakıncalarının da varlığı eski zamanlardan beri anlaşılmış bulunmaktadır. Örneğin: "Roma'da Plepler, Oniki Levha Kanunu'nda yapılmasını istedikleri zaman, gelenek hukukunun müphem ve kesinlikten yoksun bulunması şeklindeki sakıncasına dayanmışlardır.[45]

A. K. Yörük ise, örf ve âdetin sakıncalarını şöyle sıralamıştır:

a) Hukukî hissin tezahürü olmasının yanında örf, anonim ve yazılı olmamak itibariyle daima açık ve aydın değildir.

b) İyice yerleştiği farzedilen teâmülî kaidelerin varlığını isbat etmek güçtür.

c) Hukuku uygulayanın, ihtilafları başka şekilde anlaması veya başka şekilde yorumlaması mümkündür.[46]

Bu nedenle diyebiliriz ki, örf; izafiliğinden, açık olmamasından ve isbatının zorluğundan dolayı, hukukun aslî kaynaklarından değil fer'î kaynaklarından kabul edilmiştir. Bununla beraber şöyle bir sonuca varabiliriz: "Örf ve âdetin İslâm hukukunun şeklî kaynakları arasında özel bir yer tutmadığı, özellikle istihsan ve istıslah metodları aracılığıyla fonksiyon icra etme durumunda kaldığı görülmektedir. Örfün kaynak olarak nitelendirilmesinden mümkün olduğu kadar kaçınan usûl eserleri ile, bunlara göre daha sert açıklamaların yapılabildiği furu eserleri arasında bir ikilikle karşılaşılmaktadır. Bu son durumun temel sebebi hüsn ve kubuh meselesinde ve içtihat mekanizmasının işleyiş tarzında aramak gerekecektir."[47] Netice itibariyle örf ve âdetin yazılı hukuk kurallarını etkilemede sosyolojik bir niteliğe sahip olduğunu anlayabiliriz. 19. yüzyılda müstakil bir ilim dalı haline gelen sosyolojinin gelişmesi sebebiyle, hukuka kaynaklık eden örf ve âdetin yeni bir ehemmiyet kazanma istidadında olduğunu da söyleyebiliriz. Kanaatimizce, sosyolojik hukuk telakkilerinin gelişmesiyle, amme vicdanının ürünü olan örf ve âdetin hukukî değeri yeniden mütalâa edilerek, hukukun sosyolojik ve psikolojik boyutunda gelişmeler ve değişmeler olabilir.

III- Örf Ve Âdetin Sosyolojik Boyutu Ve Modayla Mukayesesi

İçtimaî hayatın nüvesini oluşturan insanın, sosyal davranışlarını etkileyen ideal düşüncelerin yanında bir takım toplumsal, eylemsel (fiili) hareketleri mevcuttur. İnsanın toplumsal boyutu, derunî, içsel boyutuyla paralel bir tarzda devam ederse, toplumsal hayatın daha dinamik ve daha düzenli olacağı kanısındayız. İşte sosyal hayatı ve kamu düzenini temin etme görevini yüklenen hukuk, sosyolojik görüş açısından: "Toplumsal hayatın bir gerçeği ve toplum hayatının bir ürünüdür.[48] Öyleyse hukuk temelinde toplumsaldır; toplumun dışın-

45 Bilge s. 53.

46 Yörük, s. 41-42; diğer bir yorum şekli için bkz. Bilge, s. 53.

47 Dönmez, İbrahim Kafi, *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukcularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*, (Basılmamış Doktora tezi) İst. s. 236-237.

da bir hukuk düşünülemez. Bu nedenle hukuk kurallarının topluma, toplum kurallarının da hukuka olan etkisini[49] ideal ve real anlamda mütalâa etmek zorunluğu vardır, diyebiliriz.

Yalnız şurası önemlidir ki, hukukun kökünde "sosyal olma" vasfını her yönden benimsemek, hukukun tek yönlü yorumlanmasına neden olur.[49] Hukukun realite vasfının yanında idealite vasfının da varlığını benimsemek gerekir. Çünkü gerçek anlamda içtimaiyatın tetkiki ve yorumu hukuk felsefesine tabidir. Deontolojik araştırma (hukuk ideali) hukuk felsefesinin yorum alanı içindedir. Sosyoloji ise buna -deontolojik yoruma-yabancıdır. Şöyle ki, sosyoloji, idealleri değil, daha ziyade vakıaları konu edinir.[50] Öyleyse, öncelikle örf ve âdetin sosyolojik açıdan incelenme zarureti düşünülebilir. Buna ilaveten, örflerdeki kadim şeriatların izlerinin varlığını da dikkate alarak bu delili din felsefesi, tarih felsefesi ve hukuk felsefesi açılarından da mütalâa edebiliriz.

Örf ve âdetin, hukukî norm oluşturmanın zorluklarının yanında, birde modayla karıştırılma problemi doğmuştur. Sosyolojik ve psikolojik yönden örfle modanın tefrikini yapmak biraz müşkil görünmektedir.[51] Çünkü ikisinin de ortak katı taklit olduğundan, ikisinde de sosyal değişme ve sosyal hâdise olma özelliği bulunduğundan, örfle moda müradif gibi görülmektedir.[52] "Modayla örf arasında psikolojik bakımdan bir fark yoktur. Moda çağdaşları taklit, örf ve âdetler ise ataları taklittir.[53] Bu nedenle fark taklit edende değil, taklit edilendedir. Oysa, örfün geçerli olmasının bir şartı, yukarıda geçtiği veçhile hükmün inşası anında mevcut olmasıdır. Moda da ise gündelik olma vasfı vardır. Başka bir açıdan baktığımızda, modanın ferdî şuuru ilgilendiren yönüne karşılık, örf ve âdet kollektif şuuru, maşerî vicdanı, kamu düşüncesini ilgilendirir ve onlardan sudur eder. Diğer bir fark ise, modanın hukukî esas olması fazla dikkate alınmazken, örf ve âdet, hemen hemen bütün hukuk doktrinlerinde atıfta bulunulan bir istinatgâh makamındadır. Ayrıca modada küllîlik (müttarid) vasfı yoktur. Örf ve âdette ise bu vasıf zorunludur. Hem de örf ve âdetin içtimaî hâdise olma özelliği modadan daha fazladır.[54] Çünkü "Bir hadise taklit vasıtasıyla umumileştiği için içtimaî hadise olmaz, içtimaî hadise olduğu içindir ki, taklit vasıtasıyla umumileşir.[55]

Vecdi Aral'ın örf, moda ve hukuk hakkındaki mütalâası şöyledir:

---

48 Hirş, s. 92.

49 Geniş bilgi için bkz. Gözübüyük Şeref, *Hukukun Temel Kavramları*, Ank. 1993, s. 19.

50 Sosyolojik hukuk telakkisinin tek yönlülüğünün kritiği için bkz. Aral Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorumları*, İst 1992, s. 153-154.

51 Geniş bilgi için bkz. Del Vecchio, s. 23-25.

52 Koçak, s. 74.

53 Sezen, Yümni, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst, 1990, s. 45.

54 Koçak, s. 74.

55 Sezen, s. 76.

Diğer bir açıdan baktığımızda modayı örften saymak doğru görülmez. Çünkü giyim ve kuşam eskiden bir süreklilik taşımasına rağmen, bu gün artık kısa sürmekte ve çabuk değişikliğe uğramaktadır. "Eskilik" vasfı örf için bir değerdir. Oysa moda için bir ölüm hükmüdür. Yeni örfler çok kez kuşku ile karşılanır; buna karşılık moda konusunda ise en yenisi arzu edilir ve eleştirmesiz kabul edilir. Bu yönden temelini geçmişten almadığından ötürü, moda bugün bir örf olmaktan çıkmıştır.

Örfler hukuk kurallarıyla büyük ölçüde benzerliğe sahiptir. Bunlar insanların toplum içinde davranışlarını düzenleyen zorlayıcı bir takım normlardır. Esasen bir norm olarak "olması gereken"i göstermek örfü alışkanlıktan ayıran bir özelliktir. Örf bu güne kadar olagelen şeylerin bundan böyle de olmasını, gerçekleşmesini buyurur; oysa, alışkanlıkta, olagelene birde "olması gerekir" düşüncesi katılmaz.

Böylece bir norm olarak örf, hukuk normları gibi "heteranom" bir karakter taşıdıktan, yani bir şeyin dışında topluca istenilmiş olmasından başka, içerik bakımından da hukukla geniş ölçüde benzerlik gösterir. Gerçekten bu normların içerikleri, her zaman değişmektedir. Eskiden hukuk normu olup bugün yalnızca örf normu kabul edilen normlar bulunduğu gibi, bunun aksi de sözkonusu olabilmektedir. Nitekim bugün milletler arası hukuk alanında rastlanan hukuk normları eskiden örf normlarından ibaret bulunmaktadır.[56]

Ceza hukuku müstesna olmak üzere, iç ve dış amme hukukunda teâmüle yer verilmemesinin sebebi, sarih bir kanun hükmü bulunmadıkça ne bir suç tesis edilebilir, ne de bir ceza tatbik olunabilir,[57] prensibine dayanmaktadır. Ayrıca modern ceza kanunlarının hemen hepsinde "Kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesi yeralmıştır. Aynı ilke Anayasamızın 38. maddesi ile güvence altına alınmıştır.[58]

Netice itibariyle, örfle hukukun karşılaştırılmasına ve ilişkisine atıfta bulunma gereği doğmuştur. Şöyle ki, hukuk kendisine tabi olanların rıza ve muvafakatından bağımsız olarak yürürlüğe sahiptir. Oysa örf normları konvansiyonel normlardır. Yani kendilerine tabi olanların rıza ve muvafakatlarına dayalı olarak yürürlüğe sahip olan normlardır. Özetleyecek olursak, "Teâmülü hukuk da dahil, hukuk normlarının kesin (apodiktik) bir "olması gereken"i göstermelerine karşılık, örf normları kesin olmayan (problematik) bir "olması gereken"i deyimlerler. Yalnız şurası önemlidir ki, örf toplumsal bir şey olduğuna, toplumsal ilişkilerle ilgili bulunduğuna ve hukukta toplumsal yaşamın bir formu olduğuna göre, hukukla örf arasında derin bir ilişki bulunacağı açıktır. Nitekim her sosyal olan, hukuk formunu alabileceği için, örflerden teâmülî hukuk

56 Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İst. 1991, s. 83-84.

57 Yörük, s. 40.

58 Bilgi s. 53.

meydana gelebileceği gibi, kanun koyucu da, yalnızca örf normlarıyla düzenlemeye tabi kılınmış görünen alanları hukukî bir düzenlemenin içine alabilir, yani örf normlarına hukukî bir karakter verebilir.[59]

Nitekim Hz. Peygamber, "Tartı Mekkelilerin tartısı, ölçü Medinelilerin ölçüsüdür."[60] Buyurarak, Mekke ve Medinelilerin örflerine hukukî bir form kazandırmıştır, diyebiliriz. Bu hâdisede dikkatimizi çeken diğer bir husus ise, toplumsal şartların sosyal olguların kollektif şuurun, hukukun kodlanmasına ve normlaşmasına da katkıları vardır.

Çalışmamızda, örfün sosyolojik ve psikolojik boyutlarına temas etmemizin yanında, modayla mukayese yapmamızın asıl amacı, Fıkıh kültürümüzdeki hükümlerin örf ve modayla olan ilişkisinin tespit edilmesinin gereğine işaret etmektir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber dönemindeki örfî ve moda vari uygulamaların tesbit edilmesi gereğini de vurgulamak isteriz. Çünkü toplumsal hayatta devam eden yaşam şekli her yönüyle örften ibarettir diyemeyiz. Gündelik olguların ve anlayışların varlığı da bir gerçektir. Öyleyse hukuka kaynaklık eden ilahî kelâmın ve sünnetin anlaşılması, bir de fer'î kaynakların değer tesbiti için, Peygamber dönemi ve öncesinin örf ve âdet açısından olduğu kadar, moda açısından da tahlil edilmesi gereğine inanıyoruz.

Sonuç

Bütün hukuk sistemlerinde kaynak olarak kabul edilen örf ve âdetin, dayandığı temel felsefe kollektif şuur ve maşerî vicdandır. Bu yönüyle örf ve âdet, hukukun sosyal olgu olma vasfına işaret etmesiyle beraber, hukukun etik ve teolojik boyutlarına da işaret etmektedir diyebiliriz. Çünkü teâmül, insan hayatının varlık sürecinde derinleşerek devam eden bir sosyal olaydır. Bu yönüyle örf ve âdetin birkaç cihetten tetkik ve tahlil edilmesi zaruridir.

Şunu da ifade edelim ki, örf ve âdet, sosyal bir olay olma cihetiyle hukukun hem evrensel prensiplerinin oluşumuna kaynaklık eder, hem de yöresel vasfı niteliğiyle bölgesel hukukî esasların ve prensiplerin tesbit edilmesine de yardımcı olur. Öyleyse, örf ve âdetin kodifikasyon çalışmalarında dikkatten uzak tutulmaması gerektiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, yapılacak kanunların Anayasaya uygunluğu nasıl temel bir kuralsa, kanaatimizce aynı kanunların toplumsal bünyeye uygunluğu da aynı derecede bir kural olarak kabul edilmelidir. Çünkü toplumsal bünyeye, kamu vicdanına uygun olmayan kanunların yürürlülük kazanması ancak kuvvetle sağlanabilir. Oysa hukukun gayesi: kuvvetin değil hakkın, adaletin, müşterek hayrın hâkim olmasını temin etmektir. Bu da evrensel hukuk prensiplerinin yanında, örf gibi yöresel hukukî normlara atıfta bulunmakla gerçekleşir, diyebiliriz.

59 Aral, *Hukuk Bilimi*, s. 85.

60 Ebu Davut, *Büyu*, 58.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.5, 2005, s.207-216

ÖRFÜN İSLAM HUKUKUNDAKİ YERİ

The Place of Custom in Islamic Law

[*Sebîlü'r-reşâd*,XII/293 (y:1330/4), s.128-132]

İsmail Hakkı İZMİRLİ
Notlarla sad. Dr. Osman ŞAHİN*

Örf ve Âdet Bir midir?[1]

Genellikle İslâm hukuku kitaplarında örf ve âdet beraber kullanılmaktadır. Örf ile âdetin aynı mı yoksa farklı mı olduğu ihtilaflı bir konudur:

1) Bazılarına göre *örf*, hem sözde (kavlî) hem de uygulamada (amelî) meydana gelir, *âdetler* ise sadece uygulamada meydana gelir. Buna göre örf, kavlî örf/söz örfü ve amelî örf/uygulama örfü olmak üzere iki kısma ayrılır.

Kavlî örf, insanların bir lafzı, kendi aralarında, akla ilk gelen *mana*sında kullanmalarıdır. Meselâ "*dâbbe*: hayvan" lafzını *binek* manasında, "*dirhem*: basılmış gümüş para" lafzını ülkede tedavülde bulunan *para* manasında kullanmak kavlî örftür.

Amelî örf, insanların genel olan cins isimleri, daha dar/özel anlamda kullanmalarıdır. Mesela "*ekmek*"[2] lafzı cins isimdir. Bu lafız darı, mısır ve arpa ekmeğini kapsayıp, lügat yönünden de hepsine uygun gelir. Ancak insanlar onu 'buğday ekmeği' için kullanmaktadırlar. İşte insanların bu kullanımına amelî örf denir.

Yine "*et*" lafzı da cins isimdir. Bu lafız balık, kuş, tavuk ve deve etini kapsayıp, lügat yönünden de hepsine uygun gelir. Fakat insanlar onu 'koyun eti' için kullanmaktadırlar. Aynı şekilde "*ayak basmak*" deyimi de 'girmek' anlamında kullanılmaktadır.

Amelî örfe, *âdet* de denmektedir.

2) Bazıları örfü sözlere, âdeti ise amellere tahsis ediyorlar.[3]

3) Bazıları da örf ile âdeti birbirinden ayırmıyorlar.[4]

---

*Öğr. Gör., O.M.Ü. İlahiyat Fak., osahin@omu.edu.tr. Ayrıca makale daha önce, Recep Şentürk tarfından Latinize edilerek yayımlanmıştır. Bkz. Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme Ve Toplumbilim*, İst., 1996, s. 349-360.

[1] Örf ve âdet hk. klasik literatür için bkz. Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İst., 1994, s. 235-6 (Dipnot; 614); Klasik ve çağdaş kaynaklar için bkz. Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV Yay., İstanbul 1996, s. 253-254 (Dipnot: 691).

[2] Metinde "*etmek*" lafzı bulunmaktadır. Ancak bu kullanım eski olduğu için, biz "*ekmek*" lafzını kullandık.

[3] Bkz. İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Tah. Muhammed Mutî' el-Hâfız), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1986, s. 107.

*[Burhânuddîn el-Buhârî'nin (ö.544/1149)] *el-Muhît*'inde teâmül (yaygın/yerleşik uygulama) ve teâruf (örf) birbirinin açıklaması (atf-ı tefsir) olarak kullanılmıştır.[5]

Sa'duddîn et-Teftâzânî (ö.792/1300) *et-Telvîh*'te âdet ve örfü birbirinden ayırıyor.[6] Şöyle ki: Bir kimse "baş yemem" diye yemin etse, "baş" lafzı her ne kadar örfen her hayvan başı için kullanılıyor ise de, âdeten fırında pişirilip satılması örf haline gelen başı yemedikçe yeminini bozmuş (hânis) olmaz. Çünkü âdeten her hayvanın başı kast olunmaz ve âdeten çekirge başı, serçe başı "baş" lafzına dahil olmaz. Artık belirtildiği üzere lafız "örf haline gelen baş"a ait olur.[7]

İşte zaman ve mekana göre âdetlerin değiştiğini dikkate alarak İmam-ı Azam Ebû Hanîfe (ö.150/767) başı, önceleri deve, dana ve koyun başlarına; sonra dana ve koyun başlarına; daha sonra da sadece koyun başına has kılmıştır.[8]

Sadru'ş-Şerî'a (ö.747/1346) *et-Tavdîh*'te örf ile âdeti birbirinden ayırmıyor.[9]

İbn Kemâl Paşa (ö.940/1534) *Tağyîru't-Tenkîh*'te örf ile âdeti birbirinden ayırıyor. Her ikisine ayrı ayrı örnek veriyor. O, örfün yaygın (müte'âref) olana, âdetin ise alışılmış (mutâd) olana ait olduğunu söylüyor.[10]

[Hâdimî'nin (ö.1176/1762)] *el-Mecâmi*'inde örf ve teâmül ayrı ayrı gösteriliyor.[11]

Örf ve Âdet Hakkında İslam Hukukçularının Görüşleri:

Örf ve âdet hakkında İslâm hukukçularının görüşleri farklı farklıdır.

1) Hanefî Mezhebi: [İbn Emîr el-Hâc'ın (ö.879/1474)] *et-Takrîr ve't-tahbîr*'inde açıklandığına göre *âdet*, aklî bir alaka/düşünme olmaksızın tekrarlanan işler/durumlar için kullanılır.[12]

---

4 Nitekim Mecelle komisyonu, 36. maddeyi "Adet muhakkemdir. Yani hükmü şer'iyi ispat için örf ve adet hakem kılınır..." şeklinde düzenleyerek bu iki terimi aynı anlamda kullanmıştır. Karaman, Hayreddin, "Âdet", *DİA*, I, 370.

5 İbn Âbidîn'in aynı müellifin *el-Muhît*'inin özeti olan *ez-Zehîra*'sından yaptığı alıntıda da el-Buhârî'nin teâmülü teârufun atf-ı tefsîri olarak kullandığı görülmektedir. Bkz.İbn Âbidîn, "Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'urf", *Mecmû'atü'r-resâil*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb,, II, 141.

6 Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), I, 92.

7 Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Çağrı Yay., İstanbul 1983, VIII, 178. Karâfî'ye göre lafızlar tek başlarına göre değil, terkip içerisinde örfleşirler. Bu yüzden "baş" lafzı "yeme" ile kullanıldığında örfteki anlamıyla anlaşılır. Fakat "görmek" ile kullanıldığında bütün başları içine alır. Karâfî, *el-Furûk*, I, 172-173.

8 Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 178.

9 Sadru'ş-Şerî'a, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavdîh şerhu't-Tenkîh* (*et-Telvîh* kenarında), Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), I, 92.

10 İbn Kemal Paşa, *Tağyîru't-Tenkîh*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul 1308, s. 17. İbn Kemal Paşa'nın, Hanefî imamlar arasındaki zaman farkından kaynaklanan bir kaç misali ele aldığı risalesi için bkz. a.mlf., "Risâle fi'l-ihtilâf ellezî yenşe'u an ihtilâfi'l-'asr", Süleymâniye Ktp., Laleli, nr.3645, 30, vr. 214b-216a. (Erdoğan, *a.g.e.*, s.8'den)

11 Hâdimî örfü '*aklî çerçevede yaygınlık kazanan ve insan tabiatına uygun olan şeyler*' olarak, teâmülü ise (Mecâmî'de 'âdet') '*insanların sürekli yapageldikleri ve alışkanlık kazandıkları şeyler*' olarak tanımlamıştır. Bkz. Hâdimî, Ebu Sa'îd Muhammed b. Mustafa b. Osman, *Mecâmi'u'l-hakâik li-Ebî Saî'd el-Hâdimî mine'l-usûl*, İstanbul 1308, s.336.

12 İbn Emîr el-Hâc, Muhammed Emîn el-Horasânî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Mısır 1351, I, 350.

Ayrıca âdeti, akl-ı selîm sahiplerince kabul edilen ve öteden beri tekrarlanarak ruhlara yerleşmiş bulunan şeyler [olay, hal ve davranışlar], şeklinde tarif etmişlerdir.[13]

Örf, akıl sahiplerinin şahitlikleri altında yaygınlaşıp, akl-ı selîm sahiplerinin rahatlıkla kabul ettikleri şey(ler)dir.[14]

Amelî örf, genel manalı (umûmî) lafzı daraltır (tahsîs). Şâfiîler ve diğer fakihler, amelî örfün tahsis edici olmasını kabul etmiyorlar.[15]

Kavlî örf –ittifakla[16]- umûmî lafzı tahsis eder. Örf, yeminde geçerlidir. Örf ve teâmül şerîata ve fakihlerin ibarelerin[de sabit olan görüşlerin]e aykırı olmayan yerlerde delil(huccet)dir. Açık-anlaşılır sözler (tasrîh) karşısında, örfe asla itibar olunmaz. Örf mevcut olan uygulamadır.

İbn Battal (ö.449/1057) örfü, İslam Hukukçularının kendisiyle amel ettiği [bir kaynak] ve İslâm Hukukunda bağlayıcı bir şart şeklinde tanımlamaktadır.[17]

Bir meselede nassın ortaya koyduğunu, örf asla bozamaz.

Evet "*âdet muhakkemdir.*"[18] Yani hakkında nass bulunmayan bir [konuda] dînî hükmü ortaya koymak (ispat) için örf ve âdet hakem kılınır ve anlaşmazlık (niza) konularında kaynak edinilir. Her hangi bir hadise hakkında Şâri'in nassı bulunmazsa, o hadisenin hükmünü öğrenmek için örf ve âdete müracaat olunur ve nass ne şekilde amel ediyorsa o hadisenin dînî hükmü öyledir, denir.

Bir çok meselede, örf ve âdete başvurulur. Âdet bir asıldır. Buna bağlı olarak 'bir lafzın hakîkî manası âdet ile terk olunur.'[19] Müftü ve kadı, örf ve âdeti terk ederek, mezhebin zahirine göre hüküm [ve fetvâ] veremez. Çünkü bir çok hüküm örfe dayanır. Bu yüzden insanların âdetlerini bilmek hakimin özelliklerindendir.[20]

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö.483/1090), "*âdete aykırı olacak şekilde açıklık (sarâhat) bulunmadıkça, âdet hakem kılınır*" diyor.[21]

Genel geçer (umûmî) örf, nass bulunmadığı zaman, icmâ konumundadır. Çünkü umûmî örf, sahabe asrından itibaren günümüze kadar, müçtehitlerin kabul edip, örfe bağlı olarak kendisiyle amel ettikleri uygulamadır.

İşte Hanefî imamlarına göre –ittifakla- huccet olan umûmî örf, bu şekilde olan umûmî örftür. Müçtehitler döneminin dışında bulunan umûmî örf de en sahih olan (esahh) görüşe göre, içtihat dönemindeki umûmî örf gibi huccettir.

Husûsî örfün huccet olup olmaması ihtilaflıdır. [Husûsî örf], Nusayr b. Yahyâ (ö.268/881), Muhammed b. Seleme'nin (ö.278/891) dahil olduğu Belh hukukçularına göre huccettir.[22]

---

[13] Ayrıca bkz. Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, yy., ty., s.149; Karaman, "a.g.m.", I, 371.

[14] Bkz. Hâdimî, *a.g.e.*, s.336.

[15] Bkz. İbn Âbidîn, *Redd*, III, 124-5.

[16] Buradaki ittifak, dört mezhebin ittifakıdır. Bkz. İbn Âbidîn, *Redd*, III, 124.

[17] Aynî, Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî), XII, 17.

[18] *Mecelle*, md.36.

[19] *Mecelle*, md.40.

[20] Bkz. İbn Âbidîn, *Neşr*, 115, 131. Ayrıca bkz. *Mecma'u'l-fıkhi'l-İslâmî*, "Karârât ve't-tavsiyât", Kuveyt 1988, s.9.

[21] Serahsî, *Mebsût*, XXV, 36.

[22] Bkz. İbn Âbidîn, *Redd*, III, 125.

Kısaca insanların örf ve âdetleri bir huccettir; ihtiyaç duyulunca ona başvurulur ve onunla amel etmek vacip olur. Fakat örf ve âdetin yüce Şerîata ve İslâm hukukçularının ibarelerin[de yerleşik görüşlerin]e aykırı olmaması şarttır.[23] Yoksa yüce şerîate ve İslâm hukukçularının ibarelerine aykırı olan örf ve âdet şer'an reddedilmiş (münker) tir ve fıkıh bakımından kıymetsizdir. Onun ne fıkha, ne de şerîate asla bir etkisi görülemez. Nitekim insanlar önceden beri geçersiz (fâsid) yollarla alış-veriş yaparlar ve türlü-çeşit din dışı fiiller (fusûk) işlerler. Geçersiz alış-verişte de teâmül vardır. Hiç bir Müslüman, "fasit alış-veriş, fusûk ve haram [olan şeyler] teâmül ile helal olsun" diyemez.

Az önce belirtildiği üzere bir çok hüküm, ancak örf ve âdete dayandırılmış idi. Böyle örf ve âdete dayanan hükümler, ancak örf ve âdetin değişmesi ile değişir. Bu şekilde, nassa dayanan spesifik (cüz'î) hükümler değişir. Yoksa küllî hükümler asla değişmez, değişen tek şey küllî hükümlerin olaylara tatbik şeklidir. Örf hiç bir şekilde nassa karşı gelemez. Çünkü örf, batıl üzerine de dayanabilir. [Halbuki] nass sabit olduktan sonra batıl olamaz.

Örf, yaygın ve yerleşik bulunduğu belde halkı hakkında [bağlayıcı bir] huccettir. Müçtehitler döneminde bulunan umumî örf -ittifakla-, içtihat döneminin dışında olan umûmî örf de daha sahih (esahh) olan görüşe göre huccettir. Husûsî örfün huccet olması ise ihtilaflıdır.[24]

Nass, bütün alimlerce huccettir. Örfün huccet olması ise bir sahabî sözüne (eser) dayanmaktadır. O da *"Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir."* rivayetidir. Bu rivayet, Sahabenin fakihi İbn Mes'ûd'un (ö.32/653) sözüdür.[25]

Sözü edilen rivayetin bir çok kitapta hadîs-i şerîf şeklinde geçmesi gariptir. Halbuki hadis alimlerinin açıklamalarına göre bu rivayet, hadîs-i şerîf değil, bilakis sahabî İbn-i Mes'ûd'un sözüdür.

Nass doğrudan doğruya huccettir. [Bu yüzden] örf ihmal edilir ve inkar olunursa, dînen herhangi bir kınama ve ayıplama gerekmez, aksine nass ihmal olunursa dînen kınama; inkar olunursa küfür gerekir. Örfen beğenilmeyen bir şeyi işlemek kişiliği (murûet) yok eder; dînen istenmeyen bir şeyi işlemek de takvâyı yok eder. Şu kadar var ki, yeminlerde örf geçerli olduğu için, yeminlerde şer'î kullanım ile örfî kullanım çatışırsa, örfî kullanım şer'î kullanıma takdim olunur.[26]

Meselâ bir kimse "firâş (yatak) veya bisât (yaygı) üzerine oturmayacağım" veya "sirâc (lamba) ile aydınlanmayacağım" diye yemin ettikten sonra, yer (arz) üzerine otursa veya güneş (şems) ile aydınlansa, her ne kadar dînî kaynaklarda *yeryüzü*ne ["firâş"[27] ve] "bisât",[28] *güneş*e "sirâc"[29] denmiş olsa da, yine yemini

---

[23] Bu konuda İbn Âbidîn, Hanefî mezhebindeki esas görüşün, husûsî örfün şer'î nasslar, kıyas ve eser üzerinde etkili mutlak bir huccet olamayacağı, sadece belde halkının sözlerini anlama ve mezhep kitaplarındaki yerleşik kuralları değiştirebilme konusunda etkili olabileceği yönünde olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Âbidîn, *Neşr,* II, 133.

[24] Geniş bilgi için bkz. İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.112-114.

[25] Yakın bir değerlendirme için bkz. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ilbâs...*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 168. Ayrıca bkz. İbn Âbidîn, *Redd,* V, 43.

[26] Bu konuda Hanefiler, *"yeminlerde örfe itibar olunur"* kuralını (!) ihdas etmişlerdir. Bkz. İbn Âbidîn, *Redd,* III, 98-99.

[27] Bkz. Bakara, 2/22.

[28] Bkz. Nûh, 71/19.

bozulmuş (hânis) olmaz. Yeminler lafızlara dayanır; yoksa maksatlara dayanmaz.[30]

Mezhebin ikinci imamı Ebû Yûsuf el-Ensârî'nin (ö.181/794) örf hakkındaki görüşü, bir önceki makalemizde yazıldığından burada tekrarına lüzum görülmemiştir.[31]

2) **Mâlikî Mezhebi:** Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfî (ö.648/1285) *Tenkîhu'l-fusûl*'da âdeti, şer'î hükümlerin delillerinden göstererek şöyle tarif ediyor: "*Galebetü ma'nen mine'l-me'ânî ale'n-nâs*: her hangi bir mananın insanlara galip gelmesidir."[32] Galibiyet, bazan bütün ülkeleri kapsar ve umûmî/genel geçer galibiyet olur; Gıda için "hâcet", teneffüs için "hava" [lafızları] gibi. Bazan bir ülkeye/beldeye ait olur; paralar ve kusurlar (uyûb) gibi. Bazan bir gruba ait olur; İslâm için "ezan", Hıristiyanlar için "çan" gibi.

Karâfî *el-Furûk*'ta şöyle diyor:

"Örf iki kısımdır: kavlî ve amelî. Kavlî örf, lafızlara tercih olunur, bu yüzden 'örfe bağlı hakîkî anlamlar, lügattaki hakîkî anlamlardan önce gelir' denir. Kavlî örf, lügat anlamında etkilidir; [Yani] lafzın kapsamını daraltır (tahsîs), kayıtlar veya onu iptal eder. Amelî örf ise, lügat anlamında etkili değildir; [Yani] lafzı tahsis etmez, kayıtlamaz veya iptal etmez. Çünkü bir şeyin uygulanması ve uygulanmaması lügattaki esas anlama aykırı olmaz."[33]

Karâfî, akdin örfe tabi olduğu yeri ve âdetin hakim olduğu lafızları altı gösteriyor: [Bunlar] şirket, arz (yeryüzü), binâ, dâr (ev), murâbaha (maliyet üzerine kâr ilavesiyle yapılan satış) ve simâr (meyve) lafızlarıdır.[34]

İbrahim eş-Şâtıbî (ö.790/1388) *el-Muvâfakât*'ında şöyle diyor:

"Devamlı olan âdetler iki kısımdır: Dînî âdetler ve beşerî âdetler. Dînî âdetler, şerî'at tarafından vaciplik ya da mendupluk düzeyinde yapılması istenilen veya mekruhluk ya da haramlık düzeyinde yapılması yasaklanan veyahut da yapılıp yapılmaması tercihe bırakılan şeylerdir. Başka bir deyişle şer'î delilin

---

[29] Bkz. Furkân, 25/61; Nûh, 71/16.

[30] Bu konuda Hanefîler, "*yeminler lafızlara binâ edilir*" kuralını (II) ihdas etmişlerdir. Ancak bu kural, bir önceki kuralla zahiren çatışır gibi görünmekteyse de, İbn Âbidîn, ikinci kuralı "*yeminler örfî lafızlara bina edilir*" şeklinde düzelterek iki kuralı uyuştumuştur. Bkz. İbn Âbidîn, *Redd*, III, 98-99.

[31] "Ebû Yûsuf'tan örfe ittibâ konusunda iki rivayet nakledilmiştir. İlk ve meşhur rivayete göre örfe değil nassa ittibâ olunur. İkinci –bazılarına göre zayıf- rivayete göre, riba hadisindeki altı maddede örfe ittibâ olunur. Çünkü hadiste bu altı maddede eşitliğin sağlanması amaçlanmış ve "sevâen bi-sevâin: birbirine eşit" kaydı getirilmiştir. Dolayısıyla ücret ile satılan mal arasında –ister ölçü, ister tartı ile- eşitlik sağlanmışsa haramlık kalkar. İşte Ebû Yûsuf, nassta belirtildiği gibi iki şey arasında bir şekilde eşitliği sağlayarak tamamiyle nass ile amel etmiş olmaktadır. Yani o, bu konuda nassa muhalif olan örf ile amel edip, onu ihmal veya iptal etmemiş, sadece nassı örf ile te'vil (yorum) etmiştir." Bkz.İzmirli, "Fetvâ ve Fıkıh", *Sebîlü'r-reşâd*, XII/292, y:1330,4, (94-97), s.95-96. (Özet); Ayrıca bkz. a.mlf., "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", *Sebîlü'r-reşâd*, XII/295, y:1330,4, (150-154), s.154; Karaman, *İslam Hukuku*, II, 209-216; a.mlf., *İçtihat*, s.31; Koca, *a.g.e.*, s.256.

[32] Karâfî, Şihâbüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1993, s. 448.

[33] Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-Kütüb), I, 171-174. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm...* (Tah. Abdulfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, s. 84, 231 vd. Ayrıca Karâfî, örf ve âdete dayalı hükümlerin, örfün değişmesiyle değişeceğinden söz etmiş ve bir çok fukahanın bundan gafil olduklarını belirtmiştir. Bkz. *el-Furûk*, III, 162, 288.

[34] Karâfî, *el-Furûk*, II, 288. Buradaki sayı sınırlamak için değildir. Nitekim İbn Kutluboğa'ya göre, akit yapan kişinin vakıf, vasiyet, yemin, nezir vb. konusunda, kısaca hitap ve dilinde âdetine hamledilen bütün ifadelerinde, âdet geçerlidir. İbn Âbidîn, *Neşr*, II, 133. Ayrıca bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'r-Rayyân li't-türâs, Kâhire 1986, IV, 474.

kabul veya reddettiği âdetlerdir. Beşerî âdetler, hakkında müsbet ya da menfi şer'î bir delil bulunmayan ve insanlar arasında cereyan eden âdetlerdir. Dînî âdetler diğer şer'î esaslarda olduğu gibi ebedî olarak sabittirler; [namaz için] avret mahallinin örtülmesi ve necasetlerin giderilmesi, kölenin şahitlik ehliyetinden mahrum olması, çıplak olarak Kâbe'yi tavaf etmenin yasaklanması gibi. Dînî âdetler, şer'î hükümlere ait prensiplerden olduğu için, bunlarda değişiklik yoktur. Dînî âdetlerde iyi (husn), kötüye (kubh); kötü iyiye dönüşmez. Nitekim "avret yerlerini açmak ayıp değildir, kötü değildir öyle ise açıklık caiz olsun", "kölenin şahitliği kabul olsun" denemez.* Yoksa sürekli ve yerleşik hükümlerin nesh edilmesi gerekir. Halbuki Hz. Peygamber'in vefatından sonra nesh yoktur. Binaen aleyh dînî âdetlerin kaldırılması bâtıldır. Beşerî âdetler ise böyle değildir. Bazan değişken olur; iyi iken kötü, kötü iken iyi olur. [Erkeğin] başının açık bulunması gibi ki, doğu ülkelerinde kötü kabul edilirken, batı ülkelerinde kötü sayılmaz. Bu gruptaki şer'î hüküm [yöreden yöreye] değişiklik gösterir. Doğu ülkelerinde yaşayanlara göre başın açık bulunması adaleti zedelerken, batıda yaşayanlara göre adalete her hangi bir zarar vermez. Değişken olan beşerî âdetlerde bazan [kullanılan] terimler gereği ibare farklı olur. Yeminlerde, akitlerde ve talakta çoğunlukla geçerli olan budur. Artık hüküm âdete göre düzenlenir. Âdetlerin farklılığından doğan ihtilaf, hükümlerdeki ihtilaf değildir. Beşerî âdetler gerek şer'î delil yoluyla emir, nehiy veya izin şeklinde yerleşmiş olsun, gerek şer'î delil ile yerleşmesin şer'an geçerlidir.[35]

Âdetlerde asıl olan manaya bakmak, ibadetlerde asıl olan ise taşıdıkları anlamlara bakmadan olduğu gibi kabul etmek (te'abbudîlik)tir. Nitekim namaz (salât), belli şekilde yapılan belli hareketlere hastır. Eğer bu belli hareketlerin dışına çıkılırsa namaz olmaz. Yine hadesten taharet sadece temiz ve temizleyici suya hastır. Halbuki temiz suyun dışında başka maddelerle de temizlik yapmak mümkündür.[36]

Âdetler ibadetler gibi değildir. Çünkü Şâri' kulların maslahatlarını gözetmiş olduğundan âdetlerle ilgili bütün hükümler maslahat etrafında dönüp dolaşırlar. [Meselâ] aynı şey maslahat bulunmadığı zaman yasak olurken, eğer onda maslahat bulunur ise caiz olur. Âdetlerde bulduğumuz şu maslahatı ibadetlerde bulamıyoruz. Bununla birlikte âdetlerde de bazan te'abbudîlik vardır. [Meselâ] kocanın vefatından dolayı iddetin dört ay on gün olması gibi ki, buradaki maslahat aklen idrak edilememektedir. Âdetleri yerine getirme konusunda niyete ihtiyaç olmayıp, bunların sadece uygulanması yeterlidir. [Meselâ] ödüncü (vedî'a), gasp edilmiş malı ve nafakayı vermek gibi.[37]

3) **Şâfiî Mezhebi:** Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1083), *el-Luma'* da şöyle diyor:

"Örf ve âdet ile umûmu tahsis caiz olmaz. Zira şerî'at, âdet üzerine vaz olunmamıştır. Şerî'at bazılarına göre maslahat üzerine, bazılarına göre de Cenab-

---

* İmam Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfi'î'ye göre kölenin mutlak olarak şahitliği makbul değildir. İmam Ahmed b. Hanbel'in meşhur mezhebine göre hadler ve kısasın dışında kölenin şahitliği makbuldür. Hz. Ali (k.v.), Enes (r.a.) ve Kadı Şureyh'e (r.a.) göre de kölenin şahitliği makbuldür (Müellifin kendi notu).

[35] Şâtıbî, Ebu İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvafakât* (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1999, II, 284-287 (özetle alınmıştır).

[36] Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 301 (özetle alınmıştır).

[37] Şâtıbî, *a.g.e.*, II, 307 vd. (özetle alınmıştır).

ı Hakk'ın irade ettiği şey üzerine vaz olunmuştur. Bu ise âdete bağlı değildir."[38]

Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö.505/1111) *el-Mustaşfâ*'da, kavlî örf ile lafzın tahsislenmesini kabul ediyor, fakat âdet ile, yani amelî örf ile umûmun tahsisini kabul etmiyor. Meselâ "taam haramdır" dense, "taam" lafzı yalnız alışılmış olan yiyeceğe ait olmaz; aksine alışılmış olanı da olmayanı da kapsar. Çünkü lafızlar, insanların ilişkilerinde onların âdetlerine bağlı değildir. İnsanların âdetleri, Şâri'in insanlara yönelik hitabını değiştirmede etkili değildir. Fakat, lafızlardaki maksadı belirlemede etkilidir, diyor.[39]

Nâsıruddîn el-Beydâvî (ö.685/1286) *el-Minhâc*'ta Şâfi'îlerin sadece kavlî örf ile tahsisi kabul ettiğini açıklıyor.[40]

Tâcuddîn es-Subkî (ö.771/1369) *Cem'u'l-cevâmi*'de ve Cemâlüddîn el-İsnevî (ö.772/1370), *el-Mahsûl*'den naklen *Şerhu'l-Minhâc*'da "insanların uygulaması, yani amelî örf, şerî'atte huccet değildir" şeklinde açık bir ifade kullanıyor.[41]

Kadı Hüseyin [el-Merverrûzî (ö.462/1070)] *'örfe müracaat, fıkhın dayandığı beş temel kaideden biridir'* diyor.[42] Bu beş kaide şunlardır:

a-"*Kesin olarak bilinen bir şey şüphe ile ortadan kalkmaz.*"

b-"*Zarar giderilir.*"

c-"*Meşakkat kolaylığı getirir.*"

d-"*Bir işten maksat ne ise hüküm de ona göredir.*"

e-"*Âdet hakem kılınır.*"[43]

4) **Hanbelî Fıkhı:** İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350) "Örfteki şart, lafzen söylenmiş şart gibidir."[44] O, *örf, yüzden fazla konuda konuşma yerine geçer*, diyor. Meselâ muâmelat konularında bir ülkenin parası, misafire yemek ikramı, kira akdi yapmadan hamama girmek, sebilhaneden su içmek, kiralanan hayvan huysuzluk yaparsa dövmek, girmeye izinli olduğu evde su içmek ve yastığına dayanmak vb. yerlerde örf, konuşma -yani üçüncü manada nass-[45] konumundadır.[46]

Yine İbnu'l-Kayyım başka bir yerde *"yeminler, nezirler, ikrar vb.de örf ve âdet geçerli olduğu için, örf ve âdetin değişmesi ile fetvâ da değişir"* diyor.[47]

5) **Diğer İmamların Görüşleri:** Buhârî'nin (ö.256/870) açıkladığı üzere, Kadı Şureyh (ö.78/697) kendisine başvuran iplikçilere (mutaflar) *'aralarınızdaki âdetiniz geçerlidir'* demiştir.[48]

---

[38] Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* (Tahrîcü ehâdîsi'l-Lüma'ın metni olarak), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, s.120-121.

[39] Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustaşfâ min ilmi'l-usûl*, Matbaa-i Emîriyye, Bulak 1322, I, 111-112.

[40] Beyzâvî, Nâsıruddîn, *el-Minhâc* (*Nihâyetü's-sûl*'un metni olarak), Beyrut, ts. (Alemü'l-Kütüb), II, 469.

[41] Bkz. Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl* (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400, III, 199; İsnevî, Cemâlüddîn Abdurrahîm, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, Beyrut, ts. (Alemü'l-Kütüb), II, 472.

[42] İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 474.

[43] Açıklama ve örnekler için bkz. Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Buyrut 1983, s.8-101; İbn Nüceym, *a.g.e.*, s.22-112.

[44] İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, Beyrut, 1998, II, 374.

[45] Nasslar birkaç anlamdadır: 1. Kur'ân ve sünnet ibareleri, 2. Bir konuya yönelik olarak mütekellimin düzenlediği zahirden daha açık söz (fıkıh usulündeki nass), 3. Fakihlerin lafızları gibi, mutlak anlamda lafız ... (Bkz. İzmirli, "Fetvâ ve Fıkıh", s.96).

[46] İbnu'l-Kayyım, *a.g.e.*, II, 373.

[47] İbnu'l-Kayyım, *a.g.e.*, III, 48.

Buhârî, alış-veriş, kira, ölçü ve tartı konularında belde halkının örfüne müracaat olunacağını açıklamıştır.[49]

Buhârî'nin tahriç ettiği bir hadis-i şerife göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimiz, ücret şart koşmadığı halde örfe uyarak hacamatçıya ücretini vermiştir.[50]

Yine Buhârî'nin tahriç ettiği diğer bir hadis-i şerife göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimiz, hanım ve küçük çocukların nafakası konusunda yeterli olabilecek miktarı örfe bırakmış ve "*ma'rufa/örfe uygun olarak sana ve çocuğuna yetecek kadar al...*" buyurmuştur.[51]

Hasan-ı Basrî (ö.110/728), kira şart koşmadığı halde, örfe uyarak kiralamış olduğu bir merkebin kirasını vermiştir.[52]

Ebu't-Tayyib [Hasan Sıddık Han] el-Kannûcî (ö.1307/1889), Safiyy[üddîn] el-Hindî'den (ö.715/1315) şöyle bir söz nakledivor: "Âdet huccet değildir. Âdet nasıl olur da Şâri'in lafzına aykırı olabilir..."[53]

Ebu't-Tayyib el-Kannûcî 'âdet ile tahsis ancak Hanefîlerin mezhebidir, diğer fakihlere göre âdet ile tahsis yoktur' diyor. O bu sözleri Safiyyü'l-Hindî'nin ibaresini açıklamak amacıyla zikrediyor. [Fakat] bu konuda kendince hak olan mezhebi şöyle açıklıyor:

"Âdet Hz. Peygamber'in zamanında yaygın ise, yani lafız zikrolunduğu zaman maksadın o olduğu anlaşılıyorsa âdet umûmu tahsis eder. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimiz insanlara ancak anladıkları şekilde hitap ederdi. Onlar da aralarında bilinen [mana]yı anlarlardı. Eğer âdet böyle olmazsa o âdetin hükmü yoktur, asla ona iltifat olunmaz. Şâri'in hitap ettiği asırda bilinmeyip sonradan meydana çıkan âdet ile Kitap ve sünnetin lafzını tahsis etmek açık bir hata ve aşırı bir yanılgıdır. Bizim bu sözümüz şer'î [nassların] tahsisleriyle ilgilidir. Fakat [insanlar arası] hitap ve diyaloglarda yeni âdetlerle tahsis caiz olur."[54]

Sonuç:

1) Örf asla ve kat'a yüce nasslara aykırı (müzâhim) olamaz. Örf nasıl aykırı olabilir ki, ümmetin hayrı, sünnetin savunucusu, Kitab'a bağlı konuşan, peygamberlerin varisi ve hidâyet'in rehberi olan İslâm hukukçularının hepsi nasslara uymaya mecbur kalıyorlar da, bir çoğu amelî örfe-teâmüle huccet bile demiyor.

Batıl üzerine olabilen bir örf, nasıl olur da batıl olmaya ihtimali bulunmayan nassa aykırı olur? Amelî örfün huccet olduğunu kabul edenler bile onun huccet olmasını, şer'-i şerîfe, nassa muhalif olmama şartına bağlıyorlar.

Örf şerî'ate, nassa aykırı olursa, onun reddedilmesi vacip olur. Binaenaleyh "*Şerî'at nassa ne kadar önem veriyorsa, örfe de o kadar önem veriyor. Nass ile*

---

[48] Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1991, "Buyû'", 95 (II, 650).
[49] Bkz. Buhârî, "Buyû'", 95 (II, 650).
[50] Buhârî, "Buyû'", 39, (II, 626, H.no:2102-3), 95 (II, 650, H.no:2210); "İcâre", 17-19, (II, 672, H.no:2277-81); "Tıb", 13, (IV, 1823, H.no:5696).
[51] Buhârî, "Buyû'", 95 (II, 650, H.no:2211); "Nafakât", 5, (IV, 1726-7, H.no:5359).
[52] Bkz. Buhârî, "Buyû'", 95 (II, 650).
[53] Sıddık Han, Ebu't-Tayyib Hasan el-Kannûcî, *Husûlü'l-me'mûl min ilmi'l-usûl*, Kostantıniyye 1296, s.126-127.
[54] Sıddık Han, *a.g.e.*, s.126-127.

örf aynı kuvvete sahiptir. Nass yoluyla haramlığı sabit olan bir fiil ile örfe ters düştüğü için reddedilen bir amel arasında fark yoktur"[55] sözleri büyük hatadır.

2) Örf ve âdete müracaat anlaşmazlığı kesmek içindir. Anlaşmazlığı engellemek şer'an vaciptir. Şerî'at-ı Mutahhare-i Ahmediyye anlaşmazlığa son vermek için kuraya da müracaat ediyor. Hatta anlaşmazlığı kesme zaruretine bağlı olarak *kanıt* (beyyine), huccet kabul edilmiştir. Örf ve âdet ancak şer'î hükümlerin delillerinden biridir ve sahâbî sözüne (eser) dayanır. Gerçi "... *ma'rûfa (örf) uygun şekilde yesin..*"[56] âyet-i celîlesi ve "... *ma'rûfa (örf) uygun olarak sana ve çocuğuna yetecek kadar al*"[57] hadîs-i şerîfi gereğince örfü dikkate almayan hiç bir İslâm fıkhı yoktur. Fakat örf, mutlak olarak değil, bilakis şarta bağlı olarak geçerlidir.

Artık "*Şerî'at amellerin iyisini ve kötüsünü, nass ve örf olmak üzere iki ölçeğe başvurarak takdir eder* [...] *örf nassın yerini tutar*" [58] deyip de örften daha kuvvetli olan diğer şer'î delilleri ihmal etmek İslâm fıkhına uygun değildir.

3) İslam Hukukunun küllî hükümleri ve dînî âdetler asla değişmez. Değişen beşerî âdetler ile örfe ve âdete dayalı tikel (cüz'î) hükümlerdir. [Bir de] küllî kaideleri olaylara uygulama şeklidir.

Acaba [söz edilen] "içtimaî ilkeler"den maksat bu mudur? Eğer bu ise, bunda tartışma yoktur.

"*Biri için ma'rûfa dahil olan kaide, başkası için münkere dahil olur*"[59] sözü, ancak beşerî âdetlerde geçerli olur. Yoksa dînî âdetlerde asla geçerli olmaz. Şu halde bu söz, kesinlikle doğru değildir.

4) Kur'ân-ı Mübîn'in ve İslam Dîni'nin emrettiği şeyler ma'rûf/iyi, yasakladığı şeyler ise kötü(münker)dür; [yoksa] ümmetin örfünün emir ve yasakları değildir. Bilakis ma'rûf, akıl ile bilinip şeriatın iyi diye nitelediği, münker de akıl ile bilinip şeriatın kötü diye nitelediğidir. İşte bu manadan olarak "iyiliği (ma'rûf) emretmek" ve "kötülüğü (münker) yasaklamak" vaciptir. İyiliği emir-kötülüğü nehiy, İslâm Hukukunun ilkelerinden büyük bir ilke, temel rükünlerinde sağlam bir rükündür. Yine İslâm Dîni'nin en büyük vâciplerinden biridir.

Buna göre, İslâm Hukukunun maksatlarını bilmeden ma'rûf ve münkerin manasını bozmak (tahrîf) ve değiştirmek (tebdîl) etmek; şeriatın iyi gördüğü ma'rûfu, kötü gördüğü münkeri, ümmetin örfüne atfetmek; ümmete ait ma'rûf ve münkeri, nassın vâcip ve haramına kıyas etmek[60] büyük bir hatadır.

5) Ümmetin ma'rûfunu şeriat iyi kabul etmemiş ise, o ma'rûf *emr bil-ma'rûfa* dahil olamaz.

Şu halde nasıl olur da fıkıh namına "kubh", "nassa bağlı kubh" ve "örfe bağlı kubh"[61] diye ikiye ayrılır?! İslâm Hukukunda bir çeşit kubh vardır; o da

---

[55] Bkz. Sâbit, Halim, "İctimâî Usûl-i Fıkh", *İslam Mecmûası*, I/5, s.(145-150) 146. Buradaki ve sonraki eleştiri konusu yapılan iddialar, Ziya Gökalp (ö.1343/1924) ve yandaşlarından Halim Sabit'in İslam Mecmuası'ndaki "ictimâî fıkıh usulü" oluşturmaya ilişkin yazılarıdır. Bu iddialar ve İ. Hakkı İzmirli'nin cevapları hk. değerlendi için bkz. Şener, Abdulkadir, "İctimai Usul-i Fıkh Tartışmaları", *AÜİİED*, sy:5, Ankara, 1982, s. 239; Şentürk, *a.g.e.*, s.143-156, 293 vd.

[56] Nisâ, 4/6.

[57] Buhârî, "Buyû'", 95 (II, 650, H.no:2211); "Nafakât", 5, (IV, 1726-7, H.no:5359).

[58] Gökalp, Ziya, "Fıkıh ve İctimâiyyât", *İslam mecmûası*, I/2 (1330), s. 42; Şener, "a.g.m.", 239.

[59] Gökalp, "a.g.m.", s.43.

[60] Bkz. Sâbit"a.g.m.", s.145, 146.

[61] Bkz. Sâbit, "a.g.m.", s.146.

şeriatın gösterdiği kubhtur. Örfteki kubh, ancak kişiliği (murûet) yok eder [ve] dinde uygulanan bir kural değil ise, ona ayıplama (levm) bile gerekmez.

"*Hükmün illeti (menât) kubhtur*"[62] demenin manası nedir? Hükmün illetinin, kaynak (asıl) ile cüz'î olayda (fer') ortak olması lazımdır. Yani bu ortaklığa engel olan unsur (fârık) kaldırılmalıdır. Burada kubh, hükmün illeti olsa bile, engel kaldırılmadığı için, kıyas geçerli (caiz) olamaz.

6) Nass örften kaynaklansa bile, nassın bulunması halinde, nassa aykırı olan içtihadı şimdiye kadar hiçbir İslâm hukukçusu câiz görmemiştir. Dünyevi işlerde, sosyal hayatla ilgili nassların hemen hepsi örften kaynaklansa bile yine nass göz ardı edilemez.

Daha önceki makalede arz olunduğu üzere, İmam Ebû Yûsuf nassı göz ardı etmemiş, değiştirmemiş, bozmamış, atıvermemiş, sosyal olmayanlara indirgeyerek alanını darlaştırmamış ve örften kaynaklanma gerekçesiyle örfün sahasını ulu orta genişletmemiştir. Aksine nass ile amel etmiş, nassı örf ile yorumlamış, nassın ne demek istediğini örf ile anlamış ve nassı genişletmiştir.

Evet örfün sahası geniştir. Hakkında nass bulunmayan konularda şeriata ve nasslara aykırı olmayan yerlerde gayet geniştir. Örf ne kadar genişlerse genişlesin yine nassın koyduğu sınır ile kayırlıdır. Nasstan kurtuluş yoktur. Nassa aykırı ve onunla çelişen ne şeriat, ne fıkıh, ne de fıkıh usûlü vardır.

Örfü bu şekilde nassa karşı tutmak ancak bir düşünce, bir fikir, nihayet bir görüş olabilir; yoksa fıkıh usûlü, fıkıh ve şeriat olamaz.

---

[62] Bkz. Sâbit, "a.g.m.", s.146.

İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT-I MÜRSELE VE NECMEDDİN et-TÛFÎ'NİN BU KONUDAKİ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ferhat KOCA**

I - İSLÂM HUKUKUNDA MASLAHAT-I MÜRSELE

A - TANIM

Maslahat kelimesi (çoğulu mesâlih) sözlükte "fayda, yarar, menfaat, iyiliğe sebep olan şey", mürsel ise "salıverilmiş, herhangi bir kayıt veya şarta bağlanmamış, başıboş bırakılmış" manalarına gelir.[1] Gazzâlî (ö.505/1111) maslahatın, "faydalıyı elde etmek (celb-i menfaat) ve zararlı olanı gidermek (def-i mazarrat)" anlamına geldiğini ve onunla "şârî'in maksatlarını korumanın" amaçlandığını, şâri'in maksadının ise insanların din, can, akıl, nesil ve mallarını korumak olduğunu söylemiştir.[2] Bu tanımdan anlaşıldığı gibi maslahat, "kendisiyle salâhın meydana geldiği, toplum veya fertler için daima veya çoğunlukla yararın bulunduğu fiil", mefsedet ise "kendisiyle fesadın hasıl olduğu yani toplum ve fertler için daima veya ekseriyetle zarar veren şey" olarak tarif edilebilir.[3]

Maslahat-ı mürsele (mürsel maslahat) ise, Şâtıbî'ye (ö.790/1388) göre, "hakkında muayyen bir delil olmaksızın, genel anlamda şârî'in kendisine itibar ettiği bir cinsi bulunan mana"dır.[4] Mustafa Ahmed ez-Zerkâ mürsel maslahatı "ispat veya ilgâsı (meşrûiyet veya gayri meşruiyeti) hakkında özel bir delil bulunmayan ve şeriatın genel amaçlarıyla uyum içinde olan maslahat" şeklinde tarif etmiştir.[5] Buna göre maslahat-ı mürselenin, "şârî'in, hakkında hüküm belirtmediği ve geçerli olup olmadığına dair şer'î bir delil bulunmayan ve

---

* Bu makalenin müsveddelerini okuyarak görüş ve değerlendirmelerini bildirme lutfunda bulunan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden sayın Prof. Dr. Hayreddin Karaman ve Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez ile Hukuk Fakülte'sinden sayın Prof. Dr. M. Akif Aydın Beyler'e teşekkürlerimi sunarım.

** Dr., Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), Üsküdar- İstanbul.

1 İbn Manzûr, II, 516-517; XI, 285; Zebîdî, II, 183; VII, 344-345; I., 821.
2 Gazzâlî, I, 286-287.
3 İbn Âşûr, s. 65.
4 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, II, 115.
5 Zerkâ, *İstıslâh*, s. 37.

kendilerine hüküm bina edildiği zaman, insanlar için bir menfaatin celbi veya bir zararın def'i meydana gelen mana (vasıf)lar"[6] olduğu söylenebilir. Hakkında herhangi bir hüküm teşrî kılınmayan bir olay meydana gelir ve onda kendisine itibar edilmiş bir illet bulunmamakla birlikte, herhangi bir hükmün teşrî kılınması için uygun bir vasıf bulunursa yani ona dayanarak hüküm verildiği zaman, bir zararı gidereceği veya bir faydayı gerçekleştireceği söz konusu olursa, bu uygun vasfa mürsel maslahat denir. Üzerine hüküm bina edildiği zaman herhangi bir zararı gidermesi veya bir faydayı celbetmesi zannedildiği için "maslahat", ilgâ veya itibar edildiğine dair bir delil bulunmadığı için ise "mürsel" niteliğindedir.[7] İslam hukukçularından bazıları, mürsel maslahata dayanarak hüküm verme metoduna "istıslâh" adını vermişlerdir.[8]

Maslahat ve mefsedet kavramları erken bir dönemde bilhassa Kelâm ilminde hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük) problemiyle ilgili olarak tartışılmıştır. Maslahat ve mefsedetin insan aklıyla idraki ve Allah'ın aslah olanı yaratmasının vücûbu konularındaki kelamcıların tartışmalarından,[9] şer'î hükümlerde maslahat ve mefsedetin gözönüne alındığı ve bu hükümlerin maslahatı celb ve mefsedeti defetme prensibine dayandığı noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.[10] Kur'an ve sünnet naslarıyla yapılacak bir tümevarım (istikrâ) da şeriatin insanların maslahatlarını korumak için vazedildiği sonucunu tescil edecektir.[11]

İslâm bilginleri insan hayatının onsuz olamayacağı, din ve dünya işlerinin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi kendilerine bağlı olan ve korunması zorunlu bulunan (din, can, akıl, nesil ve malın korunması) maslahatlara zarûriyyât; din ve dünya hayatında güçlüğün kaldırılıp genişliğin sağlanması için ihtiyaç duyulan ve bulunmadığı zaman genelde sıkıntıya sebep olan (yolculukta oruç ve namazla ilgili ruhsatlar gibi) maslahatlara hâciyyât; kendilerini terk etmekten dolayı zorluğa ve darlığa düşülmeyen, fakat onlara riayet edilmesi güzel ahlâkî duyguların yerleşmesine yardımcı olan (yeme-içme adabı gibi) maslahatlara ise tahsîniyyât (kemâliyyât, tekmîliyyât) adını vermişlerdir.[12]

Maslahatlar, şârî'in kendilerine itibar edip etmediğinin bilinmesi bakımından; kendilerine itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan vasıflar, ilgâ edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan özellikler, itibar veya ilgâsı hakkında belirli bir delil bulunmayan vasıflar

---

6 Hallâf, *Usûl*, s. 84. krş. Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; Şa'bân, *Usûl*, s. 162; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.

7 Hallaf, *Masâdır*, s. 88.

8 Şâtıbî, el-İ'tisam, II, 115; Hallâf, *Masâdır*, s. 85-86, 88; Zerkâ, *Medhal*, I, 90; Bûtî, s. 329-330, 352.

9 Bu tartışmalar için bk. Eş'arî, I, 249-253, 318; Mâturîdî, s. 96-101; Kâdî Abdülcebbâr, XIV, 24-29, 33-44, 53-110, 140-154; Râzî, II/2, 242; Âmidî, III, 249-256; Şelebî, s. 287-296.

10 Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 45.

11 Bu istikraya temel olan bazı ayetler için bk. Abdest hk. el-Mâide 5/6; Oruç hk. el-Bakara 2/183; Namaz hk. el-Ankebût 29/45; Kıble hk. el-Bakara 2/150; Cihad hk. el-Hâcc 22/39; Kısas hk. el-Bakara 2/179.

12 Cüveynî, II, 923-925; Gazzâlî, I, 286-290; Râzî, II/2, 220-223; İbnü'l-Hâcıb, II, 240-241; Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 8-16; İbn Âşûr, s. 79-83; Zerkâ, *Medhal*, I, 92-94; Şelebî, s. 282-284; Bûtî, s. 119-120.

(mürsel münâsib) şeklinde üç kısımda incelenmiştir.[13] Diğer yandan, maslahat ve mefsedetler değişme açısından değişen ve değişmeyenler, kapsamları bakımından küllî ve cüz'î, kendisiyle sabit olduğu delil itibariyle kat'î, zannî ve vehmî kısımlarına ayrılır.[14]

B - HUKUKÎ DEĞERİ

Kendilerine itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunan muteber maslahatların sıhhati ve bu tür maslahatlar üzerine hüküm bina edilebileceği konusunda İslâm bilginleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hakkında herhangi bir nas bulunan maslahatın hücciyyeti, söz konusu nasla sabit demektir.[15]

İlgâ edilmesi konusunda muayyen bir şer'î delil bulunan mülgâ maslahatların ise hukukî bir değerinin bulunmadığı konusunda İslâm hukukçuları arasında ittifak vardır. İptal edilmesi hususunda delil bulunan bu tür maslahatlara itibar etmek şer'î naslara muhalefet etmek demektir. Bu tür maslahatla ilgili olarak, İslâm hukuk tarihindeki şu olay tipik bir örnektir: Mâlikî fakihlerinden Yahya b. Yahya b. Kesîr el-Endelûsî (ö.234/848), ramazanda kasten orucunu bozan Endülüs Emevî halifelerinden Abdurrahman b. Abdülhakem b. Hişam (ö.238/852)'ın oruç keffareti olarak köle azadı yerine iki ay peşipeşine oruç tutması gerektiğini, zira onun köle azat etmesinin çok kolay olduğunu, halbuki bu konudaki maslahatın, orucu bozmaktan sakındırmak için iki ay peşipeşine oruç tutma cezasının verilmesini gerektirdiğini ileri sürmüştür.[16] Şârî'in bu konuda zengin ve fakir ayırımı yapmadığını belirten Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve (ö.606/1210) İbn Kudâme (ö.670/1223) gibi usûlcüler ise bu görüşün batıl olup maslahat yoluyla Kitab'ın nassına muhalefet etmek anlamına geleceğini söylemişlerdir.[17] Naslarda, ramazan ayında kasten orucunu bozanlar için köle azadı veya iki ay peşipeşine oruç ya da fidye cezaları bulunmaktadır.[18] Bu nasların zahirlerinden, oruç keffareti konusunda yukarıdaki cezalardan herhangi birisinin yeterli olacağı anlaşılmakla beraber, İslâm hukukuçularının çoğunluğu onlar arasında tertip bulunduğunu, dolayısıyla ramazanda kasten orucunu bozan kişiye imkanları nisbetinde, sırasıyla bu cezalardan birisinin uygulanacağını kabul etmişlerdir.[19] Kaldı ki, tertibe riayet görüşü kabul edilmese dahi, onlardan birisini tercihte muhayyerlik bulunduğu için,[20] her iki durumda da cezalardan herhangi biri üzerinde ısrar etmenin bir dayanağı yoktur. Yahya b. Yahya'nın peşipeşine iki ay oruç cezasında ısrar etmesinde insanları oruç bozmaktan sakındırma zannından başka herhangi bir maslahat gözükmediği halde, köle azadının tercih edilmesi halinde bir insana hürriyet, topluma ise yeni bir hür fert kazandırılmakta, herhangi bir sebeple böyle bir suç işlemiş kişi için de kolay

---

13 Gazzâlî, I, 284; Şâtıbî, II, 113-115; Şelebî, s. 215-252, 268-280.
14 İbn Abdisselâm, I, 10; İbn Âşûr, s. 86-87; Şelebî, s. 281.
15 Gazzâlî, I, 293-294.
16 Gazzâlî, I, 285; İbn Kudâme, *Ravda*, I, 412-413; Şâtıbî, *el-İ'tisam*, II, 113-114; Seyyid Bey, II, 272; Şa'bân, *Usûl*, s. 160; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 217-218.
17 Gazzâlî, I, 285, 302; Râzî, III/3, 220; İbn Kudâme, *Ravda*, I, 412-413.
18 Bu konudaki hadisler için bk. Zeylaî, II, 449-453; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 240-241.
19 Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 240-241.
20 Şa'bân, *Usûl*, s. 161; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.

olan yol tercih edilmektedir. Ayrıca, hukukçuların bu tür yaklaşımları, verdikleri fetvâlara karşı insanların güvenlerini sarsabilecek niteliktedir.[21]

İtibar veya ilgâ edilmesi hakkında belirli bir delil bulunmayıp şeriatin sükut geçtiği vasıflara ise, yukarıda belirtildiği gibi mürsel maslahat (maslahat-ı mürsele) adı verilir.[22] Ramazan el-Bûtî onu, "şârî'in maksatlarına dahil olan, ancak ne kendisinin ne de yakın cinsinin itibar veya ilgâ edildiğine dair bir delil bulunmayan menfaat" şeklinde tarif etmiştir.[23] Görülüyor ki bu maslahat aslında mürsel değildir. Zira, insanlar için zarurî, hâcî veya tahsînî bir işin gerçekleştirilmesi konusunda kesinlik (yakîn) veya tercihe lâyık bir zan sabit olduğu zaman, bu durum bir hüküm teşrîini gerektirir ve bu hüküm de şer'î bir hüküm olur. Çünkü o, şârî'in genel olarak itibar ettiği bir maslahat üzerine kurulduğu gibi, ilgâ edildiğine dair de herhangi bir delil mevcut değildir. Buradan aslında onun muteber bir maslahat olduğu, ancak onun maslahat olmasının ayrıntıya girilerek değil de genel olarak belirtildiği anlaşılmaktadır. Ona "mürsel" denmesi asla kendisine itibar edilmediği anlamında değil, isminin açıkça belirtilmemiş olması sebebiyledir.[24]

İmam Mâlik (ö.179/795) ve onun metodolojisini benimseyen arkadaşları maslahat-ı mürselenin muteber olabilmesi için şeriatin amaçlarına uygun ve herhangi bir nas veya icmâya aykırı olmamasını, aklı selim sahiplerince kabule şayan bulunmasını ve bir zorluğu gidermeye yönelik olmasını şart koşmuşlardır.[25]

Hanbelîler'den İbn Kudâme (ö.620/1223) ve onun *Ravdatü'n-nâzır* adlı usûl-i fıkıh kitabının şârihi Necmeddin et-Tûfî (ö.716/1316) maslahatın itibar edilmesi konusunda şer'î bir delil mevcut ise, onun kıyas yani nas veya icmânın makûlünden hüküm iktibas etmek anlamına geleceğini, iptali hakkında şer'î bir delil varsa onun da batıl olduğu konusunda ihtilaf bulunmadığını, ilgâ veya itibar edilmesi konusunda belirli bir şer'î delil bulunmayan maslahatların ise hâcî, tahsînî ve zarurî maslahatlar olabileceğini, bunlardan ilk iki tür maslahatın itibar edildiğine dair bir delil bulunmadıkça onlara hüküm bina edilmesinin câiz olmadığını, aksi halde bunun rey ile şeriat vazetmek olacağını ve o zaman peygamberlerin gönderilmesine gerek kalmayacağını söylemişlerdir.[26] Zarûriyyât derecesindeki maslahatların ise insanların dinlerini, nefislerini, akıl, nesep ve mallarını korumak olduğunu belirten İbn Kudâme "bu maslahatların hüccet olmadığı" görüşünü "sahih" olarak nitelemiş ise de,[27] Tûfî bu konuyu "bazı arkadaşlarımız onun hüccet olmadığını söylemiştir" şeklinde ifade etmiş ve bazı Hanbelî bilginlerin maslahat içeren münasebetlere dayandıklarını belirtmiştir.[28] Bu açıklamalardan genel olarak Hanbelîler'in maslahat-ı mürseleyi kabul ettikleri, fakat onu

21 Gazzâlî, I, 285; Râzî, III/3, 220.
22 Şâtıbî, *İ'tisam*, II, 215; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 385-386; Şa'bân, *Usûl*, s. 161; a.mlf., *el-Masâlihu'l-mürsele*, XXIX/3, 218.
23 Bûtî, s. 330.
24 Hallâf, *Masâdır*, s. 175.
25 Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 110-114; a.mlf., *İ'tisâm*, II, 129-135; Zerkâ, *Medhal*, I, 116; a.mlf., *İstıslah*, s. 62-63; Devâlibî, s. 245-246; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 338; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 309; Beltâcî, III, 629-630.
26 İbn Kudâme, *Ravda*, I, 414-415; Tûfî, *Şerh*, III, 204-207.
27 İbn Kudâme, *Ravda*, I, 414-415.
28 Tûfî, *Şerh*, III, 209-210.

bizâtihî müstakil bir kaynak olarak değil, yalnızca kıyasa tâbî ve kıyasın nevilerinden biri olarak telakkî ettikleri anlaşılmaktadır.[29]

Hanefîler'in maslahat-ı mürseleye bakışını tespit sırasında, bazı olumsuz görüşlere rastlanmakla beraber[30] onların çeşitli ictihatlarından,[31] ismen zikredilmese de maslahat-ı mürsele prensibini gözettikleri anlaşılmaktadır.[32] Hatta onların metodolojisindeki zaruret istihsânının, maslahat-ı mürseleyi de kapsayacak genişlikte olduğu söylenebilir.[33] Zira istihsânı kabul edenler, ondan daha yakında olan maslahat-ı mürseleyi de kabul etmiş olmalıdır. Burada istihsân ile maslahat-ı mürsele arasındaki fark; istihsanda, bir konuda genel veya cüz'î bir maslahata riâyet sebebiyle kıyasa aykırı hareket etmek söz konusu iken, maslahat-ı mürselede herhangi bir kıyasa muhalefet şart olmayıp, bazan aksine bir delil bulunmayan durumlarda da onunla hüküm verilmesi mümkündür. Bu açıdan istıslâh ile istihsân arasında umum ve husus ilişkisi bulunmaktadır ve istıslâh daha umumî, istihsân ise daha hususîdir.[34] Bu durumda, Hanefîler'in istihsân kapısından istıslâha, Mâlikîler'in ise istıslâh kapısından istihsâna girdikleri ve aralarındaki ihtilafın yalnızca terim ihtilafı olduğu söylenebilir.[35]

İstihsânın iptali konusunda hususî bir eser kaleme alan İmam Şâfiî (ö.204/820) ise[36] istihsân adı altında hem istihsânı hem de istıslâhı tenkid etmiş olmalıdır.[37] Ancak onun bu yaklaşımı, maslahat-ı mürseleye karşı çıkmasından dolayı değil, istihsanı red gerekçesinin muhtemelen istıslah için de geçerli olduğunu görmesinden dolayıdır. Bununla birlikte daha sonraki asırlarda onun doktrini maslahat-ı mürsele konusunda bazı gelişmeler kaydetmiştir. Hatta bizzat İmam Şâfiî'nin Bağdat'tan Mısır'a gitmesiyle görüşlerinde meydana gelen değişiklikler ve bunun doktrinde eski ve yeni görüş (kavl-i kadîm, kavl-i cedîd) şeklinde nitelenmesi, Şâfiîler'in zaman ve mekanın değişmesine göre hükümlerde de birtakım değişikliklerin meydana gelebileceğini kabul ettiklerini göstermektedir ki, bu da maslahata göre hüküm vermekten başka bir şey değildir.[38] Ayrıca Cüveynî (ö.478/1085), İmam Şâfiî'nin mürsel manalara (illet) göre hüküm verdiğini, ancak bunların muteber maslahatlara benzer olmasını şart koştuğunu belirtirken Râzî de, maslahatlara itibar edilmesi hakkındaki delilleri sayarak maslahatlar ile hükümlerin birbirinden ayrılamayacağını söylemiştir.[39] İbn Abdüsselâm (ö.660/1262), maslahat ve mefsedetler konusuna büyük bir yer verdiği "*Kavâidü'l-ahkâm fî*

---

29 İbn Kayyim, III, 288; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 212; Hallâf, *Masâdır*, s. 89; Zerkâ, *Medhal*, I, 116; Devâlibî, *Medhal*, s. 240, 313; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 303, 310-311, 314; *Bülgâ*, s. 52-53.

30 Hallâf, *Masâdır*, s. 90; Devâlibî, s. 239, 314; Zerkâ, *Medhal*, I, 120; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 315; a.mlf., *Mâlik*, s. 329; Zeyd, s. 45.

31 Bülgâ, s. 47; Ayrıca bk. Makale metni, s. 27.

32 Devâlibî, s. 314-315; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 329; Zeyd, s. 46-48; Karaman, *İctihat*, s. 152.

33 Zerkâ, *Medhal*, I, 120; Devâlibî, s. 287, 314-315.

34 Zerkâ, *Medhal*, I, 106; a.mlf., *İstıslâh*, s. 58.

35 Zerkâ, *Medhal*, I, 120-121.

36 "İbtâlü'l-istihsan" için bk. Şâfiî, *Ümm*, VII, 267-277.

37 Ebû Zehre, *Şâfiî*, s. 121; a.mlf., *Mâlik*, s. 188.

38 Devâlibî, s. 311.

39 Râzî, II/2, 230, 237-242; III/3, 224-225; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 242; Zerkâ, *İstıslâh*, s. 67-68; Şelebî, s. 270.

mesâlihi'l-enâm" adlı eserinde, hakkında nas, icmâ ve özel bir kıyas bulunmasa dahi maslahatların ihmal edilmesinin veya mefsedetlere yaklaşılmasının câiz olmadığını söylemiş ve deliller hiyerarşisinde ilk dört delilden sonra "muteber istidlâl"i zikretmiştir[40] ki bu, istihsân ve istıslâhtan başka bir şey değildir.[41] Ne var ki, Şâfiî mezhebinde mürsel maslahatlar konusunda geniş değerlendirmeleri Gazzâlî'nin yaptığı[42] ve daha sonraki Şâfiî usulcülerinin onun görüşlerini oldukça sadâkatle naklettikleri görülmektedir.[43] Gazzâlî, şeriatin amaçlarının kitap, sünnet ve icmâ ile bilinebilceğini ve bunlardan anlaşılan bir maksadı korumaya yönelik bulunmayan ve şârî'in tasarruflarına uymayan garîb maslahatların bâtıl olduğunu ve böyle bir maslahatla amel eden kişinin istihsanla hareket etmiş olacağını savunarak, maslahattan amaç şeriatin maksadını korumak ise buna kimsenin itiraz edemiyeceğini söylemiştir.[44] Ayrıca o, maslahata göre hüküm verilebilmesi için söz konusu maslahatın zarurî, kat'î ve bütün müslümanları kapsayan küllî bir maslahat olmasını şart koşmuştur.[45] Bu durumda ona göre, maslahat-ı mürsele müstakil bir delil değil, Kur'ân, Sünnet... vd. delillerden elde edilen bir terkiptir. Ancak, İbnü's-Sübkî (ö.771/1370)'nin de belirttiği gibi zarurî, kat'î ve küllî bir maslahat "mürsel" olmamalıdır. Zira böyle bir maslahat, itibar edilmesi konusunda kesin olarak bir delilin bulunduğu maslahat demektir.[46] Bu açıklamalar, başta İmam Şâfiî olmak üzere onun öğrencilerinin dinin amaçlarına uygun düşen ve nefsî arzuların eseri olmayan maslahatlara karşı çıkmadıklarını göstermektedir. Burada önemli olan maslahatın ilgâ edildiği konusunda bir delilin bulunmamasıdır. Nitekim Şâfiîler bu tür maslahatları istıshâb içerisinde değerlendirmişlerdir.[47] Dolayısıyla mürsel maslahatlar konusunda Şâfiîlerin hilâfının yalnızca bir terim ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır.[48]

İslam hukuk doktrinlerinin bu görüşlerinden, terimleri ve başvurma oranları farklı olsa da onların genel olarak maslahat-ı mürselenin delil değeri üzerinde ittifaka vardıkları, fakat onun her türlü kayıt ve şarttan soyutlanmış olmasını kabul etmedikleri, hatta bu konuda oldukça ihtiyatlı davrandıkları anlaşılmaktadır. Zira, maslahata itibar takdîrî bir iştir ve herhangi bir şart koşulmadığı zaman hataya düşme ihtimali yüksektir.[49] Sonuç olarak, onlara göre maslahat-ı mürsele ile hüküm verebilmek için, derin araştırma ve istikrâ ile maslahatın vehmî değil de hakikî bir maslahat olduğu bilinmelidir. Ayrıca, bu gerçek maslahat umumî (genel, küllî) olmalı yani onunla hüküm verildiği zaman insanların çoğunluğu ondan bir fayda temin etmeli veya bir zarardan kurtulmalıdır. Son olarak da bu hakikî ve umumî maslahat nas veya icmâya

---

40 İbn Abdüsselâm, II, 18, 46.
41 Zerkâ, *İstıslâh*, s. 72; ayrıca bk. Bûtî, s. 329.
42 Gazzâlî, I, 284-315.
43 Paret, V/2, 1219.
44 Gazzâlî, I, 310-311, 315.
45 Gazzâlî, I, 296-297.
46 İbnü's-Sübkî, II, 300.
47 Zeyd, s. 39-43, 45; Zerkâ, *Medhal*, I, 115; Şener, s. 147-148; Bardakoğlu, III, 133.
48 Zerkâ, *İstıslâh*, s. 73; Karaman, *İctihat*, s. 153. Şâfiîlerin bu konudaki bazı ictihatları için bk. Bülgâ, s. 50-52. Diğer mezheplerin maslahat hakkındaki görüşleri için bk. İbn Hazm, VII, 55-56; Ebû Zehre, İmâm Zeyd, s. 445-451; a.mlf., *İmam Sâdık*, s. 520-528; Şener, s. 148-151.
49 Karâfî, s. 199; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 242-243; Şelebî, s. 287-296; Beltâcî, II, 852-853, 856-857.

aykırı olmamalıdır. Zira, nas veya icmâ ile sabit bir hükmün tağyiri konusunda maslahata riayet doğru değildir. Çünkü, nas veya icmâ ile sabit olan bir hükümle ancak hakikî bir maslahat kastedilmiştir ve ona aykırı olan maslahatın vehmî bir maslahat olma ihtimali yüksektir ve bu tür vehmî bir maslahat sebebiyle ise hakikî bir maslahattan vazgeçilemez.[50] Hakkında muteber bir asıldan delili olmayan, yani üzerine kıyas yapılabilecek bir asıldan (makîsun aleyh) delili bulunmayan mücerret bir maslahatın nassa muhalefet etmesi halinde, maslahat-ı mürseleye en büyük değeri veren Mâlikîler başta olmak üzere İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu, böyle bir mürsel maslahatın senet veya delâlet bakımından kat'î olan bir nas ile çatışmasının düşünülemiyeceği kanaatindedirler.[51] Ramazan el-Bûtî, maslahatla nas arasındaki çatışma ister küllî veya cüz'î bir nitelikte olsun isterse buradaki nas kat'î ya da gayr-i kat'î olsun, böyle bir maslahata itibar edilmemesi gerektiği konusunda bütün sahâbî ve tâbiîler ile mezhep imamlarının icmâ ettiklerini söylemiştir.[52] İnsan nazarında maslahat olduğu zannedilen bir şeyin kat'î bir nassa muârız olması, şârî nazarında onun her türlü vechesiyle mefsedet olduğuna bir işarettir ve böyle mevhûm bir maslahatla, yani maslahat elbisesi giydirilmiş hevâ ve hevesle değil, nasla amel edilmesi gerektiğinde şüphe yoktur.[53]

Mürsel maslahat ile nas çatıştığı zaman, gerçekte burada mürsel maslahatın içerdiği yarar ile nassın taşıdığı yarar (maslahat) çatışmaktadır. Herhangi bir nas sübût veya delâletinde kat'î olduğu zaman, onun ihtiva ettiği maslahat da bizzat şârî tarafından tayin edilmiş kat'î bir maslahat demektir. Böyle bir maslahat karşısında mevhûm veya maznûn (mürsel) maslahatın herhangi bir değeri olmadığı gibi, bu mutlak olarak maslahat da değildir.[54] Kaldı ki, burada "Kitab'ın zahiriyle amel etmenin vâcip olması" hakkındaki kat'îlik ile, "mücerret maslahatla amel etmenin vâcip olması" konusundaki zannîlik arasında da teâruzdan bahsedilemez. Çünkü kat'î ile zannî arasında teâruz söz konusu olamaz.[55] Ramazan el-Bûtî'nin işaret ettiği gibi, Kitab veya Sünnet'in mücerret maslahatla tahsisi konusunda örnek gösterilen Irak ve Suriye topraklarının fethinden sonra *el-Enfâl 8/41* âyeti gereği beytülmâlin hissesi ayrılıp kalan kısmın ganimet olarak gâzilere dağıtılması yerine bu toprakların eski sahiplerine bırakılması ve onların haraç vergisine bağlanması gibi,[56] başta Hz. Ömer (ö.23/644) olmak üzere bazı sahâbe ve imamların ictihatları ise maslahatla değil, bir nassın diğer bir nasla veya kıyasla tahsisidir ve buna aykırı görünen bazı fetvâlar da yalnızca tatbikatla ilgili cüz'î konulardır.[57]

II - NECMEDDİN et-TÛFÎ'NİN MASLAHAT HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Muhammed Ebû Zehre'nin maslahata itibar konusunda "aşırı gidenlerin bayraktarı" olarak nitelediği[58] Necmeddin et-Tûfî'nin (ö.716/1316) asıl adı

---

50 Hallâf, *Masâdır*, s. 99-100; Şa'bân, *Usûl*, s. 163-164; Kamalı, XX/IV, 294-295.
51 Ebû Zehre, *Usûl*, s. 274; Zerkâ, *Medhal*, I, 123; Bûtî, s. 201.
52 Bûtî, s. 200.
53 Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 316; Zerkâ, *Medhal*, I, 123; Bûtî, s. 201.
54 İbn Kayyim, I, 68; Bûtî, s. 132.
55 Bûtî, s. 133.
56 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 229-239, 324-326; İbnü'l-Arabî, II, 854-866, 962-967; İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 427-429.
57 Bu konular hakkındaki tartışmalar için bk. Bûtî, s. 140-151, 177-186, 336.
58 Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 311, 329-334; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 316.

Ebü'r-Rebi' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd olup 657/1258 yılında Bağdat yakınlarında bulunan Tufâ beldesinde doğmuştur. Bağdat, Şam, Hicaz, Mısır ve Filistin gibi çeşitli ilim merkezlerinde tahsilde bulunan ve çok kuvvetli bir hafıza ile hür bir fikre sahip olan, tartıştığı her konuda kendi düşüncesini açıklamaktan korkmayan, tefsir, hadis, usûlü'd-din, fıkıh, usûlü'l-fıkh, cedel, dilbilim, edebiyat, tarih... gibi bir çok sahada elliyi aşkın eser yazan Tûfî, mezhebine tam bağlı olmamak, Şiîlik ve Râfızîliğe meyletmekle itham olunmasına rağmen, hemen bütün eserlerini Hanbelî mezhebi doğrultusunda yazdığı için onların büyük imamlarından kabul edilir.[59] Bazı büyük sahâbîlere sataşması sebebiyle hapis ve sürgün gibi çeşitli cezalara çarptırılan Tûfî, "*Zarar ve zararla mukâbele yoktur*"[60] hadisini şerhi sırasında maslahatla ilgili görüşlerini açıklamıştır. Onun bu görüşlerini Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1332/1914), çeşitli notlar ekleyerek ayrı bir risale haline getirmiş[61], Mustafa Zeyd ise söz konusu şerhin çeşitli nüshalarını karşılaştırarak tahkik ve tahlil etmiş[62], Abdülvehhâb Hallâf (ö.1375/1956) da Mustafa Zeyd'in bu tahkikini "*Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî fîmâ la nassa fîh*" adlı eserinde aynen nakletmiştir.[63]

Risâlesinde ondokuz adet şer'î delil zikreden Tûfî, onların en kuvvetlisinin nas ve icmâ olduğunu, bu iki delilin ise maslahata riayet prensibine uygun veya aykırı olabileceğini, uygun olmaları halinde üç delilin de aynı hüküm üzerinde ittifak etmesi sebebiyle bir problem bulunmayacağını, ancak onların maslahata riayet prensibine aykırı olmaları halinde, ilgâ ve iptal yoluyla değil de "tahsîs ve beyan" yoluyla maslahatın takdiminin vâcip olduğunu savunmuştur.[64]

Tûfî, maslahatı "ibadet olsun ya da âdet olsun, şârî'in amaçlarına götüren sebep" şeklinde tarif etmiş ve onu, şârî'in kendi hakkı için kastettiği şeyler (ibadetler) ve yaratılmışların yararı ve durumlarını düzene koymak için kastettiği şeyler (âdetler) olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Şeriatin âdet, muâmelât ve benzerlerinde maslahata riayeti tercih ettiğini, zira şeriatin temel amacının bu olduğunu, fakat ibadetlerde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, çünkü ibadetlerin şârî'in hakkı olup, nas veya icmâdan bir delil bulunmadıkça ibadetlerin nasıl yapılacağının bilinemiyeceğini söylemiştir.[65]

Maslahata riayeti ifade eden aklî ve naklî çeşitli deliller getiren Tûfî, "kat'î" delilden maksat eğer zıddına (nakîz) ihtimali olmayan aklın kesin

---

59 Necmeddin et-Tûfî'nin hayatı ve eserleri hk. bk. Tûfî, *Şerh* I, 21-38; a.mlf., *Alemü'l-cezel*, Giriş kısmı; Zehebî, *Zeylü'l-İber*, s. 44; Yâfiî, IV, 255; İbn Receb, II, 366-370; Suyûtî, I, 599-600; İbn Hacer, II, 154-157; İbnü'l-Imâd, VI, 39-40; Ziriklî, III, 189-190; X, 101; Kehhâle, IV, 266-267; Kâtib Çelebi, I, 59, 71, 143, 174, 219, 248, 251, 363, 559, 756, 827, 837, 878, 919, 930; II, 1039, 1153, 1293, 1343, 1359, 1616, 1626, 1790, 1897, 1898; Bağdatlı, I, 83, 443; II, 67, 96, 688; Brockelmann, *GAL*, II, 132; a.mlf., *Supl.*, II, 133-134; Zeyd, s. 65-110; Hallâf, *Masâdır*, s. 96.

60 İbn Mâce, *Ahkâm*, 17; Nevevî, s. 40-41.

61 Bu risale için bk. *Mecmû-u resâil fî usûli'l-fıkh*, s. 37-70. Ayrıca bk. *Risâletü'l-İslâm*, II/I, 94-105.

62 Zeyd, s. 206-240. Mustafa Zeyd'in bu tahkiki hakkındaki değerlendirmeler için bk. Şerbâsî, XXVI/15-16, 849-853.

63 Hallâf, *Masâdır*, s. 105-145.

64 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 208-209.

65 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 210-213.

kuralları ise, bu tür kat'îlerin şer'î deliller içerisinde çok az (nadir) bulunduğunu, var kabul edilse dahi böyle bir delilin maslahata aykırı olmasının kabul edilemeyeceğini, şayet kat'îden "şer'î kat'î" kastediliyor ise, şer'î deliller içerisinde icmâ, nas ve maslahata riayetten başka kat'î bir delil bulunmadığını ileri sürmüştür.[66]

Müstenedi sebebiyle icmâya itibar etmenin, bir şeyi yine kendi zatıyla ispat etmek anlamına geleceğini söyleyen Tûfî, nassın ise mütevâtir veya âhâd olabileceğini ve her iki durumda da hükümlerinin açık (sarih) veya ihtimalli olacağını, sarih mütevâtir ise metin ve delâlet bakımından kesin, fakat bazan umûm veya mutlak cihetinden ihtimalli olabileceğini ve bu durumun onun mutlak kat'î olmasını önleyeceğini; her yönden kendisinde kesinlik bulunması halinde ise, böyle bir delilin maslahata aykırı olmasının kabul edilemiyeceğini; nassın ihtimalli âhâd ya da ihtimalli mütevâtir veya sarih âhâd olması halinde ise, bunların metin veya senetlerinde kesinlik bulunmadığı için maslahatla çatışamıyacağını, böylece maslahata riayetten başka bir delil kalmayacağını savunmuştur. Maksadının icmâyı tamamıyla ortadan kaldırmak olmadığını belirten Tûfî, icmânın ibadetler, mukadderât (miktarları belirlenmiş) ve benzeri konularda geçerli olduğunu, ancak burada Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisinden çıkarılan "maslahata riayet" prensibinin icmâdan daha kuvvetli olduğunu göstermek istediğini söylemiştir.[67]

Maslahatı nas ve icmâya takdim etmesinin sebeplerini ise şöyle sıralamıştır: Bazı bilginler icmâyı inkar etmelerine rağmen maslahata riayeti kabul etmişlerdir. Bu durum maslahata uymanın ittifak, icmânın ise ihtilaf konusu olduğunu gösterir ki, üzerinde ittifak edilen şeyle amel, hakkında ihtilaf edilen şeyle amel etmekten daha uygundur. Ayrıca, naslar muhtelif ve birbirine müteârız olduğu halde, maslahata riayet bizâtihî hakikî olup kendisinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Öte yandan, gerek sünnette gerekse kazâî hükümlerde bazı nasların maslahat ve benzerleriyle çatıştıkları sabittir ki, bu durum mükelleflerin yararlarını ve düzenlerini sağlamak, hükümleri farklılıktan kurtarmak amacıyla, -taayyün etmiş veya tercihe layık başka şer'î bir delil bulunmaması şartıyla- maslahatın diğer şer'î deliller üzerine takdim edilmesinin câiz olduğunu gösterir. Bu deliller, maslahata riayetin icmâdan daha kuvvetli olduğunu ve çatışma halinde icmâ ve diğer delillere takdim edileceğini göstermektedir.[68]

Maslahat konusunuda İmam Mâlik'le arasındaki farka da işaret eden Tûfî, kendi görüşünün Mâlik'in görüşünden daha açık (beliğ) olduğunu ve bunun da ibadet ve miktarları belirlenmiş (mukadderât) konularda nas ve icmâya, muâmelât ve diğer hükümlerde ise maslahata riayete dayanmak olduğunu söylemiştir. Çünkü ibadet ve mukadderât konusunda nas, icmâ ve benzeri delillere; muâmelat ve benzerlerinde ise insanların maslahatlarına itibar edilir. Muâmelat ve benzerleri hakkında, maslahatla diğer şer'î deliller ittifak ederlerse herhangi bir problem yoktur. İhtilaf ederlerse, aralarını birleştirmek mümkünse birleştirilir, değil ise yukarıdaki hadis gereği maslahat diğer delillere takdim edilir. Zira bu hadis, maslahata riayet ve zararı def' konusunda hâstır ve dolayısıyla onun takdimi gereklidir. İbadetler ise şeriatin hakkı olup, onun

66 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 213-221.
67 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 221-227.
68 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227-233.

hakkı nicelik ve nitelik, zaman ve mekan bakımından ondan bir açıklama gelmedikçe bilinemez. Halbuki mükelleflerin hakları ile ilgili hükümler, onların maslahatları için vazedilen şer'î siyaset olup bunlardaki maslahat akıl ve âdetle bilinebilir.[69]

III - GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tûfî'nin yukarıdaki görüşleri, çağdaşı olan veya daha sonra gelen Hanbelî ya da diğer doktrinlere mensup bilginler arasında yayılmadığı halde[70], özellikle Cemâleddîn el-Kâsımî'nin söz konusu risaleyi neşrinden sonra geniş yankılar uyandırmıştır. Tûfî'nin Râfızî, mülhid veya sapık olduğuna dair tabakât kitaplarına dayanarak yapılan sübjektif değerlendirmeler bir yana[71], İslâm hukukuçularının çoğunluğu onun iddialarını genel olarak aşırı ve çelişkili bulurken, bazıları ise onları birtakım kayıtlarla benimser görünmektedir. Mesela, sahabîlerin ve bilhassa Hz. Ömer'in verdiği bazı hükümler incelendiği zaman, "Tûfî'ye hak vermemek mümkün değildir" diyen Abdülkadir Şener, İslâm'ın ruh ve amaçlarına uygun olmak şartıyla kat'î nasların maslahatlarla tahsisinin akıl ve mantığa aykırı olmadığını söylemiştir.[72] Şener'in bu değerlendirmeyi "İslâm'ın ruh ve amaçlarına uygun olmak şartı"na bağlaması, kendisinin muteber bir maslahatı kabul ettiğine işarettir, buradaki tartışma ise maslahatın "İslâm'ın ruh ve amaçlarına" uygun olup olmadığı konusundaki belirsizlikle ilgilidir.

Biz burada Tûfî'nin, hükümleri özellikle ibadet ve muamelât şeklinde iki kısma ayırması ile şer'î delillerin mahiyetleri ve bu delillerin teâruzu konusundaki görüşlerini değerlendirmek istiyoruz.

A - İBADET ve MUAMELÂT AYIRIMI

Tûfî'nin görüşlerini bina ettiği temel esaslardan birisi, şer'î hükümleri ibadet ve mukadderât (sayı ve ölçüye konu olan) ile ilgili hükümler, muâmelât ve şer'î siyasetle ilgili hükümler şeklinde iki kısma ayırmasıdır. İlk bakışta bu ayırım tutarlı gözükmektedir. Zira, gerek ibadetler gerekse hadler, keffâretler, mirastaki farz hisseler, ölüm veya talâktan sonraki iddet müddetleri... gibi birtakım rakam ve ölçülerle belirtilmiş konularda (mukadderât) maslahat-ı mürsele ile hüküm vermenin câiz olmadığı hususunda İslâm bilginleri ittifak etmişlerdir. Çünkü ibadetlerle ilgili hükümler teabbüdî olup aklın onlardaki cüz'î maslahatları idrak etme imkanı yoktur. Mukadderâtla ilgili hükümlerdeki maslahatlardan bir kısmının bazan akıl tarafından bilinmesi mümkün ise de, bu imkan onlarda da teabbüdün esas olduğuna engel değildir.[73] Öte yandan, ibadetlerdeki maslahatın akıl ile bilinemez olmasının, onların her türlü dış etkiden korunmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Binaenaleyh, aklın bu

---

69 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 235-240.
70 Zeyd, s. 161-163.
71 Kevserî, s. 120, 332-333.
72 Şener, s. 155. Tûfî'nin görüşleri hakkındaki bazı değerlendirmeler için bk. Zeyd, s. 158-180; Celâleddîn Abdurrahman, s. 64, 67, 95-115; Erdoğan, s. 98-102; Şelebî, s. 295-306.
73 Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 129-133; Hallâf, *Masâdır*, s. 89; Zeyd, s. 61; Rebîa, X, 104-105, 124-125.

konuda bir rolü olsaydı, ibadetlerin nicelik veya niteliklerinde birtakım noksan veya ziyadeliklere yani sapmalara (bid'at) yol açabilirdi.[74]

Ancak, Tûfî'yi en sert şekilde tenkit edenlerden biri olan Zâhid el-Kevserî (ö.1371/1952), muamelâtla ilgili hükümlerin maslahatlarının bilinmesinde şeriatin etkisini tamamen ortadan kaldıracak şekilde bir ayırıma gitmenin dayanaksız olduğunu savunur.[75] Muâmelât ve benzerî konularda hüküm teşrîi sırasında maslahata riayet esasının geçerli olduğuna dair iddiaların, şeriatın arzu ve hevesle değiştirilmesi anlamına geleceğini belirten Kevserî, bu iddianın sahibine "kendi şeriatını" üzerine bina etmeyi düşündüğü maslahatın ne olduğunu sorar ve onun maslahattan amacı "şer'î maslahatlar" ise, bunu öğrenmenin tek yolunun vahiy olduğunu, hatta bu konuda Mu'tezile'nin dahi mürsel maslahatlardan maksadın hakkında nas bulunmayan konulardaki maslahatlar olduğu ve bu tür maslahatların şer'î delillere aykırı olmaları halinde kendilerine asla itibar edilmeyeceklerini söylediklerini hatırlatır.[76]

Ayrıca, Tûfî'nin aşağıda incelenecek olan "nasların birbirine muhâlif ve müteârız oldukları" iddiası ile onun bu ayırımı birleştirildiği zaman, ya nasların müteârız olmaması ya da müteârız ise muâmelâtla ilgili hükümlerde olduğu gibi, ibadet ve mukadderâtla ilgili hükümlerde de çatışmaları gerekir. Zira, ibadetlerle ilgili hükümlerde çelişkiye düşmeyen şârî'in muâmelâtla ilgili hükümlerde çelişmesi onun için bir noksanlık sayılabilir. Bu açıdan Tûfî'nin görüşleri arasında bir tenâkuz görülmektedir. Yine mantık, nas ve icmânın ya hem ibadet ve muamelâtla ilgili hükümlerde de geçerli olmasını ya da bu iki alanda da onların hukûkî değerinin reddedilmesini gerektirmektedir. İkinci şık mümkün olmadığı sürece, birinci şıkkın geçerliliği devam edecektir. Bu ise, söz konusu delillerin her birine dayanma konusunda ibadetlerle muamelât arasını ayırmayı gerektiren bir sebebin bulunmadığı anlamına gelir. Kaldı ki, bilhassa muamelât hükümlerinin elde edildiği naslar genel olarak ayrıntıları değil, temel esasları koymak için teşrî kılınmıştır. İcmâ delili ise "şûrâ" esasına dayanmakta olup, bu da toplumun ihtiyaç ve maslahatlarını takdir etmek demektir.[77]

B - DELİLLER

Tûfî'nin yukarıdaki iddialarının büyük bir kısmını deliller hakkındaki görüşleri teşkil etmektedir. Bir taraftan ondokuz adet delil zikreden Tûfî, diğer taraftan bunların en güçlüsünün nas ve icmâ olduğunu, ancak bunlarla "*zarar ve mukâbele bizzarar yoktur*" hadisinden elde edilen "maslahata riayet" prensibi arasında bir çatışma meydana gelmesi halinde, tercih sistemine göre maslahata riayetin tahsis yoluyla nas ve icmâ üzerine takdim edileceğini savunmuştur. O, icmâyı inkar edenlerin maslahata riayeti kabul ettiklerini, böylece icmânın ihtilaf, maslahatın ise ittifak edilen bir konu olduğunu, dolayısıyla üzerinde ittifak edilen bir delil ile hareket etmenin hakkında ihtilaf edilen delile tutunmaktan daha uygun olduğunu söylemiştir.[78]

Ancak burada, icmâyı reddedenlerin maslahatı kabul etmeleri ile bunun icmâya takdim edilmesi arasında bir gereklilik (telâzüm) bulunmamaktadır.

74 Şâtıbî, *İ'tisâm*, II, 135.
75 Kevserî, s. 119, 332.
76 Kevserî, s. 118-119.
77 Zeyd, s. 189.
78 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 209, 227.

Çünkü, bilginlerin şeriatin maslahat prensibine dayandığı hususundaki ittifaklarından, maslahat olduğu vehmedilen bir şeyin naslara veya icmâya takdim edilmesi gerektiği konusunda da ittifak ettikleri anlamı çıkarılamaz. Ancak bu sözlerle o, "icmâyı inkar edenlerin maslahat bulunması halinde kendisi gibi düşündüklerini" ifade etmek istiyorsa, bu sonuç da isabetli görünmemektedir. Zira,, onlar arasında maslahatı kabul etmeyenler de vardır. Mesela, icmâyı inkar ettikleri rivayet edilen Şiîler, Hâricîler, Zâhirîler ve Nazzâm'ın (ö.231/845)[79] maslahat hakkındaki görüşleri tetkik edildiği zaman, onlar arasında maslahat-ı mürselenin hukukî değeri konusunda da bazı farklılıkların bulunduğu görülecektir.[80] Kaldı ki, ümmetin maslahata riayet konusunda ittifak ettikleri varsayılsa dahi, bundan maslahatın icmâya takdim edilmesi gerektiği sonucu çıkarılamaz. Çünkü, Tûfî'nin hakkında delil getirmeye çalıştığı maslahat, gerçek (hakikî) değil var olduğu sanılan (vehmî) maslahatlardır.[81] Diğer yandan, onun maslahatın icmâya takdim ediliş sebeplerini anlatırken söylediği, "Maslahata riayet ittifak, icmâ ise ihtilaf mahallidir. Üzerinde ittifak edilen şeyle amel etmek, hakkında ihtilaf edilen şeyle hareket etmekten daha evlâdır"[82] sözü, "İcmâ maslahata riayetten daha zayıftır. Çünkü maslahata riayet konusunda icmâ (ittifak) edilmiş, fakat icmâ hakkında ise icmâ (ittifak) edilmemiştir" manasına gelir ki, reddettiği icmâyı (ittifak) maslahata riayet konusunda delil getirmesi Tûfî gibi zeki bir insandan beklenmeyecek bir çelişki olarak görünmektedir.[83]

Hükümlerin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek için konduğunu söyleyen Tûfî, bütün şer'î delillerin de bu maslahatları gerçekleştirmek için birtakım vesileler olduklarını, ancak onlardan sadece maslahatın "amaç" olduğunu ve amaçların araçlar üzerine takdim edilmesi gerektiğini, dolayısıyla maslahatın diğer şer'î deliller üzerine takdim edileceğini ve onun dellilerin en kuvvetlisi ve en hâssı olduğunu ileri sürmüştür.[84] Tûfî'nin bu iddialarına, şer'î deliller arasında Allah ve Resûlü'nün kelamının da bulunduğu ve Allah ile Resûlü'nün insanların maslahatlarını ve bu maslahatlara riayet yollarını en iyi bildikleri, dolayısıyla maslahatın onlara takdim edilmesinin ve onlardan daha kuvvetli ve hâs olmasının mümkün olmadığı şeklinde cevap verilebilir.

Naslarla maslahat arasındaki ilişkilerin tesbiti ile ilgili bu tartışmada dikkate değer bir husus, benzer tartışmaların Kara Avrupa'sındaki hukuk ekolleri arasında da yapılmış olmasıdır. Nasları esas alan İslâm hukukçularının yaklaşımları ilk bakışta hukukçu pozitivistlerin ve özellikle de Fransız doktrinindeki şerhçi okulun (l'école de l'éxegèse) kanun metnine sıkı sıkıya bağlılıklarını ve kanun koyucuya aşırı güvenlerini ifade eden görüşlerine,

79 İcmânın hukukî değeri ve yukarıda adı geçen grupların icmâ hakkındaki görüşleri için bk. Cessâs, *Fusûl*, III, 257-268; Ebu'l-Hüseyn, II, 458-459; İbn Hazm, IV, 538-551; Râzî, II/I.46; Abdürrâzık, s. 10-12, 42-48; Fergalî, s. 219-242; el-Muzaffer, *Usûl*, II, 87-96; Mağniye, s. 225-227.

80 Bu grupların maslahat ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi hk. bk. Zeyd, s. 61-63, 153; Şener, s. 148-151; Rebîa, s. 106.

81 Bûtî, s. 212.

82 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227.

83 Bûtî, s. 212.

84 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 238.

Tûfî'nin tepkisi ise serbest hukuk ekolünün yaklaşımlarına[85] benziyor ise de, İslâm hukukunda bütün unsurları ilim ve hikmet sahibi bir kanun koyucu (şârî) tarafından özellikle seçilerek inzâl ve îrâd edilmiş ve artık değiştirilemez oldukları benimsenmiş olan nasların varlığını kabul etmek ve yorum sırasında sıkça onlara başvurmak, şerhçi okul ile aynı katagoride değerlendirilmemelidir.[86] Kaldı ki, Allah Resûlü'nün mektebinde yetişmiş olan sahâbîlerin, hükümlerin illetleri hakkında konuştukları[87] ve onların yolunu izleyen daha sonraki müçtehidlerin ve özellikle de doktrin kurucusu imamların ve bağlılarının mürsel maslahat hakkında yukarıda tartışılan görüşlerinden başka kıyas, re'y, örf ve istihsan... gibi prensipleri de gözönüne alındığı zaman, onların bir taraftan nasların lafzî imkanlarını değerlendirirken, diğer yandan da kanunun gayesine ve maslahata yöneldikleri görülecektir. Bu durum bizi, "hukukun nisbîliği" (relativisme juridique) tehlikesine düşmemek ve maslahat adına hukuk normlarını kendisinden kolaylıkla vazgeçilebilecek bir nesne haline getirmemek kaydıyla, lafzî ve mantıkî-sistematik unsurlarla beraber teleolojik ve sosyolojik unsurların da İslâm hukukunda kullanılabilmesine engel bir hususun olmadığı sonucuna götürmektedir.

Tûfî'nin, bir yandan maslahata riayetin bizatihî üzerinde ittifak edilen bir konu olduğunu söylerken, diğer yandan da maslahatlarla nas ve icmânın çatışmasından bahsetmesi önemli bir çelişkidir ve hatta ondokuz adet şer'î delilin sonuncusu olarak kur'a prensibini zikretmesi, iki maslahatın tearuzundan söz ederek onlar arasında tercih sistemini işletmesi ve en râcih olanın tercih edileceğini belirtmesi, bu açıdan da birbirine denk iseler, onlar hakkında muhayyerlik bulunduğunu veya kur'ayla hareket edileceğini söylemesi[88] bu çelişkiyi daha da artırmaktadır. Çünkü, ancak aynı şartları taşıyan iki maslahattan birinin tercihi için kur'a usûlünün tahkimine ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda, onun iddia ettiği gibi "maslahatlara riayet" bizâtihî üzerinde ittifak edilen bir konu olsaydı, tercih sistemine ve son olarak da kur'aya gerek kalmazdı.[89] Üstelik, maslahatın nas ve icmâdan daha kuvvetli sayılması iddiası, ancak onun nas ve icmâdan müstakil bir delil olarak kabul edilmesinden sonra tartışılabilir. Halbuki İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu yukarıda belirtildiği gibi, mücerret maslahata riayeti gerçekte nastan müstakil bir delil olarak kabul etmemişlerdir. O ancak, naslara dayanan cüz'î hükümlerden elde edilmiş küllî bir manadır. Dolayısıyla herhangi bir işte maslahata itibar edilebilmesi için, şer'î bir delilin onu desteklemesi veya en azından ona muhalefet eden bir nassın bulunmaması gerekir. Bu durumda, maslahatın nas ve icmâya denk olduğu veya onlara takdim edileceği iddiasının herhangi bir anlamının kalmıyacağı açıktır.[90] Kaldı ki, burada asıl ihtilaf

---

85 Serbest Hukuk Ekolü ile Hukukî Pozitivistlerin görüşleri hk. bk. Ansay, s. 4-9; Gürkan, s. 1, 3-6, 11-19, 39-48, 70-85; Çağıl, *Giriş*, s. 133-135, 260-264, 436-473; Aral, *Kelsen*, s. 24-27, 46-57, 122-130; a.mlf., *Temel Sorunlar*, s. 138, 143-144; a. mlf, Hukuka İlişkin Değişik Görüşler, XXXIX/1-4, 305-351; Bornard, VII-VIII, 34-59; Brun, Sosyal Hukuk, XXV/1-4, 323-337; Çağıl, Alman Hukuk Felsefesi, XIX/1-2, 377-399; Çobanoğlu, XXX/1-2, 264-280; Özbilgen, XXX/1-2, 281-304; Öktem, XLIII/1-4, 286-288; Keyman, XXXV/1-4, 17-56; Rehbinder, XXXIX/1-4, 481-492.

86 Dönmez, "Müctehid ile Hakim", IV, 33, 45.

87 Neşşâr, s. 81.

88 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 209, 239.

89 Zeyd, s. 147, 189; Rebîa, s. 108.

90 Bûtî, s. 211.

maslahata riayet prensibinde değil, bir şeyin maslahat olduğunun tesbit edilmesindedir. Ramazan el-Bûtî'nin de işaret ettiği gibi, riayet edilmesi konusunda ittifak edilen maslahat, maslahatın dış alemde bulunan cüz'î suretleri değil, onun zihnî hakikatidir. Hariçte bulunan cüz'î suretler ise soyut (mücerret) zihnî hakikatin dışında ve ondan başka bir şey olup hiçbir zaman üzerinde ittifak edilmemiştir. Çünkü bu suretlere ancak tahkîku'l-menât yolu ile ulaşılır ki, bu metodla varılan her şeyde bir fayda vardır ve o maslahattır. İşte bu sebepledir ki, menfaatlerin büyük bir kısmı itibarî olup zaman, mekan ve adetlerin değişmesi ile değişir.[91] Dolayısıyla, ihtiyaç ve imkanların, zaman ve mekanın değişmesine bağlı olarak maslahatların da değişebilir olması, onun varlığının hakikî değil izafî bir nitelik taşıdığını göstermektedir.[92]

C - TEÂRUZ

Tûfî, maslahatı nas ve icmâya takdim ediş sebeplerini anlatırken, nasların birbiriyle ihtilaf ve teâruz (çatışma) içerisinde bulunduğunu, halbuki maslahata riayetin hakkında ihtilaf edilmeyen bizatihî hakikî bir iş olduğunu belirterek, ittifakın önemini ve ihtilaftan sakınmayı ifade eden bazı ayet ve hadisleri zikretmiş ve çeşitli mezhepler arasında cereyan eden ve nefrete sebep olan bazı hadiseleri anlatmıştır. Ayrıca sünnette de maslahatlarla çatışan bazı örnekler bulunduğunu ileri sürmüştür.[93]

Tûfî'nin bu görüşlerinin değerlendirilebilmesi için öncelikle teâruz konusundaki bilgilerimizin hatırlanmasına ihtiyaç vardır: Serahsî'nin (ö.483/1090) "birbirine denk iki delilden herbirinin, diğerinin gerektirdiği hükmün aksini gerektirecek tarzda birbiriyle karşılaşması"[94], Sadruşşerîa'nın (ö.747/1346) ise "eşit kuvvetteki iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise aynı yer ve zamanda onu nefyedecek tarzda olması"[95] şeklinde tarif ettikleri teâruz, bu tanımlardan da anlaşılacağı gibi, aynı konuda ve aynı zamanda gelen sübut ve delâlet bakımından birbirine denk kuvvetteki iki şer'î delilden birinin diğeriyle çelişen bir hüküm ifade etmesidir. Başta doktrin kurucu imamlar olmak üzere usulcülerle hadisçilerin çoğunluğu, sahih bir yol ile Allah ve Resûlü'nden aynı zamanda ve aynı konuya dair gelen hiçbir delilde teâruz olamıyacağını, delillerin zahirleri böyle bir çelişkiyi vehmettiriyorsa, bunun o delil veya olayın kendi zatında değil, onların tarihlerinin bilinmemesinden veya müctehidin kendi zannından kaynaklandığını söylemişlerdir.[96] İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'den husûs ile umûm, icmâl ile tefsir cihetlerinden başka bir cihetle, birinin ispat ettiğini diğerinin nefyeder şekilde biribirine zıt iki sahih hadisin -nesh durumu hariç- gelmediğini belirtmiştir.[97] Ancak Mâverdî (ö.450/1058) ve Rûyânî (ö.450/1058), bilginlerin ekserisinin iki delilden birinin diğerinden daha üstün olmadığı, fakat işin aslında denklik bulunması dolayısıyla teâruzun câiz ve vâkî olduğu

---

91 Bûtî, s. 214.
92 Zeyd, s. 146; Rebîa, s. 107.
93 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 227-233.
94 Serahsî, II, 12.
95 Sadruşşerîa, II, 102; Teftâzânî, II, 102.
96 Şîrâzî, I, 359; Serahsî, II, 12; Gazzâlî, II, 137, 392-395; Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 118-123, 294; a.mlf., *İ'tisâm*, II, 166-170, 311; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 274-275.
97 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275; Şâfiî'nin bu konudaki görüşleri için bk. *Risâle*, s. 53-73; a.mlf., *İhtilâf*, s. 48-65.

kanaatini taşıdıklarını ifade etmişlerdir.[98] Hanbelî usûlcülerinden Kâdî Ebû Ya'lâ (ö.458/1066), usûl konularında değilse de fürû meselelerinde teâruzun câiz olduğunu, İsnevî (ö.772/1370) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi bazı hukukçular ise, Cenabı Hakk'ın her şer'î hüküm için kat'î bir delil koymadığını ve onlardan bazısını zannî delillere dayandırdığını, bu sebeple zannî deliller arasında teâruzun bulunmasının tabiî olduğunu söylemişlerdir.[99] Ancak yukarıda belirtildiği gibi, delillerin mahiyetleri ile ilgili bir teâruzdan söz edebilmek için iki delil arasında sübût ve delâlet kuvveti bakımından denklik bulunması ve hükümlerinin -helallik ve haramlık veya nefy ve ispat gibi- her birinin diğerini ortadan kaldıracak biçimde birbirine muhâlif olması ve iki delilin zaman, mekan ve diğer yönlerinin de bir olması şarttır.[100] Bu şartlar altında, Tûfî'nin nasların birbiriyle çatıştıkları ve ihtilaf ettiklerine dair iddiası kabul edilebilir olmaktan uzaktır. Zira Tûfî'nin sözleri tahlil edildiği zaman, onun birbiriyle çatışan ve ihtilaf eden naslarla, bu nasların anlaşılması sırasında meydana gelebilecek farklılık ve ihtilafları değil, onların bizzat "hakikatleri"ini kastettiği görülecektir. Çünkü o, nasların tam karşısına "maslahata riayet"i koymakta ve maslahata riayetin "binefsihî hakîkî" ve "ittifak edilen" bir iş olduğunu söylemektedir. Bu ise, nasların "zâtı"na maslahatın "zâtı" ile mukabele etmek ve nasların birbiriyle "binefsihî" çatışmalı ve ihtilaflı olduğunu söylemektir.[101] Ramazan el-Bûtî'nin işaret ettiği gibi, Necmeddin et-Tûfî maslahat hakkındaki bu vehmini birbiriyle alâkası olmayan iki öncüle dayandırmaktadır. Buna göre o, ilk önce dış alemde varlığı düşünülebilen cüz'î maslahatlara -ki bunların büyük bir kısmı izafî ve haklarında ihtilaf edilmiştir- bakıyor ve "bunlar maslahatlardır" diyor. Sonra da riayet edilmesi konusunda bütün zihinlerin ittifak ettiği küllî (manevî) maslahatlara bakıyor ve "maslahata riayet, üzerinde icmâ edilmiş bir hakikattir" diyor. Sonra da bu iki öncülden hareketle, "bu sebeple de maslahatlara yani cüz'î maslahatlara riayet, üzerinde icmâ edilmiş hakikî bir iştir" neticesine varıyor. Halbuki insanların hakkında ihtilaf ettikleri cüz'î maslahatlarla zihinde var olan hakikî maslahat arasındaki fark, kağıt üzerindeki at resmi ile zihinde mevcut olan atın hakikati arasındaki farktan daha az değildir.[102] Kaldı ki buradaki ittifak, maslahatın zihnî hakikatine riayet edilmesi hakkındadır. Bu durumda, naslarla riayet edilmesi konusunda ittifak bulunan manevî maslahatlar arasında herhangi bir çatışmanın söz konusu olamıyacağı, teâruzun ancak zihin dışında bulunan maslahatın cüz'î suretleri ile naslar arasında cereyan edebileceği ortaya çıkar. Bu cüz'î suretler ise, mücerret zihnî hakikatin dışında bir şey oldukları için, haklarında ittifak edilmiş maslahatlar değildir.[103]

Öte yandan, maslahatın nas ve icmâya muhalefeti mücerret bir varsayım olup pratikte hiçbir örneği yoktur.[104] Hatta daha da tuhafı, bizzat Tûfî böyle bir muhalefetin imkansız olduğunu söyleyerek, Allah'ın kitabının insanların maslahatlarını içerdiğini ve onlara ihtimam göstermek için geldiğini belirtmiş ve

---

98 Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275.
99 İsnevî, *Temhîd*, s. 505; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 275. Teâruzun cevazı konusundaki tartışmalar hk. bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 274-275; Berezencî, I, 58-112; Hafnâvî, s. 54-136.
100 Serahsî, II, 12; Semerkandî, s. 687; Berezencî, I, 243-263.
101 Bûtî, s. 213.
102 Bûtî, s. 214.
103 Bûtî, s. 214.
104 Rebîa, s. 115.

bu konuda, başta *Yunus 10/57-58* âyetleri olmak üzere çeşitli deliller getirmiştir.[105] Bu durumda Mustafa Zeyd'in de işaret ettiği gibi, Tûfî bir taraftan şârî'in bizzat maslahatlara riayete itibar ettiğini ispat ederken, diğer taraftan nasların maslahatlarla çatıştığını nasıl düşünebilir ve maslahata riayet konusundaki görüşlerini böyle bir varsayım üzerine nasıl kurar?[106] Çünkü, bir yanda naslar maslahatlarla ittifak ederken, diğer yanda naslar içerisinde hakikî maslahata muhalefet eden bazı nasların bulunması imkansızdır. Muhal olan bu durum tasavvur edilir ve Kitab'ın -ki sünnet de onun gibidir- içerisinde maslahata aykırı bir nas bulunduğu ileri sürülürse, o zaman öncelikle Tûfî'nin iddiasını temellendirdiği "Allah'ın fiillerinin bizzat kendi yarar ve kemâli için değil, mükelleflerin fayda ve kemallerine yönelik hikmetlere bağlı (muallel) olduğu" ve "şeriatin ancak kulların maslahatlarına riayet etmek için geldiği"[107] delili düşer. O zaman da, nasların, maslahatların icaplarını yerine getirmekten daha genel bir takım amaçları bulunduğu ortaya çıkar. Bu netice ise, Tûfî'nin teâruz iddiasına delil olmaktan ziyade, maslahatın şer'î hükümleri anlamakta yetersiz bir ölçü olduğu anlamına gelir[108] ki bu, nasların herhangi bir illet veya hikmete bağlı olduğu konusunda Tûfî'nin görüşü ile de çelişir.

Ayrıca, ayet ve hadislerin (naslar) birbiriyle çatıştığı kabul edildiğinde, bu çatışan naslar içerisinde ibadetlerle ilgili olanların da bulunması imkan ve ihtimal dahilindedir. İbadetlerle ilgili naslar arasında herhangi bir çatışma olduğu zaman, Tûfî çatışan delillerden birini iptale gitmeden aralarını uzlaştırmak için çeşitli kaideler kabul ettiğine göre, özellikle muâmelâtla ilgili konularda da çatıştığını zannettiği naslar için de aynı şekilde -maslahata gitmeden- öncelikle onların arasını uzlaştırmaya çalışması daha tutarlı bir davranış olurdu. Aksi halde, bir yanda ibadetlerle ilgili olarak nasları tek kaynak kabul ederken, diğer yanda muamelâtla ilgili olanlar hakkında ihtilaf ve teâruz ileri sürmek açık bir çelişkidir.[109] Kaldı ki, naslar ile maslahat arasında bir çatışmanın vukû bulduğu varsayılsa dahi bu, uyulması hakkında ittifak edilen maslahatla nas arasında meydana gelen bir çatışma değil, nas ile maslahatın dış alemde bulunan cüz'î suretleri arasında olan bir çatışmadır. Bu cüz'î suretler hakkında ise, yukarıda belirtildiği gibi ittifak edilmemiştir ve onlar fertlere, toplumlara, zaman ve mekana göre değişen izafî menfaatlerdir.[110]

Mustafa Şelebî ise, Allah'ın kulları için gözettiği en büyük maslahatın, zaman ve çevre şartlarına göre değişmeyecek olan ibadetlerle ilgili hükümleri tanzim etmesi ve onlarla ilgili herşeyi açıklaması olduğunu, muamelât hakkında ise her zaman ve devirde tatbike elverişli genel kurallar teşrî edildiğini söyleyerek, değişebilir hükümlerin çevre ve zamana göre farklı olsalar da şeriat dairesinden çıkmadıkları gibi, onların şeriatten ayrılmayan bir cüz ve şerîatin büyük bir rüknü olduklarını ve bu sebeple yararları zaman ve çevreye göre değişen muamele ve âdetlerle ilgili konulardaki naslar ile maslahat çatıştığı zaman maslahatın tercih edileceğini, bunun ise sırf reyle nassı ziyan etmek manasına gelmiyeceğini ifade etmiştir.[111] Şelebî'nin tarafları yakınlaştırıcı

105 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 211-213.
106 Zeyd, s. 143.
107 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 213-214.
108 Bûtî, s. 209.
109 Zeyd, s. 146, 149; Rebîa, s. 108-109.
110 Bûtî, s. 214.
111 Şelebî, s. 320-322.

bu bakışını olumlu bulmakla beraber, burada Tûfî'nin "maslahata riayet" prensibinin nas ve icmâ ile çatışması ve onlara takdim edilmesi gerektiğine dair iddiasının, "örf veya maslahata dayalı olarak gelen hükümlerin söz konusu örf veya maslahatın değişmesi ile değişebileceği" konusuyla değil, yukarıda belirtildiği gibi, bizzat nasların "zâtı"nın maslahata riayetle çatışacağı ve bu çatışmada maslahata riayetin takdim edileceği konusuyla alâkalı olduğunu ifade etmek zorundayız. Zira, Tûfî'nin amacı Şelebî'nin ifade ettiği çerçeve ile sınırlı kalsa idi, bu görüşler İslâm hukukçuları arasındaki "örfe mebnî hükümlerin söz konusu örfün değişmesi ile değişebileceğine" dâir fıkıh kitaplarında yapılan tartışmalar[112] çerçevesinde tartışılır ve hatta tercihe layık bir noktada olurdu.

Tûfî'nin bu konuda, imamlar ve hukukçular arasında nasların anlaşılmasından kaynaklanan ihtilafları delil getirmesi de tuhaf görünmektedir. Zira benzer bir çok ihtilaf, maslahata riayet edilmesi ve neyin maslahat olduğu veya olmadığı konularında da bulunmaktadır. Üstelik imamlar arasındaki ihtilaf, nasların zâtları itibariyle değil, sadece onların anlaşılması ve ifade ettikleri manaların (medlül) hakikatine ulaşma konusundadır ve bunlar ictihatta bulunurken meydana gelmesi mümkün olan ihtilaflardır ve bu tür ihtilaflar sebebiyle hataya düşülmüşse, "*Bir hakim hükmedeceği zaman ictihad eder, sonra da (hükmünde) isabet ederse ona iki ecir vardır. Eğer hükmedeceği zaman ictihad eder, (fakat) sonunda hata ederse, ona da bir ecir vardır*"[113] hadisiyle o hatalı ictihada uyanlardan günah kaldırılmıştır. Ayrıca, Tûfî'nin maslahata riayet prensibi herkes tarafında kabul edilmiş olsa dahi, nasların anlaşılması hakkındaki ihtilaflar tükenmeyecek hatta belki de daha fazla artacaktır. Üstelik, imamlar arasındaki ihtilafların bir sebebi de, onun ileri sürdüğü gibi yalnızca nasların birbiriyle çatışması değil, hükmün verildiği çevre, zaman ve şartların hatta maslahatların farklı olmasıdır.[114]

Tûfî'nin, naslarla maslahatların çatıştığına dair Hz. Peygamber'in sünnetinde özellikle de sükût ve takrirlerinde birtakım örnekler bulunduğu iddiasına gelince; burada Hz. Peygamber'in sözleri gibi ikrar ve sükûtunun da sünnetten sayılması konusunda[115] Tûfî ile kendisinden önceki hadisçiler arasında herhangi bir ihtilaf gözükmemektedir. O zaman, burada var olduğunu ileri sürdüğü çatışma, onun zannettiği gibi nasla maslahat arasında değil, bir nas ile başka bir nas arasında nitelik veya kapsam farklılığından ya da tarihlerini bilmemekten kaynaklanan bir teâruz demektir.[116]

Tûfî'nin maslahatı nas veya icmâya takdim ederken, onu ilgâ ve iptal yoluyla değil de "tahsîs" yoluyla takdim ettiği iddiası ise, tartışmanın merkezî konularından birini teşkil etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in yukarıdaki "*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*" hadisi genel (âmm) bir hüküm ifade eder ve maslahata riayetin bütün şer'î delillere takdim edilmesini, zararın nefyi ile

---

112 Örfe dayalı hükümlerin değişmesi konusundaki tartışmalar için bk. *İbn Âbidîn*, II, 114-116, 128; Ebû Sünne, s. 62-64, 141; Karaman, *İslâm Hukuku*, II, 209-216; a.mlf., *İctihat*, s. 31; İzmirli, XII/293, 132; Dönmez, *Örf*, IV/5, 3319-3320, 3323.

113 Buhârî, İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15; Ebû Dâvûd, Akdiye, 2; Nesâî, Ahkâm, 2; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Ahmed b. Hanbel, IV, 198, 204, 205.

114 Zeyd, s. 188-189.

115 Fiilî ve takrirî sünnet hk. bk. Ebû Şâme; *Eşkâr*, I-II.

116 Zeyd, s. 189; Rebîa, s. 110.

maslahatın tahsili konularında şer'î delillerin onunla tahsis edilmesini gerektirir. Çünkü biz şer'î delillerden birinin ifade ettiği anlamda zarar bulunduğunu farzeder ve bu zararı da söz konusu hadisle giderirsek, bu durum iki delil ile de birlikte amel etmek anlamına gelir. Aksi halde, onlardan birisinin iptaline gidilecektir. O halde nasla maslahat arasını "tahsîs" yoluyla birleştirmek (cem), onlardan birini iptal etmekten daha uygundur[117]. Bir başka yerde ise Tûfî, yukarıdaki hadisin, maslahata riayeti gerektirme ve "zararın def'i" konusunda hâs olduğunu, hatta şer'î delillerin en kuvvetlisi ve en hâssı bulunduğunu ve maslahatın, hükümlerin konuluşundaki "amaç" (maksad), diğer delillerin ise araç (vesîle) olduğunu, dolayısıyla amaçların araçlar üzerine takdim edilmesi gerektiğini söylemiştir.[118]

Nasların maslahatlarla tahsîsi konusunda öncelikle İslâm hukukçularının maslahatın şartları hakkındaki görüşlerinin hatırlanmasına ihtiyaç vardır: Bilindiği gibi onlar, maslahatın şer'î bir değer ifade edebilmesi için şârî'in temel amaçlarına dahil olmasını, Kitap, Sünnet ve kıyasa aykırı olmaması ve hatta kendisinden daha önemli bir maslahatı iptal etmemesi gerektiğini söylemişlerdir.[119] Bu şartları taşımadığı halde, maslahat olduğu zannedilen bir şeyin İslâm hukukunda herhangi bir değeri yoktur. Dolayısıyla böyle bir şeyin ne tahsîs, ne takyîd ne de başka bir fonksiyonu söz konusudur. Maslahat olduğu ileri sürülen şeyler, yukarıdaki şartlara uygun ise, o zaman da "maslahat" nasların mukabili bir üst kavram değil, nasların sınırları içerisinde ve onların altında kabul edilir. Bu durumda, böyle bir maslahatın herhangi umumî bir nassı tahsîs etmesine maslahatın değil, onun dayanmış olduğu delilin tahsîsi demek daha isabetli olacaktır. Ancak böyle bir tahsîse "maslahatın tahsîsi" denmesi mecâzî bir kullanımdır ve o zaman buradaki ihtilaf sadece lafzî bir ihtilaf halini alır.

Öte yandan, icmânın maslahatla tahsîsi konusuna bakıldığı zaman, gerçekten literatürde Tûfî'den önce, icmâyı hukukî bir delil olarak kabul edenler içerisinde onun maslahat veya başka bir delil ile tahsîs edilebileceğini söyleyen herhangi birine rastlanılamamıştır. Zira onlara göre icmâ, sübût bulduktan sonra her yönden kat'î olur.[120] Ne var ki, ümmetin müctehidleri bir konu hakkında çeşitli şer'î delillere dayanarak belli bir ictihad üzerinde ittifaka ulaşmışlarsa, burada bizzat icmânın kendisinin değilse de vardıkları ictihadın dayanağı olan âmm nasların, -İslam hukuk doktrinlerindeki tahsîs delilinin şartları ile ilgili tartışmalar[121] saklı kalmak kaydıyla- tahsîse konu olabileceği aşikârdır. Bununla birlikte icmâda insanların imkan, ihtiyaç ve maslahatlarının gözönüne alınması esas olduğu için, onun tekrar maslahatla tahsîs edileceği iddiasının pratik bir değeri bulunmamaktadır. Zira, zamanla daha kuvvetli bir delil veya ihtiyaç ya da maslahat yeni bir hüküm vermeyi gerektirirse, bize göre eski icmânın tahsîsi yerine, söz konusu delillerle ihtiyaç veya maslahatlar ışığında eski icmâya uygun veya farklı bir ictihad veya icmâya ulaşılması mümkündür.

---

117 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 208.
118 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 238, 240.
119 Bûtî, s. 119-272.
120 Şîrâzî, I, 381; Gazzâlî, II, 102; Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, s. 160-161.
121 Tahsis delillerinin şartları hk. bk. Koca, s. 154-162.

Tûfî'nin maslahatın nas ve icmâya "iptal ve ilgâ yoluyla değil de tahsîs yoluyla" takdim edileceği iddiasına gelince[122], bu ifadeden onun, bu olayda bir iptal ve ilgâ anlamının bulunabileceğini sezmiş olması ve bu itibarla da sözlerini bizzat "tahsîs yoluyla" ibaresini koyarak kayıtlaması önemli bir aşamadır. Ancak, yukarıdaki hadisin maslahata riayet konusunda hâs olup, onunla bilhassa muâmelât sahasındaki âmm bir nassın tahsîs edileceği görüşünde, bu hadis ile tahsîse konu olan âmm naslar arasındaki zaman ilişkisi önemli bir problemdir. Zira, şârî'in herhangi bir hitabıyla ilgili açıklama, kendisine ihtiyaç duyulduğu zaman gelmez da daha sonraya sarkarsa, mükellefin söz konusu hitabın gereklerini anlama imkanı kalmaz. Bu durumda insan, bilmediği ve anlamadığı şeyleri yapmakla sorumlu tutulmuş demektir. Güç yetmeyen şeylerle teklifin (teklif-i mâlâ yutâk) câiz olduğunu kabul edenler bu durumu mümkün görmekte iseler de, böyle bir olayın naslarda vukû bulmadığını onlar da kabul etmişlerdir. Kaldı ki, usûl bilginlerinin çoğunluğu güç yetmeyen şeyle teklifi câiz görmemişlerdir.[123] Kerhî (ö.340/951) ve daha sonraki Hanefî usûlcüleriyle Şâfiîler'den Ebû Bekir es-Sayrafî (ö.330/941), Ebû İshâk el-Mervezî (ö.340/951), Ebû Bekir el-Ebherî (ö.375/985), Hanbelîler ve Ebû Ali el-Cûbbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim (ö.321/933) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) gibi Mu'tezile bilginleri ile Dâvud ez-Zâhirî (ö.270/883) tahsîs beyanının âmmdan önce veya ondan sonra değil, bizzat âmm nasla birlikte (mukârin) gelmesi gerektiğini savunurken, aralarında Mâlik, Şâfiî, Müzenî (ö.264/878), Taberî (ö.310/923), İbn Süreyc (ö.306/918), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/938), Ebû Said el-İstahrî (ö.328/940), Bâkıllânî (ö.403/1013), İbn Hazm (ö.456/1064), Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö.476/1083), Râzî, İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249) ve Şevkânî gibi usûlcülerin de bulunduğu çoğunluk ise, tahsîs delilinin gelişinin herhangi bir zamanla sınırlandırılmayacağını, bu delilin âmmdan önce, ona bitişik, onunla beraber ve ondan sonra gelebileceğini, ancak âmmdan sonraki sürenin ihtiyaç ve uygulama vaktiyle sınırlı olduğunu belirtmişler, âmm nas ile amel edilmesine ihtiyaç duyulduğu zamandan sonra gelen beyanların ise tahsîs değil de nesh olacağı konusunda bütün usûlcüler ittifak etmişlerdir.[124] Bu durumda, söz konusu iki yaklaşımın geniş olanı tercih edilse dahi, tahsîs delilinin âmm nassın açıklanmasına ihtiyaç duyulduğu anda gelmesi gerekir. Halbuki Tûfî'nin iddiaları arasında tahsîs delilinin zamanıyla ilgili bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Dolayısıyla onun, maslahatın sadece "tahsîs" yoluyla takdim edileceğini söylemesinin bir anlamı kalmamakta ve bu "maslahata riayet" prensibinin tahsîsi değil, olsa olsa ya maslahatın âmm nas veya icmâyı nesh etmesi -ki, Hallâf ve Ebû Zehre bu görüştedir-[125] ya da maslahatın dayandığı illet veya delillerin tahsîsi olur. Birinci durumda, nesh delilinde (nâsih) bulunması gereken şartlara bakıldığında, bunlar arasında "maslahata riayet" prensibi bulunmadığı gibi, bu prensibin çıkarılmış olduğu hadisin de neshe konu olan (mensuh) hangi naslardan sonra geldiği bilinmemektedir. Üstelik, mürsel maslahatın zaman içerisinde hangi naslarla

---

122 Tûfî, *Risâle*, (Zeyd, *Maslaha* içerisinde), s. 209, 210, 238; a.mlf., *Risâle*, (Hallâf, *Masâdır* içinde), s. 109, 110, 118, 135, 141.

123 Şîrâzî, I, 473; Râzî, I/3, 279; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 108.

124 Cessâs, *Fusûl*, II, 45-70; Ebu'l-Hüseyn, I, 342; İbn Hazm, I, 77; Bâcî, s. 253; Şîrâzî, I, 473; Serahsî, II, 29; Gazzâlî, I, 110; Râzî, I/3, 280-281; Âmidî, III, 104; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 108; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 143-175. Tahsis delilinin zamanı ve tahsis ile nesh arasındaki farklar hk. bk. Koca, s. 120-126, 158-162.

125 Hallâf, *Masâdır*, s. 99, 101; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 324.

çatışacağı da belli olmadığı için, mensuh olarak kabul edilecek nasların nitelik ve nicelikleri de meçhuldür. İkinci şıkkın doğruluğu halinde ise, burada maslahatın değil, yukarıda belirtildiği gibi, onun dayandığı delillerin tahsîsi söz konusu olacaktır.

Öte yandan, maslahatın bilhassa zannî naslarla teâruzu halinde, onları tahsîs edip etmemesi konusunda İslâm hukuk doktrinlerinin yaklaşımlarına bakıldığı zaman, bu konuda en müsbet noktada bulunan Mâlikîler'e göre, söz konusu maslahatın şeriatçe kabul edilen veya onun ruhuna uygun olduğu kesinlikle bilinen bir maslahat olması şarttır ve böyle bir maslahata aykırı olan zannî haberler ise şâz olarak nitelenmektedir.[126] Kaldı ki Ramazan el-Bûtî, İmam Mâlik'in fıkhında böyle bir tahsîse götürecek herhangi bir delil bulunmadığını, bu görüşün onun ictihad metodunu karıştırmaktan ileri geldiğini savunmuştur. O, Mâlik'ten nakledilen örneklerde nassın umumuna aykırı gibi görünen konuların, ya mezhepte tam ve doğru olarak nakledilmeyen ve zâhirleri itibariyle sahih olmayan bir nakil veya Mâlik'e göre Kitap, Sünnet veya üzerinde ittifak edilen şer'î bir asla dayanan bir maslahat -ki, bu takdirde mürsel olmaz- ya da şer'î herhangi bir asla dayanmayan mürsel maslahat olmakla birlikte gerçekte herhangi bir nassın umum veya ıtlakına aykırı olmayan şeyler olduğunu ve bunun dışında dördüncü bir şıkkın bulunmadığını söylemiştir.[127]

Çoğunluğunu Şâfiîler'in teşkil ettiği bazı bilginler ise, maslahatları naslar içerisinde aramışlar ve maslahatın bir nassı -zannî de olsa- tahsîs etmesini uygun bulmamışlardır.[128] Hakkında herhangi bir nas bulunmayan bir konuda maslahat-ı mürselenin tahkimini reddedenlerin, onu nasla karşılaşması halinde reddetmeleri çok tabiîdir. Ancak onlar, nassın tatbikinden dolayı bir zarar meydana gelmesi halinde ise, zaruret ve ehven-i şerreyn kuralını işletmişlerdir.[129] Şer'î nassa muhalefeti gerektiren bir maslahat ortaya çıkar ve nasla amel edilmesi halinde genel bir zarar söz konusu olursa, burada nassın aksine maslahata riayet vacip olur. Mesela, savaşta düşmanların bazı müslümanları siper olarak kullanmaları müslümanların mağlubiyetine ve hepsinin öldürülmesine sebep olması halinde siper olarak kullanılan müslümanların öldürülmesi câizdir.[130] Görüldüğü gibi onlar, burada nassın aksine maslahatla amel edilebilmesi için, maslahatın zaruret derecesine ulaşmasını şart koşmuşlardır.[131]

Maslahat-ı mürselenin hukukî bir delil olarak kabulü noktasında Mâlikîler'le birlikte hareket eden Hanbelîler ise, onun tahsîs delili oluşu konusunda Şâfiîler'le birlikte görünmektedirler. Onlar, aynı mezhepte olan Tûfî'nin aksine, maslahat-ı mürsele nasla çatıştığı zaman, nassın kat'î veya gayr-

---

126 Ebû Zehre, *Usûl*, s. 274; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 303; Devâlibî, s. 241; Zeyd, s. 60; Zerkâ, *Medhal*, I, 126-127; Şener, s. 155, 146.
127 Bûtî, s. 188-190, 337.
128 Âmidî, III, 237-241, 246-249; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 242; Devâlibî, s. 238-239.
129 Gazzâlî, I, 304. Zaruret ve ehven-i şerreyn hk. bk. *Mecelle*, m. 17, 21, 22, 29.
130 Gazzâlî, I, 294-295; Âmidî, IV, 394.
131 Zerkâ, *Medhal*, I, 125; a.mlf., *İstıslâh*, s. 91.

i kat'î olmasına bakmaksızın nassı takdim, maslahatı ise tehir etmişler ve hakkında nas bulunan bir konuda maslahata itibar etmemişlerdir.[132]

Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, maslahatla zannî bir nassın teâruzu halinde Hanefîler'in bazı ictihatlarının maslahat-ı mürseleyi gayr-i kat'î nassa takdim ettiklerini gösterdiğini söylemiştir.[133] Mesela, Hz. Peygamber şahitlik konusunda soru soran bir kişiye "*Güneşi görüyor musun?*" diye sormuş, "Evet" cevabını alınca, "*İşte bunun gibi (açık ve aydınlık olan konular) hakkında şahitlik yap ya da vazgeç*"[134] demiştir. Bu hadis gereği hukukçular şahitlikte "'ıyân"ı (bizzat gözle görmek) şart koşarak hakların ispatında "tesâmu'" (başkasından duyma) şehâdetini kabul etmemişlerdir. Ancak Hanefîler vakıf, neseb ve ölüm... gibi bazı konuların[135] ispatında, fert ve toplumun maslahatını koruyabilmek için "tesâmu'" şehâdetini kabul etmişlerdir.

Maslahat-ı mürselenin âmm nassı tahsîsi hakkındaki bu görüşler, âmmın delâletinin zannî veya kat'î olması ve tahsîs delilinin onunla aynı kuvvettte, ondan müstakil ve mukârin olması konularındaki Hanefîler'in ağır şartları ile cumhurun daha yumuşak yaklaşımları[136] göz önünde tutularak değerlendirildiğinde, burada âmmı tahsîs eden delilin aslında maslahat-ı mürsele değil, Kitap, Sünnet veya üzerinde ittifak edilen şer'î bir delile dayanan bir maslahat -ki, buna mürsel denmez- olduğu görülecektir. Bu durumda, Tûfî'nin savunduğu "maslahata riayet" delilinin nasları ve icmâyı "tahsîs"inin, klasik usûl kitaplarında incelenen "âmmın tahsîsi" anlamında bir "tahsîs" olmadığı ve daha geniş bir manaya geldiği ortaya çıkacaktır. Bu mana ise, maslahata riayet prensibi ile nasların ve icmânın tahsîs değil, nesh ve iptal edildiğidir.[137] Ancak böyle bir olay, ıstılahî anlamda "nesh" kavramını da aşacağı için bu, maslahata riayet prensibi ile nasların ve icmânın ilgâ edilmesi demek olacaktır. İşte böyle bir netice sebebiyle, Tûfî sert tenkitlere maruz kalmış olmalıdır.

Tûfî'nin, bu hadisin her zararın ve mukabele bizzararın nefyi hakkında kat'î, hâs bir nas olduğu ve herhangi bir nassın delâlet ettiği hükmün bir olaya tatbik edilmesiyle bir maslahat ortadan kalkıyor veya bir zarar meydana geliyorsa, -âmm ve hâssın teâruzunda olduğu gibi- bu hadis ile o nassın tahsîs edileceği ve zarar içeren bu hükmün dışındaki yerlerde ise yine âmm ile amel edileceğine dair görüşlerini değerlendiren Abdülvehhâb Hallâf, bu durumda gerçekte çatışmanın nasla maslahat arasında değil, yukarıdaki hadis (nas) ile başka bir nas arasında olduğunu ve burada maslahata riayet sebebiyle nassın ihmal edilmediğini, bunun sadece "*lâ darar...*" nassı ile başka bir nassın umumunu tahsîs veya mutlakını takyit etmek olduğunu belirterek, burada sanki şârî' muamelât ve dünyevî siyaset hakkındaki hükümlerini teşrî kılarken, onların yürürlülüğünü "zararı gerektirmedikleri zaman" kaydıyla kayıtlamış gibi

132 Zerkâ, *Medhal*, I, 125; a.mlf., *İstıslâh*, s. 91; Devâlibî, s. 239-243, 315; Ebû Zehre, *İbn Hanbel*, s. 315. Ayrıca Ebû Zehre, onların tahsis konusunda da Mâlikîler gibi düşündüklerini söylemiştir. Bk. Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 310.
133 Zerkâ, *Medhal*, I, 127,130; a.mlf., *İstıslâh*, s. 93, 97.
134 Beyhakî, X, 156; Hâkim, IV, 98; Zeylaî, IV, 82.
135 Bu konular hk. bk. *Mecelle*, m. 1688.
136 Bu konuyla ilgili olarak bk. Koca, s. 95-100, 154-162.
137 Hallâf, *Masâdır*, s. 99, 101; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 328; a.mlf., *İbn Hanbel*, s. 324.

olduğunu söylemiştir.[138] Hallâf'ın bu yorumu, Tûfî'nin maslahatın nas ve icmâya muhalefet ettiği iddiasını, "bir nassın diğer bir nas ile teâruzu" şeklinde daha makul bir zemine çekmekle beraber, onun bu yaklaşımı da Tûfî'nin "maslahata riayetin bütün şer'î delillere takdim edileceği" iddiasını çürütmemekte hatta ona uygun gözükmektedir.[139]

Tûfî'nin "tahsîs" adını verdiği şeyin hakikaten tahsîs olup olmadığını yani burada söz konusu hadisin cüz'î zarar içeren herhangi bir âmm nas aleyhine hükmedilmesinin mi yoksa bunun aksine bir olayın mı meydana geldiğini tahkik eden Mustafa Zeyd'e göre ise, Hallâf'ın aksine, "*lâ darar*..." hadisi âmm, cüz'î bir takım zararlar tazammun eden naslar ise hâstır ve dolayısıyla bu cüz'î zararı gerektiren hâs naslar, âmm olan "*lâ darar*..." hadisini tahsîs ederler.[140] Mustafa Zeyd'in ulaştığı bu nokta, aslında bu hadisin her türlü zararı ve karşı zarar vermeyi nefy konusunda âmm olduğunu söyleyen Tûfî'nin görüşlerinin de ulaşması gerektiği noktadır. Ancak Tûfî bir tarafta bu hadisin zarar ve karşı zarar vermeyi nefyetme manasında âmm olduğunu, diğer tarafta ise bu mananın diğer bir adı olan "maslahata riayet" konusunda ise hâs olduğunu söyleyerek tam aksi bir istikamete yönelmiştir. Öyle görünüyor ki, Mustafa Zeyd'in bu değerlendirmesi, ister maslahata riayetin diğer delillere takdimi konusu olsun, isterse cüz'î zararlar içeren diğer delillerin "*lâ darar*..." hadisi ile tahsîs edilmesi olsun Tûfî'nin bütün çıkış yollarını kapatmaktadır.[141]

Necmeddin et-Tûfî'nin maslahat hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesine son vermeden önce, onun bu görüşlerinde ısrar edip etmediği konusunda bazı tereddütlerin bulunduğuna işaret etmeliyiz. Mustafa Zeyd, onun bu görüşlerine usûl ve fürû ile ilgili diğer eserlerinde rastlanmadığı gibi, çağdaşı olan ve fikir hürriyeti konusundaki kahramanlıkları ile şöhrete kavuşan İbn Teymiyye (ö.728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) gibi Hanbelî imamlarında da görülmediğini, dolayısıyla bu görüşlerin en azından mezhep içerisinde meçhul kalmasının başka sebepleri olabileceğini söylemiştir.[142] Onun hayatıyla ilgili ana çizgilere bakıldığı zaman, Mısır'daki Hanbelî kadısı ve eser taraftarı olan Mes'ud b. Ahmed b. Mes'ud el-Hârisî (ö.711/1312) ile fikir hürriyeti ve re'y konusunda anlaşmazlığa düştüğü veya onun çeşitli sahâbîler aleyhindeki şiirleri konusunda kadıya şikayetler yapıldığı ve bu hadiseden sonra çeşitli cezalara maruz kaldığı, daha sonra Mısır'ın Kûs şehrine gittiği ve orada önceki fikirlerinin aksine bazı düşünceler içereren birtakım eserler yazdığı görülür.[143] İşte bunlar, maslahata riayetin nas üzerine takdimi konusundaki görüşleri olabilir. Ancak o, Kûs'ta yazdığı *Kırk Hadis Şerhi*'nden sonra, "*Def'u't-teâruz ammâ yûhimü't-tenâkuz fi'l-Kitâb ve's-sünne*" ve "*el-İşârâtü'l-ilâhiyye li'l-mebâhisi'l-usûliyye*" adlı eserlerini yazmıştır. Özellikle bu ikinci kitap, Râfızî şeyhi Muhammed b. Ebû Bekir el-Hemedânî es-Sekkâkinî (ö.721/1321) ile arkadaşlığından ve İbn Receb'in (ö.795/1393) *ez-Zeyl*'de ileri sürdüğü gibi[144] Hz. Ebu Bekir (ö.13/634), Hz. Ömer, Hz. Âişe (ö.58/678) ve diğer bazı sahâbîleri zemmetmek için yazdığı şiirlerden sonra

138 Hallâf, *Masâdır*, s. 99.
139 Rebîa, s. 112.
140 Zeyd, s. 135-136, 144.
141 Rebîa, s. 112.
142 Zeyd, s. 159-161.
143 İbn Receb, II, 369-370; İbn Hacer, II, 154-157; Zeyd, s. 161.
144 İbn Receb, II, 368-370.

olup, Mustafa Zeyd'e göre en son kitabıdır.[145] Tûfî'nin bu iki kitabı yazmadaki temel amacı Kur'ân'ın usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkhı kapsadığı ve onun İslâm hukukunun temel teşrî kaynağı olduğunu ispat etmektir.[146] Bu durum, Tûfî'nin maslahata riayet konusundaki görüşünden rücu ettiğine dair zannî de olsa bir delil sayılabilir. Tûfî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler veren İbn Receb ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.852/1449) eserlerindeki onun râfızîlikle ilgili görüşlerinden vazgeçtiğine dair rivayetler bir tarafa[147], onun maslahata riayet konusundaki görüşlerine İbn Kudâme'nin *Ravda*'sına yaptığı şerhinde rastlanamadığı gibi, "hâcî ve tahsînî maslahatların itibar edilmeleri hakkında şer'î bir delil bulunmadığı zaman, bunlara tutunmanın rey ile şeriat vazetmek manasına geleceği, bu sebeple onlarla temessükün câiz olmayacağı" konusunu açıklarken de şeriatin hükümlerinin icmâ, nas veya nassın ma'kûlü gibi şer'î bir delilden elde edildiğini, itibar edilmeleri hususunda şer'î bir delil bulunmayan hâcî ve tahsînî maslahatların ise söz konusu delillerden herhangi birine dayanmadığını ve bu tür maslahatlarla hüküm vermenin mücerret bir rey anlamına geleceğini söylemiştir.[148]

IV - SONUÇ

Bu çalışmada, maslahata riayetin İslâm hukukunda genel bir kural olduğu ve onun zihnî hakikati üzerinde ittifak edildiği, ancak onun cüz'î şekil ve suretleri hakkında ihtilaf bulunduğu sonucuna varılmıştır. Şayet insanların muameleleriyle ilgili şer'î bir hüküm kat'î bir nas veya sarih bir icmâ ile sabit ise, -zaruret hali dışında- bu hükümden başka bir hükme gidilemez. Hakkında kat'î bir nas veya sarih bir icmâ bulunmayan konularda ise kıyas veya diğer metotlar kullanılır ya da insanların maslahatlarını gerçekleştirecek yani bir zararı giderecek veya bir faydayı celbedecek herhangi bir hüküm verilir. Ancak, gerek zaruret gerekse maslahatın takdir edilmesi ve şer'î hükümlerle maslahatlar arasında var olduğu zannedilen çatışmaların varlığı veya giderilmesi konularının tesbitinin basiret sahibi ve adaletli kişilerden meydana gelecek bir meclisin (şûra, yasama organı, mütehassıslar hey'eti...vb.) uhdesine verilmesi daha isabetli olacaktır. Çünkü, bazan bu konuların tespit ve tevsîkiyeti fert ve toplumsal hayat bakımından bir veya birkaç kişiye havale edilemeyecek kadar önemli hale gelebilir. Halbuki, bazan bir kişinin hevâ ve hevesi aklına galip gelebilir ve tamamlayıcıyı zarurî, zannîyi kat'î, mefsedeti de maslahat zannedebilir. İşte bu kaygular sebebiyledir ki, bazı bilginler çeşitli mefsedet ve haksızlıklara set çekmek için istıslah yolunu reddedecek kadar ileri gitmişlerdir. İstıslah yapacak kişiler hakkında bu korkulardan emin olunduğu zaman, bu yol doğru ve kamu yararının bulunduğu bir yoldur.[149] Görüldüğü gibi maslahat, şârî'in maksatlarına uygun (mülâim), kat'î, zarurî, hakikî ve umumî (küllî) olması halinde, deliller hiyerarşisi içerisinde en önemli bir mevkiye sahiptir ve bu şartlar altında herhangi bir nas ya da icmâ ile çatışması halinde, yine bu delillerin istikrâsı (tümevarım) ile cüz'i maslahatın -bir istisna olarak- onlara takdim edileceğine hükmolunabilir.[150] Ancak, Tûfî'nin maslahata riayet konusunda getirdiği delillerden, onun anladığı gibi, maslahata riayetin hiçbir

---

145 Zeyd, s. 186.
146 Zeyd, s. 162.
147 İbn Receb, II, 369-370; İbn Hacer, II, 156-157.
148 Tûfî, *Şerh*, III, 207.
149 Zeyd, 181, 190; Hallaf, *Masâdır*, s. 102-103.
150 Âmidî, IV, 394; Zeyd, s. 181.

kayıt ve şarta bağlı olmadan nassa takdim edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılamamıştır. Onun maksadı ifade etmeye yeterli olmayan[151] ve kendi içerisinde birtakım çelişkiler taşıyan bu iddiası, maslahat olduğu iddia edilen şeyin İslâm hukukuna göre "maslahat" sayılabilmesi için gereken asgarî şartları taşımaması ve hakiki maslahatlarla naslar arasında gerçek bir çatışmanın söz konusu olmaması sebebiyle tercih edilmemiştir. Ne var ki, Tûfî'nin daha sonra bu görüşlerinden vazgeçtiğine dair bazı deliller bulunmakla birlikte onlar üzerinde ısrar ettiği varsayılsa dahi, hakkındaki bazı tabakât kitaplarında bulunan tevsîke muhtaç rivayetlerden hareketle onun bu görüşlerinden dolayı ilhâda varacak şekilde tenkit edilmesi, özellikle günümüzde İslâm toplumlarının en çok muhtaç olduğu "hür düşünce"nin gelişimine katkı yapacak bir davranış olarak görülmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrâzık, Ali, *el-İcmâ' fî'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, yy., 1947 (Dâru'l-fikri'l-arabî).

Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1982, I-VI.

Âmidî, Seyfeddîn Ali b. Muhammed, *el-İtkân fî usûli'l-ahkâm*, (thk. İbrâhîm el-Acûz), Beyrut 1985, I-IV.

Ansay, Sabri Şâkir, *Kanun ve Tefsir*, Ankara 1938.

Aral, Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, İstanbul 1971.

_____, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, ts, (Temel Sorunlar).

_____, "Hukuka İlişkin Değişik Görüşler ve Bunların Değerlendirilmesi ile Birlikte Doğru Görülebilecek Bir Hukuk Anlayışı", *İÜHFM*, XXXIX/1-4, 305-351, (Hukuka İlişkin Değişik Görüşler)

_____, *Kelsen'in Saf Hukuk Teorisinin Metodu ve Değeri*, İstanbul 1978, (Kelsen).

Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, (thk. Abdülmecid et-Türkî), Beyrut 1986.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Kitâb-u îzâhi'l-meknûn fi'z-zeyl alâ keşfi'z-zunûn*, İstanbul 1947, I-II.

Bardakoğlu, Ali, "Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan Ve İstıslah Görüşü", *EÜİFD*, III, 111-138.

Beltâcî, Muhammed, *Menâhicü't-teşrîi'l-İslâmî fi'l-karni's-sânî el-hicrî*, Riyad 1977, I-II.

Berezencî, Abdüllatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti'ş-şerîa*, Bağdad 1977.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1925, I-X.

Bornard, Roger, "Tabiî Hukuk ve Pozitif Hukuk", (trc. Mehmet Ali Aybar), *İÜHFM*, VII-VIII, 34-59.

151 Şelebî, s. 295.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratüre (GAL)*, Leiden, 1943, I-VI.

_____, *Supplementband*, Leiden 1938, c.I-III

Brun, Andre, "Sosyal Hukukun Zamanımızda Kaydettiği İstihaleler" (Sosyal Hukuk) (trc. Halid Kemal Elbir), *İÜHFM*, XXV/1-4, 323-337.

Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr alâ usûli'l-Pezdevî*, Dersaâdet 1890, I-IV.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1981, I-VIII.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Davâbiu'l-maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1982.

Bülgâ, Mustafa Dîb, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelefi fîhâ fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dımaşk, ts., (Dâru'l-İmam el-Buhârî).

Celâleddin Abdurrahman, *el-Mesâlihu'l-mürsele ve mekânetühâ fi't-teşrî'*, yy., 1983 (Dâru'l-kitâbi'l-câmiî).

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî), Beyrut 1985, I-V.

_____, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (thk. Uceyl Câsim en-Neşmî), Kuveyt 1985, I-III, (Fusûl).

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rükneddîn, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, (thk. Abdülazîm Dîb), Katar 1978, I-II.

Çağıl, Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İmine Giriş*, İstanbul 1966, I-II, (*Giriş*).

_____, "Ondokuzuncu Asrın Sonu ile Yirminci Asrın İlk Yarısında Alman Hukuk Felsefesinde Bazı Önemli Gelişmeler", *İÜHFM*, XIX/1-2, 377-399, (*Alman Hukuk Felsefesi*).

Çobanoğlu, Rahmi, "François Geny ve Hadsî Hukuk", *İÜHFM*, XXX/1-2, 264-280.

Devâlibî, Muhammed Ma'ruf, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fıkh*, Beyrut 1965, (*Medhal*).

Dönmez, İbrahim Kâfî, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Nasslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜİFD*, IV, 23-51, (*Müctehid ile Hakim*).

_____, "el-Örf fi'l-fıkhi'l-İslâmî, *Mecellet-ü mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî*, Cidde 1988, IV/V, 3297-3329, (*Örf*).

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, İstanbul 1981, I-V.

Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Örf ve'l-âde fî re'yi'l-fukahâ*, Kahire 1947.

Ebû Şâme el-Makdîsî, *el-Muhakkak min imi'l-usûl fî mâ yeteallaku bi-ef'âli'r-rasûl*, (thk. Ahmed el-Kuveytî), Riyad 1989.

Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hnbel, hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1981, (*İbn Hanbel*).

_____, *el-İmâm es-Sâdık hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*İmam Sadık*).

_____, *el-İmâm Zeyd hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*İmâm Zeyd*).

_____, *Mâlik hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1952, (*Mâlik*).

_____, *eş-Şâfiî hayâtuhû ve âsâruhû*, Kahire 1948, (*Şâfiî*).

_____, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire, ts., (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*Usûl*).

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1964, c. I-II.

Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan b. Ebû Bişr, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, (thk. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1963.

Eşkar, Ömer Süleyman, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye*, Beyrut 1988, I-II.

Fergalî, Muhammed Mahmûd, *Hücciyyetü'l-icmâ' ve mevkıfü'l-ulemâ minhâ*, Kahire 1971.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Kahire 1322/1904, I-II.

Gürkan, Ülker, *Sosyolojik Hukuk İlmi*, Ankara 1961.

Hafnâvî, Muhammed İbrâhim Muhammed, *et-Teârûd ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn ve eseruhumâ*, Mansûre 1985.

Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Haydarabad 1915, I-IV.

Hallâf, Abdülvehhâb, *İlm-ü usûli'l-fıkh*, Kuveyt 1968, (*Usûl*).

_____, *Masâdıru't-teşrîi'l-İslâmî fî mâ lâ nassa fîh*, Kuveyt 1972, (*Masâdır*).

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Neşru'l-'arf fî binâi ba'di'l-ahkâm ale'l-'urf* (Mecmûat-ü Resâil-i İbn Âbidîn içerisinde), (Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî), II, 112-145.

İbn Abdüsselâm, İzzeddîn Abdülazîz, *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, Beyrut, ts., (Dâru'l-ma'rife).

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*, Haydarabad 1931, I-IV.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1970, I-IV.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-muvakkıîn an Rabbi'l-âlemîn*, (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire 1955, I-IV.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah, *el-Muğnî*, Kahire, ts. (Mektebet-ü İbn Teymiyye), I-IX.

_____, *Ravdatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır*, Beyrut, ts. (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), I-II, (*Ravda*).

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen-ü İbn Mâce*, İstanbul 1981, I-II.

İbn Manzûr, Ebü'l-fadl Cemâleddîn Muhammed, *Lisânü'l-arab*, Beyrut, ts., (Dâr-u sâdır), I-XV.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman, *Kitâbü'z-zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, Beyrut, ts., (Dâru'l-marife), I-II.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Kahire 1974, I-IV.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddîn Osman b. Ömer, *Muhtasaru'l-müntehâ*, Beyrut 1983, I-II.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (thk. Abdülkâdir Arnavût), Beyrut 1986, I-V.

İbnü's-Sübkî, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb, *Cem'u'l-cevâmi'*, Beyrut, ts., (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye), I-II.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâci'l-usûl*, Beyrut, ts., (Âlemü'l-kütüb), I-IV, (*Nihâyetü's-Sûl*).

_____, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-usûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Beyrut 1984, (*Temhîd*).

İzmirli, İsmail Hakkı, "Örfün Nazar-ı Şer'îdeki Mevkii", *Sebîlürreşâd*, XII/293, 129-132.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1963, I-XVI.

Kamalı, Mohammad Hashim, "Have We Neclected The Shraiah-Law Doctrine of Maslahah", *IS*, Islamabad 1988, XX/IV, 287-303.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl fi'l-usûl*, Kahire 1888.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihat*, Ankara 1975, (*İctihâd*).

_____, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982, (*İslâm Hukuku*).

Kâtib Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (nşr. Muhammed Yaltkaya) İstanbul 1941, c.I-II.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcim-ü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Dımaşk 1957, I-VIII.

Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî*, Humus 1968.

Keyman, Selehattin, "Hukukî Pozitivizm", *AÜHFD*, XXXV/1-4, 17-56.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsîs*, İstanbul 1993 (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Mağniye, Muhammed Cevâd, *İlm-ü usûli'l-fıkh fî sevbihi'l-cedîd*, Beyrut 1980.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.

Muhammed Takiyyü'l-Hakîm, *el-Usûlü'l-âmme li'l-fıkhi'l-mukâren*, yy., 1983 (Dâru'l-Endelüs).

Muzaffer, Muhammed Rıda, *Usûlül-fıkh*, Beyrut 1983, I-II.

Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, İstanbul 1981, I-IV.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul 1981, I-VIII.

Neşşâr, Ali Sâmî, *Menâhicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1984.

Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *40 Hadis*, (trc. Ahmed Naim), Ankara 1985.

Öktem, Niyazi, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", *İÜHFM*, XLIII/1-4, 271-299.

Özbilgen, Tarık, "Tabiî Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne", *İÜHFM*, XXX/1-2, 281-304.

Öztürk, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul 1973.

Paret, R., "İstihsan ve İstıslah", *İA*, 5/II, 1217-1220.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî), Riyad 1979, I-VI.

Rebîa, Abdülazîz b. Abdurrahman b. Ali, "el-Amel bi'l-maslaha", *Adwa al-Sharia*, Riyad 1978, X, 86-184.

Rehbinder, Manfred, "Çağdaş Toplumda Hukukun Gelişme Eğilimleri", (Çev.Ömer Teoman), *İÜHFM*, XXXIX/1-4, 481-492.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Buhârî, *et-Tevdîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1957, I-II.

Semerkandî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-usûl*, (thk. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1984, (*el-Muhtasar*).

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, I-II.

Seyyid Bey, *Usûlü'l-fıkh*, İstanbul 1914.

Suyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyye ve'n-nuhât*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), yy., 1979 (Dâru'l-fikr), I-II.

Şa'bân, Zekiyüddîn, "Masâdıru'ş-şerîati'n-nazariyye: el-Masâlihu'l-mürsele, *ME*, XXIX/3-5, 216-220, 351-353, 433-436, (*el-Mesâlihu'l-Mürsele*).

_____, *Usûlü'l-fıkhı'l-İslâmî*, Beyrut 1971, (*Usûl*).

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs, İbşâlü'l-istihsân. Bk. eş-Şâfiî, *el-Üm*, VII, 267-277.

_____, *İhtilâfü'l-hadîs*, (thk. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1985, (*İhtilâf*).

_____, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979.

_____, *el-Ümm*, Kahire 1903-1907, I-VII.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed, *el-İ'tisâm*, Kahire, ts., (el-Mektebetü't-ticâriyye), I-II.

_____, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, (thk. Abdullah Dıraz), Kahire, ts., (el-Mektebetü't-ticâriyye), I-IV, (*Muvâfakât*).

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut 1981.

Şener, Abdülkadir, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstihsan ve İstıslah*, Ankara 1981.

Şerbâsî, Ahmed, "el-Maslaha fi't-teşrîi'l-İslâmî", *ME*, XXVI/15-16, 849-853.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tashîhi'l-hak min ilmi'l-usûl*, Beyrut, ts., (Dâru'l-ma'rife), (*İrşâdü'l-fühûl*).

_____, *Neylü'l-evtâr şerh-u Münteka'l-ahbâr*, Kahire 1971, I-VIII, (*Neylü'l-evtâr*).

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâleddin İbrahim b. Ali, *Şerhü'l-Lüm'a*, (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1988, I-II.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, *et-Telvîh ale't-Tevdîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1957, I-II.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâb-u Keşşâf-u ıstılâhâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, I-III.

Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmeddîn Süleymân b. Abdülkâdir, *el-Maslaha fi'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Risâletü'l-İslâm, Kahire 1950, c.II/1, 94-105.

_____, *Mecmû-u resâil fî usûli'l-fıkh*, Beyrut 1906, s. 37-70, (*Mecmû-u resâil*).

_____, *Şerh-u Muhtasarı'r-Ravda*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1987, I-III, (*Şerh*).

_____, *Risâle fi'l-mesâlihi'l-mürsele*, bk. Hallâf, Masâdır, s. 105-144, (*Risâle*).

_____, *Risâle fi'l-masâlihi'l-mürsele*, bk. Zeyd, Maslaha, s. 206-240, (*Risâle*).

_____, *Alemü'l-cezel fi ilmi'l cedel*, (thk. Wolfhart Heinrichs), Beyrut 1987, (*Alemü'l-cezel*).

Yâfiî, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-cinân ve ibretü'l-yekzân*, Beyrut 1970, I-IV.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs min cevâhîri'l-kâmûs*, yy., 1888 (Matbaatü'l-hayriyye), I-X.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Zeylü'l-iber fî haberi men ğaber*, (thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd), Beyrut 1985, I-II.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Istıslâh ve'l-masâlihu'l-mürsele*, Dımaşk 1988, (*Istıslâh*).

_____, *el-Medhalü'l-fıkhıyyi'l-âm, el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd*, Dımaşk 1967-68, I-III, (*Medhal*).

Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fi't-teşrîi'l-İslâmî ve Necmüddîn et-Tûfî*, yy., 1964 (Dâru'l-fikri'l-arabî), (*Maslaha*).

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, yy, 1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I-IV.

Ziriklî, Hayreddîn (ö.1396/1976), *el-Â'lâm : kâmûsu terâcîm li-eşhüri'r-ricâl ve'n-nisâ'*, Beyrut 1984, I-VIII.

Bazı Kısaltmalar

a. mlf.	:	Aynı müellif
AÜHFD	:	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
EÜİFD	:	Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
IS	:	Islamic Studies, Karachi
İA	:	İslâm Ansiklopedisi, İstanbul
İÜHFM	:	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
ME	:	Mecelletü'l-Ezher, Kahire
MÜİFD	:	Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi
m.	:	Madde
nşr.	:	Neşreden
thk.	:	Tahkik
trc.	:	Tercüme, tercüme eden
ts.	:	Tarihsiz
yy.	:	Yer yok

NECMUDDÎN TÛFÎ (ö.716/1316) 'NİN MASLAHAT RİSÂLESİ

(çeviri ve değerlendirme)

Haz: Dr. Ali Pekcan

GİRİŞ

I. TÛFÎ (ö.716/1316) NİN HAYATI VE ESERLERİ HAKKINDA

Maslahat konusunda geleneksel anlayışın dışında farklı görüşleriyle ün salan *Tûfî'*nin tam adı, *Ebû'r-Rabî' Süleyman b.Abdilqavî b.Abdilkerîm b.Saîd es-Sarsarî et-Tûfî,* olup, 657/1258 yılında Bağdat yakınlarında bulunan *Tûfâ* beldesinde doğdu. Aralarında, *Şam, Bağdat, Hicaz, Mısır* gibi büyük ilim merkezlerinin de bulunduğu bir çok ülkeye ilmi seyahatlerde bulundu. İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün alanlarıyla ilgili eserler kaleme alan *Tûfî*, mezhebine tam bağlı olmamak, Şiîliğe ve Râfizîliğe meyletmekle itham edilmesine karşın, çoğu İslâm bilgini tarafından *Hanbelî* sayılmıştır.[1]

Ömrünün sonlarına doğru önce Hicaz'a gitmiş orada hacc yaptıktan sonra Suriye'ye daha sonra da Kudüs'e gitmiş, orada *Halîlü'r-Rahmân* mevkiinde 716/1316 da vefat etmiştir. Bir çok eser kaleme alan Tûfî'nin bu eserlerinden[2] bazıları şunlardır.

1.Şerhu Muhtasari'r-Ravda:

---

1 -Hayatı ve görüşleri hakkında daha fazla bilgi almak için bkz; Ferrâ,Ebî Ya'lâ (ö.526*), Tabaqâtü'l-Hanâbile,*(tahk.*Muhammed hâmid el-Faqî*),Kahire,1952,s52; İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynuddîn (ö.795), *Kitâbu'z-Zeyl alâ Tabaqâti'l-Hanâbile*,Kahire,1952,2/366-370; Asqalânî,İbn Hacer (ö.852),*ed-Düreru'l-Kâmine*,Kahire,ty.,2/154; İbnü'l-Imâd,Abdülhayy (ö.1089),*Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Kahire,h.1350,6/39;Süyûtî,Celâlüddîn (ö.911),*Buğyetu'l-Vuât,(*tahk.*Muhammed Ebulfadl İbrâhîm*),Kahire,h.1384,s.262; Zirikli,Hayruddîn (ö.h.1396), *el-'A'lâm*, 1976,yy.,1/387;Brockelmann,*GAL,II,*s132;a.müellif, *Supllemann,II,*s.133-134; A.Muhsin et-Türkî'nin *Şerhu Muhtasari'r-Ravda* tahkikine yaptığı (giriş),Beyrut,1987/1407,I.B.,c.I, s.21-38; Hasenî ,İsmâil, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b.Âşûr* ,U.S.A.,1995, s. 58; Koca, Ferhat., *İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmûddin Tûfî'nin bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi*, İLAM, Araştırma Dergisi, c. 1, s. 1, (Ocak-Haziran 1996), s.93;Pekcan,Ali,*İslâmHukuku Usûlünde Zarûriyyât Hâciyyât ve Tahsîniyyât Meselesi*,Konya,1999 (Basılmamış Doktora tezi) s.62,63

2 -Türkî, a.g.e,(c.I/22,-32)'de Tûfî'ye ait olan ya da olduğu ileri sürülen 53 adet eseden bahseder.

İbn Kudâme el-Maqdisî ’nin (ö.620/1223) ‘*Ravdatü’n-nâzır ve Cünnetü’l-Münâzır’* adlı usûl-ı fıkıh’a ilişkin eserinin yine kendisi tarafından yapılan muhtasarının şerhi olup, *Abdülmuhsin et-Türkî* tarafından tahkikli olarak üç cilt halinde neşredilmiştir.(Beyrut,1987,I.B.)

2.et-Ta’yîn fî Şerhi’l-Erbaîn:

Nevevî’nin (ö.676/1277) kırk hadisini şerhetmek üzere kaleme aldığı ve ‘maslahat’a ilişkin 32.Hadisin de içinde bulunduğu bu eser, *Ahmed Hâc Muhammed Osmân* tarafından dört yazma nüsha karşılaştırılarak yayımlanmıştır.(Beyrut/Mekke,1419/1991,I.B.)

3.el-Bülbül fî Usûli’l-Fıkh:

İbn Kudâme el-Maqdisî’nin (ö.620/1223) ‘*Ravdatü’n-nâzır ve Cünnetü’l-Münâzır’* adlı eserinin ihtisar edilmiş biçimi olup, *Mektebetu’l-İmâm eş-Şâfiî* tarafından II.Basımı yapılmıştır.(H.1414)

4.Alemü’l-Cezel fî İlmi’l-Cedel:

Cedel ilmine dair bir eser olup, *Wolfhart Heinrichs* tarafından tahkikli neşri yapılmıştır.(Beyrut-1987)

5.Der’ü’l-Qavl el-Qabîh fi’t-Tahsîn ve’t-Taqbîh[3]

6.Der’u’t-Teâruz ammâ Yûhimu’t-Tenâqud fi’l-Kitâb ve’s-Sünne[4]*,*

7. ez-Zerîa ilâ Ma’rifeti Esrâri’ş-Şerîa[5]

8.Risâletu’t-Tûfî fî Riâyeti’l-Maslaha (Cemâlüddîn el-Qâsımî’nin müstakil neşri)

II. RİSÂLE HAKKINDA:

Tûfî, maslahatlara ilişkin görüşlerini, *Nevevî* ’nin (ö.676/1277) *“el-Erbaîn”* adlı eserini şerhederken, *otuzikinci* hadise (Lâ darara ve lâ dırâr)[6] geldiğinde açıklamıştır. Son devir Şam ulemâsından *Cemâlüddin el-Kâsımî* (ö.1332/1914) onun bu görüşlerini,

---

3 -İbn Receb,a.g.e,2/368
4 -İbn Receb,a.y.; Türkî,a.g.e.,1/32
5 -İbn Receb,a.y.; Türkî,a.g.e.,1/32
6 -Mâlik b. Enes, ***el-Muvatta***, İst.1992, ***K. Akdiye***, 2/171; İbn Mâce, ***K. Ahkâm***, s. 17

çeşitli ilâvelerle birlikte ayrı bir *risâle* halinde yayınlamış, el-Menâr dergisi bu risâleyi hâşiyeleriyle birlikte *October/Ekim 1906 yılı IX.cilt –X.Bölümü*nde yayımlanmıştır.[7] Kâhire/Dâru'l-Ulûm fakültesi hocalarından. *Mustafa Zeyd* ise, söz konusu şerhin *Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye* kütüphanesi, *'el-Hızânetü't-Teymûriyye'* bölümünde kayıtlı iki adet nüshasını Qâsımî'nin müstakil olarak yayımladığı nüsha ile karşılaştırarak tahkik ve tahlilde bulunmuş, *'et-Tûfî ve Ra'yuhû fî Riâyeti'l-Maslaha'* isimli doktora tezini hazırlamıştır. *Abdülvehhâb Hallâf* (ö.1375/1956)'da *Mustafa Zeyd*'in tahkîk ettiği bu risâleyi, *Mesâdiru't-Teşrîi'l-İslâmî fî mâ lâ Nassa fîh"* adlı eserinde aynen nakletmiştir.[8]

III. TÛFÎ'NİN MASLAHAHAT KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ HAKKINDA:

Biz burada onun maslahat'a dair görüşlerini derinliğine ve etraflıca ele almayacak ,onun büyük tartışma yaratan sözlerine ve genel maslahat görüşüne çok kısa temas edecek, lehte ve aleyhte söylenenleri bir tarafa bırakarak kararı değerli araştırmacılara ve okurlara bırakacağız. Zira bir konuda sağlıklı bir kanaate sahip olmak için, lehte ve aleyhte söylenenlere değil, bizatihi metnin yazarı ne diyor, ya da bu sözleriyle neyi kastediyor? sorusuna cevap aramak, bunu yapabilmek için de metnin sahibine kulak vermek gerekir.

Kanaatimize göre bu şekildeki bir yöntem izlenmeden yapılan değerlendirmeler , bilimsel ve metodolojik düşünme biçimine uygun olmayan önyargılı ve yanlı bir nitelik taşıyacaktır.

Tûfî, İslâm Hukuk Tarihinde maslahat'a ilişkin farklı görüşleriyle ünlenen birisi olarak anılır. *Tûfî*, maslahat'a ilişkin görüşlerini, *İbnü Kudâme*'nin (ö.620) *"Ravda"*sını önce ihtisar ettiği sonra da buna yaptığı şerhte[9] ve çevirisini sunduğumuz risâle'sinde açıklamıştır.

Tûfî, *makâsıdü'ş-şerîa*'yı yani İslam Hukukunun ulaşılmasını istediği hedefleri önceki usûlcülerin yaptığı gibi *Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât* şeklinde üçe ayırır.

---

7 -Hallâf,Abdülvehhâb, *Mesâdiru't-teşrîi'l-İslâmî fî mâ Lâ Nassa Fîh,* Kuveyt,1972,s.105

8 -Hallâf, a.g.e,105

9-Tûfî, ***Şerhu Muhtasarı'r-Ravda,*** c.III, s. 204-216

*Hâciyyât ve tahsiniyyat*la hüküm vermenin bir takım şartla geçerli olabileceğini söyler[10]. Bu üç mertebeye ilişkin durumlar birbiriyle çatırsa tercihin nasıl yapılacağını uzun uzadıya izah eder.[11] Ona göre madem ki, Şârî'nin birinci gayesi '*maslahatı celb, mefsedeti def etmektir'*, öyleyse âdet(gündelik hayata ilişkin davranışlar)da ve muâmelâtta ona öncelikle riâyet etmek gerekir. Bu öne alma, nass'larla ve icmâ ile çatışsa bile.[12] Onun şimşekleri üzerine çeken sözü şudur;

"...Bu 19 delilin en kuvvetlisi nass ve icma'dır. Bunlar, "maslahatın gözetilmesi" ilkesine a) ya uyar, b) ya da aykırı olurlar.

-Nass ve icma maslahata uyarsa ne âla! (Bu durumda) bir hükümde üç delil (nass, icma ve Rasûlullâh'ın "zarar'a karşılık....." hadisinde belirtilen maslahat'a riâyet) birleşmiş olur. Bu hususta tartışma bulunmamaktadır.

-Nass ve icma, maslahat'a aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir. Bu uygulama, nass'ın ve icma'ın sınırlandırılması, (tahsis) veya açıklanması (beyan) biçiminde olur. Yoksa bu, nass'ın ve icma'ın iptâl edilip, devreden çıkarılması anlamına gelmez. Bu durum, açıklayıcı işlevinden dolayı Sünnet'in, Kur'an'a göre öncelikli olmasına benzer..."[13]

Yine O, şöyle der: *"...Maslahatı gözetmek, icmâ'dan daha güçlüdür. Bundan çıkan sonuç şudur; maslahat, şer'î delillerin en üstünüdür...*"[14]

Şimdi ise, Onun tartışmalara yol açan sözlerine yer verdikten sonra metnin çevirisine geçmek istiyoruz.

---

10 -Tûfî, ***a.g.e.,*** c.III, s. 207
11 -Tûfî, ***a.g.e.,*** c.III, s. 214-215
12 -Mesud., Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev.Muharrem Kılıç,İst.,1997,s. 154; Hasenî., ***a.g.e.,*** s. 59
13 -Tûfî, ***et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn,*** s.238
14 -Tûfî, ***et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn,*** s.239

RİSÂLE'NİN TERCÜMESİ*

Otuzikinci Hadis;

bû Saîd (Sa'd b. Mâlik b.Sinan) el-Hudrî (ra)'nin rivayetine göre Rasûlullâh (sav) , "*Zarar ve bu zarara zararla karşılık vermek yoktur*." buyurmuştur.

Hadis 'hasen'dir. İbn Mâce , Dârakutnî ve başkaları *müsned* olarak, İmâm Mâlik '*Muvatta*'ında -*Amr b. Yahyâ- Babasından- O da Rasûlullâh (sav)'tan*- şeklinde Ebû Saîd el-Hudrî'yi rivayet zincirinden düşürmek suretiyle *mürsel* olarak rivâyet etmiştir.

Hadis'in Senedi ;

a) '*el-Hudrî'* lakabı, Ensâr'dan '*Hudra*' kabîlesine nisbetle söylenmiştir. Bu sözcüğü, yaygın biçimiyle harekelendirdim. Çünkü saygıdeğer hocalarımdan birinin bana haber verdiğine göre, hocam ve *-yine kendisi gibi değerli-* oğlu, bu kelimenin okunuşu hakkında ihtilaf etmişler, bu hususu *İbn Daqîq el-'Iyd*'a sorduklarında O, bu kelimenin noktasız dâl ile okunması gerektiğini onlara söylemiş.

b) 'Müsned' ve 'Mürsel' ,hadis ilmine ait terimlerdir.

Müsned, 'Senedinden hiçbir râvî'nin düşürülmediği kesintisiz hadistir', Mürsel ; '*S*enedinden *muhaddislere göre sahâbî , fakihlere göre ise herhangi bir* râvî'nin düşürüldüğü hadistir.

c) Zabt yönünden *leyyin* ya da *zayıf* hadis bazan, kendisiyle amelin vacip olduğu dereceye ulaşacak biçimde başka *şevâhid* hadislerle desteklenebilir. Meselâ, halktan durumu meçhûl bir kimse tezkiye edilirse bu kimse, rivayeti ve şehâdeti makbul âdil bir kimse haline gelir.

Şâhit, bazan *-hadis zayıf olmasına karşın âyetin zâhir'inin veya umûmiliğinin kendisini desteklemesi şeklindeki* - Kur'ân olur, (-*Bu durumda hadis, âyetten destek alır, dolayısıyla hem âyet hem de hadis, birbirlerinin delil oluşlarını desteklemiş olurlar*-)

Bazan da *–hadis râvîsinin bizzat kendisi veya başka bir râvî tarafından rivâyet edilen hadis biçiminde-* Sünnet olur. Bu hususta darb-ı mesel olarak şöyle denmiştir;

-Ehl-i beyt'(herhangi bir ev halkından)ten birine düşmanlık etme!

-(Zira) İki zayıf kimse bir güçlü kimseye gâlip gelir!

Başka biri de şöyle demiştir;

-Oklar bir araya geldiğinde, güçlü ve kızgın kimse, on(lar)ı kırmayı ister. (oklar birleştirilip) güçlendirildiği için kırılamazlar!

-Ancak, (oklar) birbirinden ayrılırlarsa , kırma ve zayıf düşürme (eylemi) ayrılanlara yönelir.

---

* *Risale*, *Kaşif Hamdi Okur* tarafından 'nass ve maslahat' başlığı altındaki bir yazıda kısmen çevirisi yapılmıştır. (Mevlüt Uyanık, *Ku'ranın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* adlı eseri içerisinde, Ank.1997,s.219-246) Biz risalenin tamamını, adı geçen kısmi çeviriyi de gözden geçirerek yaptık.

Ben derim ki;

Bu şekildeki leyyin senedler bir araya geldiklerinde, onlardan güçlü bir isnad teşekkül eder. Nitekim Şâfiî (rha), nin ; *'iki kulle miktarı (necis su), biri diğerine ilâve edildiği zaman ikisi de temiz olurlar.*' demesi bunun benzeridir. (Bunun başkaca örnekleri de bulunmaktadır.)

(Sonuç olarak söylemek gerekirse) bu hadis sabit olup, gereğince amel etmek vaciptir.

1. Hadis'in Lâfzı Hakkında;

'*Darar*', *darra-yedurru* fiilinin-*durran-dararan* şeklindeki mastarıdır. '***Dırâr***' ise, *Dârrahu-yudârruhû* fiilinin-*Dırâran* şeklindeki mastarıdır. Nitekim, *"...O kadınları kendilerine zarar vermek amacıyla tutmayın!..."*[15] âyetindeki anlam bu meyandadır.

'***Darar***'; mutlak anlamda başkasına zarar vermeyi ifade ederken, '***dırâr'*** ise, *karşılık olarak* zarar vermeyi ifade eder. Bunun manası; *taraflardan herbirinin, diğer tarafa zarar vermeyi amaçlaması* demektir.

Bu hadis, -*bir elif ziyâdesiyle*- "*Lâ Idrâra*" şeklinde de rivayet edilmiştir. (*Idrâr*; 'edarra bihi-den '*zarar*'manasına mastardır. '*Başkasına zarar vermek"* demektir.'

---

[15] -Bakara,232

'*Lâ darara velâ dırâr*' sözünde hazif vardır. Bu sözün aslı, '*lâ luhûqa ev İlhâqa dararin bi'ehadin'*(herhangi birine zarar vermek veye herhangi birine zarakla karşılık vermek) ve '*lâ fi'le dararin maa ehadin'* (herhangi bir kimse zararlı bir fiilde bulunamaz)şeklindedir.

(Bu durumda sözün) manası;

'*Lâ luhûqa dararin şer'an illâ bi mûcibin hâssın muhassasın*'(şeriatin gerekli gördüğü özel bir durumun dışında başkasına zarar vermek yoktur) biçimindedir. Bu kuralın '*şer*'sözüyle kayıtlı olarak getirilmesi, (mutlak anlamda) zararın kader-i ilâhî'nin hükmüyle ortadan kalkmayacağını ifade etmek içindir.

'*Özel bir nedenle zararın istisnâ edilmesi*' ise, *hadd'ler ve cezâların zararının, onları gerektiren fiilleri yapanlara (kaçınılmaz biçimde) ulaşması' dır*. Bu icmâ' ile benimsenmiş bir hükümdür. Bu da ancak özel bir delilden dolayı olur. O halde *İstisnâ edilenleri dışında* bütün zararlar şer'an kaldırılmıştır. Çünkü Allâh Teâla; "*Allah sizin için kolaylığı diler, güçlüğü dilemez*"[16] ,"*Allâh sizin (yükünüzü) hafifletmeyi ister.*"[17], "*Allah size bir sıkıntının gelmesini istemez.*"[18], "*Allâh size din konusunda bir güçlük yaratmadı*"[19]buyurmuştur.

Din'in vazediliş amacı, Peygamberimiz (sav)'in de "*Din kolaylıktır.*"[20] "*Ben kolaylık, hoşgörü ve haniflik üzere gönderildim.*"[21] hadislerinde olduğu gibi *bir çok nassın açık beyânlarından da anlaşılacağı üzere* fayda va maslahatı elde etmektir.Şayet zarar ve zarara zararla karşılık verme şer'an olumsuzlanmamış olsaydı, bu durumda sözü edilen şer'î haberlerde çelişki söz konusu olurdu ki bu imkansızdır.

2. Hadisin Manası hakkında;

Hadisin manası*, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi,* şer'an zarar ve mefsedetlerin giderilmesidir. Ancak buradaki nefy, bir delil kendisini sınırlandırmadığı müddetçe geneldir. Bu tesbit, zararın giderilmesi ve maslahatın elde edilmesi konusunda ,hadisin

16 -Bakara,186
17 -Nisâ,29
18 -Mâide,7
19 -Hacc,78
20 -Buhârî,1/23
21 -İbn Hanbel*, Müsned*,1/116

gerektirdiği sonucun şer'i delillerin tamamına takdimi ve bu delillerin o sonuçla kayıtlanmasını gerektirir.

Biz şayet, şer'î delillerden bir kısmının zararı tazammun ettiğini düşünür, sonra da bu hadise dayanarak,o zararı giderirsek, sonuçta her iki delille de amel etmiş oluruz.Eğer bu hadisle o zarar'ı nefyetmezsek, iki delilden birini iptal etmiş oluruz ki o delil de bu hadistir. Oysa, '*Kendileriyle amel konusunda nassların arasını uzlaştırarak cem'etmek, onlardan bir kısmını ta'tîl etmekten evlâdır.'*

-İSLÂM HUKUKUNUN KAYNAKLARI

-MASLAHAT İLKESİNİN KAYNAKLAR ARASINDAKİ YERİ

İslâm Hukukunun kaynaklarının, istikrâ (*tümevarım*) yöntemi izlenerek 19 adet olduğu tesbit edilmiştir. Alimler arasında bunlardan başkasına rastlanmaz.

Bu deliller sırasıyla ;

1) *Kitap (Kur'an),*
2) *Sünnet,*
3) *Ümmetin icmâ'ı,*
4) *Medînelilerin icmâı,*
5) *Kıyâs,*
6) *Sahâbî görüşü*
7) *Mürsel maslahat,*
8) *Istıshâb,*
9) *Berâat-i Asliyye,*
10) *Âdetler,*
11) *İstikrâ ,*

12) Sedd-i zerâî,

13) İstidlâl,

14) İstihsân,

15) Söylenilenlerin en asgarisini kabul etmek (ahz bi'l-ehaff),

16) Ismet,

17) Kûfeliler'in icmâ'ı

18) Ehl-i Beytin icmâ'ı (şiilere göre)

19) Dört halifenin icmâ'ı.

Bu delillerden bir kısmı ittifakla kabul edilmiş, bir kısmın da ise, ihtilaf edilmiştir. Bu delillerin tanımı, biçimleri, mâhiyetleri ve detaylarına ilişkin hükümlerin açıklanması *fıkıh usûlü* ilminde anlatılmıştır.

Sonra, Hz. Peygamber'in "*Zarar ve karşılık olarak zarar vermek yoktur.*"[22] hadisi, '*maslahatların ortaya konmasını ve mefsedetlerin giderilmesi'*ni gerektirir. Çünkü zarar, mefsedet'in ta kendisidir.

Madem ki din, mefsedeti gideriyor, öyleyse "*maslahat*" denilen faydanın isbâtı gerekli hale gelmiş olur. Zira *maslahat* ve *mefsedet*, aralarında başka bir ara kavramın bulunmadığı zıt kavramlardır.

NASS VE MASLAHAT ÇATIŞIRSA NE YAPILMALIDIR?

Bu 19 delilin en kuvvetlisi *nass* ve *icma'*dır.

Bunlar, "*maslahatın gözetilmesi*" ilkesine

a) ya uyar,

b) ya da aykırı olurlar.

22- İbn Mâce *Ahkâm* 17; Muvatta, *Akdiye* , 31;

-Nass ve icma maslahata uyarsa ne âla! Bu durumda bir hükümde üç delil (*nass, icma ve Rasûlullâh'ın "zarar'a karşılık....." hadisinde belirtilen maslahat'a riâyet*) birleşmiş olur. Bu hususta tartışma bulunmamaktadır.

-Nass ve icma, maslahat'a aykırı olursa, maslahatın gözetilmesine öncelik verilmesi gerekir. Bu uygulama, nass'ın ve icma'ın sınırlandırılması, (tahsis) ve açıklanması (beyan) biçiminde olur. Yoksa bu, nass'ın ve icma'ın iptâl edilip, devreden çıkarılması demek değildir. Bu durum, açıklayıcı fonksiyonundan dolayı Sünnet'in, Kur'an'a göre öncelikli olmasına benzer.

MASLAHAT İLKESİNİN ÖNCELENMESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

Bunun temellendirilmesine gelince;

a -Nass ve icma, ya tümüyle bir zarar ve mefsedeti gerektirirler

b-veya gerektirmezler. *Herhangi bir zararı gerektirmediklerinde maslahatın gözetilmesi ile uygunluk arzederler.*

Zarar gerektirdiklerinde *bu zarar*,

1-ya her ikisinin medlûlünün *tamamına* yönelik olur

2-veya *bir kısmına* yönelik olur.

-Şayet zarar, medlûlün tamamını içine alıyorsa, bu zararın, "*Zarar...yoktur*" hadisinden istisnâ olduğu kabul edilmelidir. Hadd cezaları ile diğer suçlar için öngörülen cezalar buna örnektir.

-Zarar, iki delilin medlûlünün bir kısmını içine alıyor, bunu da özel bir delil gerekli kılıyorsa, o zaman o delile uyulur. Bunu, özel bir delil gerekli kılmıyorsa, bütün deliller birlikte ele alınarak *nass* ve *icmâ*ın "*zarar*" hadisi ile tahsîs edilmeleri gerekir.

Belki sen,

- *"İcmâ, kesin bir delil iken, maslahata riâyet ilkesi böyle değildir. Zira bu ilkeye delalet eden ve bu ilkenin elde edildiği hadis kesin olmayınca,elde edilen ilke de evleviyetle kesin olamaz. Dolayısıyla, "Zarar..." hadisinden elde edilen "maslahata riayet" ilkesi, beyân ve tahsîs yoluyla icma üzerinde söz sahibi olacak güçte olamaz*" şeklinde bir görüş ileri sürebilirsin.

Biz bunu şöyle cevaplarız:

"*Maslahatın gözetilmesi"ilkesi, icma'dan daha güçlüdür. Buradan da maslahatın en kuvvetli şerî delil olduğu neticesi çıkar. Çünkü en kuvvetliden daha kuvvetli olan en kuvvetlidir. Bu durum, maslahat ve icma kavramlarının incelenmesiyle daha iyi açığa çıkar.*

MASLAHAT İLKESİNİN TANITILMASI

Maslahat'ın *lafzı'nın, tanımının, dinin ona verdiği önemin ve bunun temellendirilmiş oluşunun* incelenmesine gelince:

a) "*Maslahat*" sözcüğü, "*salah*" kökünden "*mef'ale*" kalıbındadır.

"*Bir şeyin kendisinden istenilen fonksiyona tam uygun bir yapıda olması"* anlamına gelir. Kalemin yazmaya , kılıcın vurmaya elverişli olması gibi.

b) Örfe göre maslahatın tanımına gelince, "*salâha (iyilik ve uygunluk) ve faydaya götüren sebeptir."* Ticaretin kâra sebep olması gibi.

c) Dine göre ise, "*ister ibadet ister âdet olsun şâriin amacına ulaştıran sebeptir."* Bu da şâriin kendisi için kasdettiği (ibadetler), yaratılmışların faydası ve durumlarının düzenlenmesi için kasdettiği (âdetler) olmak üzere ikiye ayrılır.

d) Dinin maslahata verdiği öneme gelince, bunun *genel* ve *ayrıntılı* olarak iki şekilde açıklanması mümkündür.

Özet (icmâlî) olarak açıklamak gerekirse, bu;

"*Ey insanlar size Rabbinizden bir öğüt , göğüslerde olan sıkıntılara bir şifa ve inananlara bir yol gösterici ve rahmet gelmiştir. De ki, ancak Allah'ın lutfu ve rahmetiyle ferahlansınlar. Bu onların toplayıp yığdıklarından hayırlıdır." (Yunus,*

57-58) ayetleri çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu iki ayetin konuyu aydınlatması çeşitli açılardandır. Şöyleki;

1- "*Size öğüt geldi*" ifadesidir. Çünkü Allah burada insanlara öğüt vermeyi

önemsemiştir. Öğütte ise insanların en büyük maslahatı yatar. Zira öğütün doğasında insanı kötülükten uzaklaştırmak ve doğruya iletmek vardır.

2- Kur'an, kalplerde bulunan şüphe türünden şeylere karşı "*şifa*" olarak nitelendirilmiştir. Bu başlı başına bir maslahattır.

3- Kur'ânın "*Hüda*" sıfatıyla nitelenmesi.

4- "*Rahmet*" sıfatıyla nitelenmesi. *Hüda ve rahmet* niteliklerinde maslahatın en üst derecesi vardır.

5- Bunun Allah'ın fadlına ve rahmetine izafe edilmesi. Bu iki vasıftan ancak büyük bir maslahat ortaya çıkar.

6- "*Onunla ferahlansınlar*" sözü *kutlama* anlamındadır. *Sevinç* ve *kutlama* ancak büyük bir maslahat için yapılır.

7- "*Bu, onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır*." Sözü.

İnsanların biriktirdikleri kendi maslahatlarından dolayıdır. Kur'an ve onun vereceği fayda, insanların maslahatlarından daha yararlıdır. Maslahattan daha yararlı olanı, (yani aslah) ise maslahatın son noktasıdır. *Âyetin bu yedi yönü, dinin, mükelleflerin maslahatını gözettiği ve ona önem verdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Eğer tümevarım yöntemiyle nassları incelersen bu konuda pek çok delil bulabilirsin.*

NASS VE İCMÂ' BİZÂTİHİ MASLAHAT'TAN İBÂRET DEĞİL MİDİR?

"Hükümlerin bilinmesi için nass'ın ve icma'ın delil olarak belirlenmesi, niçin mükelleflerin dince gözetilen maslahatlarından olmasın?" denilirse, şöyle cevaplarız:

-Evet öyledir. İbadetle ilgili konularda ve ibadet dışı konuların *nass ve icma'ın maslahata uygun olduğu bölümlerinde* biz de nass ve icma'ın delil olarak kullanılmasını savunuyoruz. Âdetler, muamelat vb... konularda ise maslahatın gözetilmesini tercih ediyoruz. Çünkü bu sahada maslahatın gözetilmesi dinin bu sahadaki amacının eksenini oluşturur. Bizzat dinin hakkı olan ibadet konularında ise, durum farklıdır. Bunların nasıl yerine getirileceği ancak dinin nass veya icma ile kuvvetlendiden kaynaklanan (nass ve icma) yoluyla bilinebilir.

Ayrıntılı bir şekilde açıklama ise, bazı konuların incelenmesini gerektirir.

DİNİN MASLAHATA VERDİĞİ ÖNEM

Birinci konu:

Allah'ın fiilleri belirli bir amaca yönelik midir değil midir?

a) Bir amaca yöneliktir diyenlerin delilleri;

Belli bir amaca yönelmeyen bir fiil abestir. Allah ise abesten münezzehtir. Çünkü Kur'an, fiillerin dayandığı gerekçelerle doludur. "*Yılların adedini ve hesabı bilmeniz için* "*(İsra, 12)* ayetinde ve benzerlerindeki gibi.

b) Reddedenin delili ise şudur;

Bir amaca yönelik olarak bir fiil işleyen kimse bu amaçla kendisinde daha önce bulunmayan bir şeyi tamamlamış olur. Dolayısıyla bizatihi eksik olan, başka bir şey sayesinde kamil olur. Allah'a eksilik izafesi ise muhaldir.
Bu delile genel geçerliliği olmadığı ileri sürülerek cevap verilir. Bu ileri sürdükleri gerekçe ancak yaratılmışlar için geçerlidir. Gerçekte Allah'ın fiilleri mükelleflerin fayda ve kemâline yönelik gâî bir hükümle gerekçelendirilmiştir. Bu

olgu, Allah'ın yararına yönelik değildir. Çünkü onun kendi zâtı gereği başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur(istiğna).

İkinci konu:

Maslahatları gözetmek, Ehl-i sünnete göre "Allah'ın yarattıklarına karşı bir lütfudur." Mutezile'ye göre ise "Allah üzerine bir zorunluluktur."

Birinci grubun delili şudur;

Allah (cc), yaratıkları üzerinde mülkiyet yoluyla tasarrufta bulunur. Kendisi için hiçbir şey zorunlu olmaz. Zorunluluk, daha yüksek bir zorunlu kılıcıyı gerektirir. Allah'tan daha yüksek hiçbir varlık yoktur.

Diğerlerinin delili ise şudur.

Allah (cc), yarattıklarını kullukla sorumlu tutmuştur. Sorumlulukta karşılaştıkları güçlükleri gidermek için onların maslahatlarını gözetmesi gerekir. Aksi takdirde bu, güç yetirilemez sorumluluk (*teklîfu mâ lâ yutâq*)vb kabilinden bir şey olur.

Buna şöyle cevap verilebilir.

Bu görüş, *'aklın husn-kubh konusunda (bağımsız) hüküm verebileceği'* önkabulüne dayanır. Bu ise, âlimlerin çoğunluğuna göre batıldır.

Gerçekte maslahata riayet, onu lutfetmeyi kendi üzerine aldığı için Allah'tan kaynaklanan bir zorunluluktur.(*vâcip mine'llâh*)

"...tevbelerini kabul etmek Allah'a düşer." (Nisa,17) ayetinde olduğu gibi Allah'a karşı *(dış etkenlerden kaynaklanan*) bir zoruluJuk değildir. .(*vâcip alâ'llah*) Tevbenin kabulü, Allah'a karşı değil , Allah'tan kaynaklanan bir zorunluluktur. "*Kendi üzerine rahmeti yazdı*." *(Enam, 12)* ayetindeki *rahmet* de böyledir.

Üçüncü konu:

Din, kulların maslahatını gözettiğine göre acaba bütün durumlarda mutlak olarak mı gözetmiştir? Yani bütün durumlarda en mükemmelini veya ortalamasını mı dikkate almıştır? Yoksa, bazı durumlarda en üst derecede olanını bazı

durumlarda da orta derecede olanını mı gözetmiştir? Veya her durumda kendilere en uygun olanını ve durumlarını düzenleyebilecek olanı mı gözetmiştir? Bütün bu ihtimaller mümkündür. En uygun olanı ise, sonuncusudur.

'*DÎN'İN MASLAHATLARI GÖZETTİĞİ'* GÖRÜŞÜNÜN TEMELLENDİRİLMESİ

Dördüncü konu:

Maslahatın gözetilmesinin ayrıntılı delillerine gelince, bu ilke *Kitap, Sünnet, İcmâ ve akıl yürütme* ile temellendirilebilir. Biz her birinden örnek olarak bazı nümûneler aktaracağız. Zira bu konuda iyice ayrıntıya girmek çok güç bir iştir.

Kitap:

"*Kısasta sizin için hayat vardır.* " *(Bakara, 179)* "*Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin*" *(Maide, 38)*, "*Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüz değnek vurun*". *(Nur, 2)* ayetleri gibi.

Bunun örnekleri çoktur. İnsanların, *can, mal ve ırzlar*ı konusunda maslahatlarının gözetilmiş olduğu , zikrettiğimiz ayetlerde açıkça görülmektedir. Özet olarak söylemek gerekirse, *Kur'an'da hiçbir ayet yoktur ki bir maslahatı veya maslahatları kapsamamış olsun.*

Sünnet:

"Birbirinizin alışverişi üzerine alışveriş yapmayın. Şehirli bedevi namına satış yapmasın!"[23], "*Kadın, halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz. Bunu yaparsanız akrabalık bağlarınızı koparmış olursunuz.*"[24] Bu ve benzeri örnekler Sünnette çoktur. Çünkü Sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısıdır.(Az önce) Her ayetin bir maslahat içerdiğini belirtmiştik. Öyleyse, açıklayan (Sünnet), açıklanan (Kur'ân)a bu açıdan da uygun olur.

---

[23] -Buhârî, Büyû',58,64; Müslim,Büyû',1412

[24] -Ebû Dâvûd,2/554; Tirmizî,3/432; İbn Hıbbân (maa'l-ihsân),9/446

İcmâ’:

-*Görüşüne itimat edilmeyen donuk fikirli Zâhirîler dışında-* tüm alimler, hükümlerin, ‘*maslahatın elde edilmesi, mefsedetin giderilmesi’* ilkesi ile ta’lîl edildiğinde icmâ etmişlerdir.

Bunun öncüsü, mürsel maslahatı delil olarak olan *İmâm Mâlik*’tir. Gerçekte bu delil, sadece *İmâm Mâlik*’e özgü olmayıp, diğer âlimlerin hepsi tarafından benimsenmiştir. Fakat İmâm Mâlik bunu, diğerlerine nazaran daha çok kullanmıştır.

Hatta İcmâ’ın delil olduğunu kabul etmeyenler bile *maslahat*ı ilke olarak benimsemişlerdir. Bundan dolayı şüf’a hakkının gerekliliği, ‘*komşunun hakkı ve maslahatının gözetilmesi’* nedeni ile gerekçelendirilmiştir. Mevcut olmayan bir şey üzerinde yapılan bedelli işlem olmaları hasebiyle genel prensiplere (kıyas) aykırı olmalarına rağmen *selem ve icâre* akitlerinin meşrûiyyeti, ‘*insanların maslahatı’* ile ta’lîl edilmiştir. Fıkhın diğer bölümleri ve İnsanların haklarına ilişkin diğer konular, maslahatla mualleldir.

(Nazar) Akıl yürütme ;

Hiçbir doğru akıl sahibi, *Allah’ın, yarattıklarının genel ve özel olarak maslahatını gözettiğinden* şüphe etmez.

Genel olarak (umûmen); ilk yaratılışlarında ve yaşamlarını sürdürmelerinde onların maslahatını gözetmiştir.

a-İlk yaratılışta (mebde’);

Onları -*hayatlarında maslahatlarını elde edebilecek bir yapıda*- yokluktan varlık alanına çıkarmıştır. Bu hususu şu ayetler topluca izah eder:

-“*Ey insan, seni engin kerem sahibi Rabbine karşı ne aldatıp isyana sürükledi? O (rab) ki, seni yarattı, seni düzenledi, sana ölçülü bir biçim verdi. Seni (n organlarını) dilediği şekilde birbirine ekledi”. (İnfitar 6-8)*

- “*Rabbimiz her şeye yaratılışını verip onu doğru yola iletendir. “(Taha, 50)*

b-Yaşamlarında (meâş);

Onlar için, yaşamlarını sürdürebilecekleri ve faydalanacakları -*göklerin, yerin ve her ikisindekiler ile bunların arasındakilerin yaratılması türünden*- sebepler hazırlamıştır. Bu hususlar şu ayetlerde toplanmıştır:

-"*Biz arzı bir beşik, dağları birer kazık yapmadık mı,? Ve sizi çift çift yarattık. Uykunuzu dinlenme yaptık. Geceyi, karanlığı ile sizi örten bir elbise yaptık. Gündüzü de geçiminiz için çalışıp kazanma zamanı yaptık. Üstünüzde yedi sağlam gök bina ettik. Ve orada pırıl pırıl parlayan bir lamba yarattık. Sıkışan bulutlardan şarıl şarıl su indirdik. Ki onunla dâneler, bitkiler çıkaralım diye. Ve ağaçları birbirine sarmaş dolaş bahçeler*" *(Nebe, 6-16),*

- "*Biz suyu iyice döktük. Sonra toprağı güzelce yardık da orada sizin ve hayvanlarınızın geçimi için, dâne, üzüm, yonca, zeytin, hurma, iri ve gür bahçeler, meyve ve çayır bitirdik*" *(Abese, 25-32)*

Özel (hâs) olarak ise, '*Âhiret maslahatı*' İyi kullar için gözetilmiştir. Allah, onları doğru yola iletmiş, en hayırlı dinlenme yerinde bol ödül kazanmaya muvaffak kılmıştır.

Hakikatte ise, genel olarak tüm kulların maslahatını gözetmiştir. Zira onların hepsini, kendilerinin yararına olan *iman*a çağırmıştır. Ancak bazıları bu çağrıya kulak vermeyerek karşı çıkmıştır. Şu ayet, bu hususu vurgular:

-"*Semud kavmine gelince, onlara yol gösterdik. Fakat onlar kötülüğü, doğru yol bulmaya yeğlediler.*" *(Fussilet, 17)*

Bu konunun açıklığa kavuşturulması şu şekildedir.

Çağrı *genel*, maslahatı tamamlayıp varlığını onaylayan tevfîk (*başarıya ulaştırma)* ise *özel*dir.

"*Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir. "(Yunus, 25)* ayetinde Allah, genel olarak çağrı yapmış ancak özel olarak da doğruya ve başarıya ulaştırmıştır.

Bu göz önünde bulundurulduğunda,

Allah'ın, onların ilk yaratılışlarında, ahiret hayatlarında ve yaşamlarını sürdürmelerinde kullarının maslahatını gözetip de şerî (*dini-hukukî*) maslahatlarını

ihmâl etmesinin imkansız olduğu açığa çıkar. Çünkü şerî hükümler, daha geneldir. Dolayısıyla gözetilmeye daha layıktır. Bu hükümler aynı zamanda yaşamın sürdürülmesi ile ilgili maslahatlara dahildir. Bunlar sayesinde *malların canların ve ırzların* korunması mümkün olur. Bunlar olmaksızın yaşam mümkün olmaz.

(Şerî hükümlerde de) Allah'ın, kullarının maslahatını gözettiğini söylemek gerekir. Allah'ın maslahatı gözettiği sabit olunca, maslahatın herhangi bir şekilde ihmal edilmesi câiz olmaz. Nass, icmâ ve diğer şerî deliller, maslahata uygun olunca bir problem yoktur. Herhangi bir şerî delil, maslahata aykırı olunca, bu ikisi, *-daha önce anlattığımız gibi-* şerî delilin maslahatla tahsisi ve beyânı biçiminde maslahata öncelik verilmesi suretiyle uzlaştırılırlar.

"*Maslahatın gözetilmesi*" ilkesi,görüldüğü gibi apaçıktır ve temellendirilmiştir.

Daha önce aktardığımız dinin, maslahata verdiği önem ve ilgili deliller de bunu ortaya koymaktadır.

İCMÂ' ÜZERİNE

Biz bu bölümde, İcmâ'ın lafzı, tanımı ve kaynak oluşuna dair deliller, bunlara yapılan itirazları ele alacak sonra da bu ileri sürülen delilleri birbirleriyle karşılaştıracağız.

İcmâ'ın lâfzı

Sözlükte İcmâ', *(ecmaa-yucmiu)* kökünden '*if'âl'* kalıbında mastardır.Dilde, *azmetmek*, *ittifak etmek* anlamlarına gelir. Bir topluluk birşeyi yapmaya azmettiklerinde, ya da bir konuda ittifak ettiklerinde ' *ecmaa'l kavmu alâ kezâ'* denilir.

Terim olarak İcmâ, "*Bu ümmetin müctehidlerinin dînî bir konuda ittifak etmesidir*."şeklinde tanımlanır.

İCMÂ'IN KAYNAK OLUŞUNUN DELİLLERİ

A. Kitap'tan delili;

Birinci âyet;

Nisâ,116 da Allâh Teâlâ şöyle buyurur; *" Kim, kendisine hidâyet apaçık bir şekilde belli olduktan sonra Rasulle çekişir, mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olursa, onu geri döndüğü yere gönderir, cehenneme sokarız. Orası ne kötü dönüş yeridir!."*

Bu âyetin delil oluş biçimi şu şekildedir:

Allâh Teâlâ, Rasûlullâh (sav)'la çekişip, mü'minlerin yolundan başkasına uyanlar'ı azap ile korkutmuştur. Bu şekilde bir tehdîd (vaîd) ise, ancak haram kılınmış bir fiil'in yapılmasına, vacib olan birşeyin terkine yönelik olur. İcmâ', Mü'minlerin yoludur. Bir şeyin terkine yönelik vaîd'in bulunması, o fiilin haram olduğunu gösterir. Bu (terk) emrine uymak ise, vaciptir.

Bu âyetin icmâ'ın delil oluşuna yönelik çeşitli itirazlar vardır ki, en güçlüleri altı tanedir.

1.Âyetteki vaîd, iki şeye yöneliktir. Bunlardan birisi, *Rasûlle çekişmek*, diğeri, *mü'minlerden başkasının yoluna ittibâ etmek*. Bu iki durum, aynı anda birlikte vâciptir. Birinin diğerinin şartı ya da ruknü olabileceği ihtimâlinden dolayı bir şeyin başka bir şeyle birlikte vacip olması, onun aynı zamanda tek başına da vacip olmasını gerektirmez.

2. '*el-Mü'minîn*' sözcüğündeki '*el*' takısının, hem *ahd hem de istiğrâq* ifade etmesi mümkündür. 'Ahd' için olması durumunda, *müminler cemaati'nden kastedilenin özellikle sahabîler ya da onların bir kısmı olması ihtimâlinden dolayı-* delil olma durumu tam değildir. Nitekim Zâhirî'ler, *hitabın kendilerine yönelik olmasından, yaşadıkları asırda özellikle kendilerinin zikredilmesinden dolayı* huccet olanın sadece Sahâbenin İcmâ'ı olduğunu söylerler.

3. '*ğayra sebîli'l-mü'minîn*' sözündeki izafet, (umûmîlik) ifâde etmektedir. Çünkü '*ğayr*' kelimesi, (anlam bakımından) son derece kapalı bir edat olmasından

dolayı, onun bu kapalılığı izafet'le ortadan kalkmaz. O zaman âyet, vaîd'in *müminlerin yolundan başkasına* uyan her ferde yönelik olmasına delâlet etmez.

Bu durumda âyetin manası; *'...mü'minlerin yoluna aykırı olan bir konuya uyarsa...'(ve yettebi' emran muğâyiran li sebîli'l-mü'minîn)* şeklinde olur. Bu konuda , '*iman hususunda müminlerin yolundan başkası* ' anlamına gelir. Hal böyle olunca vaîd, '*Rasûlle çekişen ve kâfir olan kimseye*' yönelik olur. O zaman bu âyet'te, *icmâ'a ittiba edilmesi* emrinin bulunduğundan söz edilemez.

Bu bakışa şöyle itiraz edilebilir. Çünkü, 'emran muğâyiran' sözü, şart siyâkında gelmiştir. *Nefy siyâkında olduğu gibi* şart siyâkındaki nekira isim de umûmîlikifade eder.

Bu itiraz da şu şekilde giderilebilir; Bu, '*müminlerin yoluna aykırı olan bir konuya uyarsa*' âyetindeki olumsuzlanan belirsiz konu, bilinen bir şeye -*ki o da küfürdür.*- hamledilir. Zaten âyet, öncesi ve sonrası ile bu duruma açıkça delâlet eder ki o da küfür ve kâfirlerdir.

Bu bakış açısının başlangıçta, *'müminlerin yolu*' tamlamasının umûm ifâde etmediği, *'onların izlediği yolun'* özellikle imânla sınırlı olduğu, bu durumda vaîd'in, *küfre düşmek suretiyle müminlerin gittikleri yola muhalefet etmelerine yönelik olduğu* şekline hamledilerek temellendirilmesi mümkündür. Bu da ilkin takdir ettiğin şeyden farklı bir şeydir. Çünkü bu, *'müminlerin yolu tamlamasının'* umûm ifade ediyor oluşunu kabul etmemek anlamına gelir, bu aynı zamanda 'ğayr' edatının delâlet ettiği muğayeret/aykırılığın umûmîliğini redd manasını taşır.

4. Yol üç tanedir. Müminlerin, mümin olmayanların ve bu ikisinin arasındakilerin yolu. Ortada bulunanların yolu, ne müminlerin yolu ne de mümin olmayanları yolu sayılmayıp, aksine içinde va'd ve vaîd bulunmayan serbest bir yolu ifade eder. Bu nitelikte orta bir yolun varlığı kabûl edilse bile yine de bu, '*müminlerin yoluna ittibâ edilmesi'* nin gerekli oluşuna yeterli bir şekilde delalet etmez.

5. Bu âyet, kendinden önceki şart ve ona yapılan atf cümlesinin mukâbilidir. Önceki âyette ise, sadaka vermek, ma'rûf işlemek, ıslâhı emretmek 'ten oluşan üç özellik bulunmaktadır. O zaman, *mukâbil oluşu pekiştirmek, iki*

âyette de onun gerçekleşmesini sağlamak için âyetteki '*müminlerin yolu*'ndan muradın, adı geçen üç özelliğin zıddı olması gerekir.

Bunun açıklaması şöyledir;

Sözünü ettiğimiz âyetten önceki âyette Allâh (cc), "*Onların toplanıp, gizli gizli fısıldaşmalarının çoğunda hayır yoktur. Ancak sadaka vermeyi veya ma'ruf işlemeyi veya insanların arasını düzeltmeyi emreden(lerin toplanıp, gizlice konuşmaları) başka. Ve Her kim, bunu Allâh'ın rızasını arayarak yaparsa, yarın biz ona büyük bir mükâfat vereceğiz."* (Nisâ,114) buyurmuştur.

Bunun mukâbili olarak, yani, *sadaka, maruf ve ıslâh ile emr* hakkında bunların tersinin emrederek, *" Kim, kendisine hidâyet apaçık bir şekilde belli olduktan sonra Rasulle çekişir, mü'minlerin yolundan başka bir yola tabi olursa, onu geri döndüğü yere gönderir, cehenneme sokarız. Orası ne kötü dönüş yeridir!."* buyurmuştur. Bu, âyetin zâhirine uygun bir te'vildir. Bu zâhir'lik kesin olmayıp muhtemel olsa bile, bu, âyetin icmâ'ın hucceti oluşu keyfiyetini zedeler.

6. Belirttiğiniz şeylerin kabulü varsayıldığı takdirde, bu ancak icmâ'a ittibâ'ın gerekli oluşuna delalet eder. Biz de sadece nass ya da nassların yerine kâim başka deliller aracılığıyla öğrenilebilen ibâdet ve ona benzer mukadderât gibi konularda bu şekilde düşünüyoruz. Asıl tartışma, *maslahat* ilkesinin beyân yoluyla nass'a takdiminin yapılıp-yapılamayacağı hususundadır. İleri sürdüğünüz bu delilinizde bunu ortadan kaldıracak herhangi bir şey bulunmamaktadır.

İkinci âyet;

"*...İşte böylece sizi, insanlara karşı şahitler olasınız diye orta(dengeli/ölçülü) bir ümmet yaptık."* (Bakara,144)

âyetin delil oluş yönü şu şekildedir.

Ayetteki '*vasat'* sözcüğü, âdil-seçkin anlamına gelir. Âdil ve seçkin bir kimseden de ancak hak sâdır olur. İcmâ' da, bu âdil-seçkin ümmetten sâdır olmuştur.O halde (onların) icmâ'ı haktır.

Buna şöyle itiraz edilebilir;

Adâletten ancak, haber verme ve tanıklıkta bulunma gibi yalana da doğruya da ihtimâli olan zâhirî metodlarda bahsedilir. Fakat hüküm çıkarımı ve ictihad gibi hataya da doğruya da ihtimali olan konularda 'adalet' kavramı kullanılmaz.

Yine denilirse ki;

"Ümmetin adaletinin sabit oluşu, onların ancak kat'î dayanaklar üzerinde ittifak etmelerini gerektirir. Kat'î olanla da amel zorunludur."

Şöyle cevaplarız;

Ümmetin ancak kat'î dayanaklar üzerinde ittifak ettikleri biçimindeki görüşü kabul edemeyiz. Zira, İcmâ'ı delil olarak kabul edenleri cumhûru, icmâ'ın kıyas, haber-i vâhid gibi katî olmayan dayanaklar (emâreler) üzerine de kurulabileceğini kabul ederler.

Hatta bir çok âlim, icmâ'ların, "*ümmetin ma'sûmiyeti dolayısıyla ne zaman ki onlar ittifak etmişlerdir onların bu ittifakları bağlayıcı bir nitelik taşır.*" ön kabulüne bağlı olarak, hiçbir dayanağa ihtiyaç duyulmadan da gerçekleşebileceğini söylerler.

Farzedelim ki Ümmet, ancak kat'î bir dayanak üzerinde ittifak etmişledir. Peki '*kat'î'* olan dan maksat nedir? Eğer kat'î'den murad, karşıtı/ çelişiği bulunmayan *aklî kat'î*lik ise, bu tür kat'îlerin şer'î delillerde bulunması pek nâdirdir. Ya da imkansızdır. Varlığı kabul edilse bile, onun *maslahat* ilkesine aykırı olması düşünülemez. Bu durumda (kat'î dayanak ile maslahat örtüşmektedir.)

Eğer kat'îlikten murad, *şer'î kat'îlik* ise, biz daha önce şer'î delillerin sayısının 19 olduğunu, bunlardan kat'îliği söz konusu olabilecek olanların ise, nass, İcmâ' ve maslahata riâyet ilkesinin olduğunu belirtmiştik.

İcma'ın müstenedinin yine icma olması konusuna gelince, bu birşeyin yine kendisiyle isbâtı demek olacağından kabul edilemez. Bunun bir an geçerli olduğunu kabul etsek bile buradaki tartışma,üst/tümel bir kavram olan icmadan çıkarılmış bir alt/tikel icma konusundaki tartışmaya benzer.

Nass ise ya mütevâtir olur ya da âhad. Her iki durumda O (nass), hükümler konusunda ya sarih veya muhtemil (değişik biçimlerde anlaşılmaya elverişli)olur. Bu durumda dört ihtimal söz konusudur.

Eğer nass,

a)*sarih-mütevâtir* ise, metin ve delâlet yönünden kat'î olmakla birlikte, umûm ve mutlaklık açısından muhtemil olabilir. Bu ise, nass'ın mutlak kat'îliğini zedeler. Eğer, nass'ın umûm ve mutlaklık ihtimali taşımadığı düşünülür, hiçbir açıdan ihtimalin söz konusu olmayıp, nassın kat'îliği bütün açılardan ortaya çıkarsa, bu durumda nassın, maslahat ilkesine aykırı olmasını kabul edemeyiz. Bu durumda uzlaştırma yöntemine başvururuz.

Eğer nass,

b)-*muhtemil-* âhad ise, kat'îlik söz konusu değildir.

Ve aynı şekilde

c)-*muhtemil-mütevâtir, veya*

d) Delâletinde herhangi bir ihtimâlin bulunmadığı sarîh-âhad olursa, metin ya da sened açılarından birisinin kat'îliğini yitirmesinden dolayı, yine kat'îlik söz konusu değildir.

Dolayıyla icmâ', nass'tan daha kuvvetlidir. *sizinle önceden yaptığımız icma tartışmasında maslahat'ı icma'a tercih etmiştik ya işte buradan hareketle bu durumda maslahat'ın nass'tan üstünlüğü daha öncelikle sâbit olur.* Böylece icmâ'ın dayanağının, icmâ' ve nass açısından kat'î olması gerektiği iddiası da ortadan kalkmış olur. Bu durumda ortada sadece '*maslahata riâyet'* prensibi kalmış oluyor. İcmâ' da sened olarak *maslahat*'a dayanırsa, bu, bizim söylediğimiz görüşe uygunluk arzeder. İşte bu nedenle biz, hükümlerde '*maslahat*' ilkesine dayanmaktayız. Bu maslahat, ister doğrudan, isterse *icmâ'* vb. bir delil aracılığıyla sabit olsun farketmez.

Üçüncü âyet;

“ *...Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz* !..”[25] Bu âyet, onları övmektedir.Allâh (cc)’ın onlardan övgüyle söz etmesi, onları ta’d’il ettiğinin göstergesidir. Dolayısıyla, onları icmâ’ları huccettir.

Bu âyet’e yöneltilen itiraz, önceki âyet için ileri sürülen itirazın aynısıdır.

İşte bu âyetler, icmâ’a Kur’ân’dan getirilen delillerdendir.

B. Sünnet’ten delili;

1. Sünnet’ten İcmâ’ın delil oluşu için getirilen (*en önemli delil*), Rasûlullah ’ın (sav) “ *Ümmetim dalâlet üzere ittifak etmez.”* hadisi ile bu manayı ifade eden diğer hadislerdir.

Bu hadisin delil oluşu şu şekildedir.

Bu hadis, değişik lafızlarla varid olmuştur. Nasıl ki *Ali’nin şecâati, Hâtem’in cömertliği konusunda olduğu gibi*- müteaddid rivâyetler biraraya gelince,kesin bilgi oluşur,işte farklı varyantlarıyla bu hadis de ‘*tevâtür-i ma’nevî’* derecesine ulaşır. Böyle olunca hadis, icmâ’a ittibâın vacip olduğu hususunda kesilik ifade eder. Bu durumda icmâ’, ittibâ’ edilmesi istenilen biçimde sened ve metin açısından kat’î nass kuvvetinde olur.

Bu hadis’e şu şekilde bir itiraz söz konusu olabilir.

“*lafız ve varyantları çoktur diye dolayısıyla bu hadisin ‘mütevâtir-i mânevî’ derecesine ulaştığı iddiasını kabul edemeyiz. Biz Hâtemin cömertliği, Ali’ni şecaati gibi manevî mütevâtirleri zihinlerimize arzettiğimizde birincisinin(hadisin) değil de ikincilerin(Hâtem ve Ali’ye ilişkin haberlerin) sübûtunun, kat’î olduğu görürüz. O zaman yukarıdaki hadis kuvvet bakımından diğer ikisinden daha düşük düzeydedir. O iki kişi ile ilgili haberler mütevâtirdir. Mütevâtirin seviyesine ulaşamayan bilgi ise, mütevâtir değildir. Öyleyse bu haber, mütevâtir değildir. Ancak yaygın olmada zirveye ulaşmıştır.”*

Eğer, “*Ümmet’in, onu kabûl edilir bulması, onun sâbit olduğunu gösterir*.” denilirse; Buna değişik açılardan cevap verilebilir.

---

[25] -Âl-i İmrân,111

1. '*Ümmet'in bu hadis'i kabulle karşıladığı'* tezini kabul edemeyiz. Çünkü (Mu'tezile'den) Nazzâm, Şia, Haricîler ve sadece sahabe icma'ını geçerli saymaları açısından Zâhirîler gibi İcmâ' münkirleri, eğer bunu kabulle karşılamış olsalardı, onun delil oluşuna karşı çıkmazlardı.

2. '*Ümmet'in bu haberi kabulle karşıladığı*' şeklindeki bir delil getirme, icmâ'ı icmâ' ile isbat etmek anlamına gelir ki, bu da bir şeyin varlığını kendisiyle isbat etmek demektir.(*Dolayısıyla ileri sürülen bu argüman kabul edilemez.)*

3. Ümmetin bu hadisi kabulle karşıladığını varsaysak bile, bu kabul zannî olup kat'î değildir. Kat'îliği, ona dayanarak kan dökülebilecek ölçüde en kuvvetli hukûkî/dînî delil olduğu ve kendisinden kat'î hükümleri alındığı iddia edilen bir icma, zanna bina edilemez. Böyle bir düşünce, kuvvetli olanı zayıf olana, kat'î olanı zannî olana bina etmek anlamına gelir.

Mütevâtir olduğunu kabul etsek bile, Rasûlullah (sav) ın bu hadisle, '*ümmetim küfür dalâleti üzerine birleşmezler'* şeklinde bir anlamı kastetmiş olabileceği ihtimalinden dolayı küfrün mukâbili olan iman dışındaki konularda bu hadis, icma'a ittibanın vacip oluşuna bir delil teşkil etmez.

2. Peygamberimiz (sav) in, " *Sevâd-ı a'zam'a uyun! Kim (cemaatten ayrılarak) tek başına kalırsa, cehennem'e de tek başına girer*."[26] " *Allah'ın eli cemaat üzerindedir*."[27]buyrukları ile " *...Başınıza habeşî bir köle bile emîr tayin edilse, onu dinleyin ve itaat edin*!"[28] ve *" Kim, körükörüne dikilmiş isyan bayrağı altında ölürse, câhiliyye ölümü üzere ölür.!"*[29] hadislerinde de belirttiği üzere, yönetici ve yetkililere itaattir.

Sonra , İcmâ'ın hukuk kaynağı oluşuna dair Kitap ve Sünnet'ten getirilen deliller hakkında iki soru yöneltilebilir.

Birinci Soru:

İcmâ', içinde daha önce açıklanan birçok problemi barındırdığından dolayı kesinlik ifade etmeyen sem'î delillerin zâhiriyle istidlâl etmektir. Sem'î/dînî

---

26 -Hâkim , *el-Müstedrek*,1/115,116; Ebû Nuaym el-Isfehânî, *Tarihu Isfehân*,2/208
27 -Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/116; Tirmizî, *Fiten*,7,Tirmizî, hadisin '*Hasen Ğarîb'* olduğunu söyler.)
28 -Buhârî, *Ahkâm*, 4
29 -Müslim, *İmâret*,53 (1848)

delillerin zâhiriyle delil getirmek, icmâ' ile vâciptir. Eğer icmâ', sem'î deliller ile sâbit olursa, o zaman devir(kısır döngü) lâzım gelir.

İkinci soru:

Âyetteki '*el-mü'minûn'*, hadislerdeki '*el-Ümme'* ifadeleri, müminlerin tamamını, ümmetin tümünü kapsar. Fakat ümmet, *nass'ların ifadelerinin gereği üzere-* yetmiş üç fırkaya ayrılmıştır. Biz, delilin (gösterdiği) sonucu kabul ediyoruz. Ümmetin *yetmiş üç fırkası ile birlikte* tamamı, bir konu üzerinde ittifak ederlerse, bu uyulması gerekli kesin bir huccet olur. Ümmetin tamamı ise ancak, *Allah ve Rasûlüne iman gibi* pek az konuda ittifak etmişlerdir. Kuşkusuz ümmetin, bu tür konulardaki ittifakı kesin huccettir. İşte bununla, Hz.Peygamberin 'ümmetim dalâlet üzere ittifak etmez.' hadisindeki sır ortaya çıkmış olmaktadır. O sır da; hadisin manasının, '*ümmetim (bütün fırkalarıyla) dalâlet üzere birleşmezler.*' şeklinde olmasıdır.

İcmâ'ın aklî delili;

Bütün gayretlerini harcayıp yoğunlaşarak hükümleri araştıran zekî ve faziletli kimselerin tamamının, âdeten (normal şartlarda) hata üzerine ittifak etmeleri imkansızdır.

Bu delile, tersinden bir bakışla,

'*Yahûdî, hristiyan ve diğer din mensuplarının derin araştırma yapıp, ictihad etmeleri, fazilet sahibi olmaları ve sayıca çok olmalarına rağmen, dalâlet üzere ittifak ettikleri;* Halbuki o din mensuplarının, müslümanların icmâ'ı ile hata üzere oldukları (yani normal şartlarda büyük çoğunluğun da hata üzere ittifak edebilecekleri) itirazı ileri sürülebilir.

İCMÂ'IN KAYNAKLIĞINI İFADE EDEN DELİLLERİN BİRBİRİYLE KARŞILAŞTIRILMASI.

(BU KARŞILAŞTIRMA ÇEŞİTLİ AÇILARDAN YAPILABİLİR.)

Birinci açı;

Eğer icmâ' huccet olsaydı, bu, ya bizzat icmâ' edenlerin bizâtihî kendilerinden dolayı ya da şerîatin onların ma'sûm olduğuna şâhitlik etmesinden dolayı olabilirdi. Birincisi bâtıldır. Çünkü icmâ' edenler, kendi istekleriyle ma'sûm olamazlar. İkincisi de batıldır. Çünkü, şeriatin onların ma'sûmluklarına şahitlik etmesi, ya mütevâtir (yolla sabit) olur. Bu durumda bu hususun tevâtürlüğü -*önceden de temellendirildiği üzere*- imkansızdır. Ya da âhad biçimde sabit olur. Âhad oluşu, maksada ulaşmaya yarar sağlamaz. Buradan da icmâ'ın şer'î bir huccet olmadığı açıkça ortaya çıkmış olmaktadır.

1. İkinci açı:

Rasûlullah (sav), "*Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacaktır.*" Ve "*Ümmetim dalâlet üzere birleşmez*." buyurmuştur. Bize göre '*dalâlet üzere birleşmeyen ümmet'*ten murad, ya yetmiş üç fırkanın tamamıdır. Ya da onların *'kurtuluşa eren'* fırkasıdır.'

-Eğer '*ümmet*' sözüyle, '*ümmetin bütün fırkaları*' kastedilirse, bu iki açıdan sahîh olmaz.

a) Onlardan bir kısmı icmâ'ı delil olarak kabul etmezse, icmâ'ı delil olarak kabul etmeyenin icmâ'ına itibâr etmek sahîh olmaz.

b) Ümmetin içerisinde bid'ati nedeniyle küfre düşmüş gruplar bulunmaktadır. Kâfir'in icmâ'daki rolü, geçerli değildir.

-Eğer, '*ümmet'* sözüyle, '*fırka-ı nâciye*' kastedilirse, onlar ümmetin tamamı değildir. Onlar, yetmişüç fırkadan bir bölümü olması hasebiyle -yaklaşık olarak ümmetin 1/9' udurlar. O zaman hadisin takdiri; '*ümmetin 1/72'si dalâlet üzere birleşmez*.' demektir. Ya da *' ümmetimden dalâlete düşmeyenler, ümmetimin yetmişüç bölümünden bir bölümüdür.*' anlamına gelir. Bu ise dil açısından düşük

bir söyleyiş biçimidir. Bu tür şeylerin Allâh'ın Rasûlüne nisbet edilmesi ise caiz değildir.

2. Üçüncü açı;

Hz. Osman ve ondan önceki iki halîfe, annenin mirastaki payını , ölenin iki kardeşi ile birlikte bulunuyorsa, 1/3 ten, 1/6 ya düşürmüşlerdir.

İbn Abbâs ise, annenin mirastan hacbinin, ancak kardeşlerin sayısı üç olursa söz konusu olacağına kani idi. Bu konuda Hz. Osman ile tartışmış ve ona şöyle demiştir:

"Allah Teâlâ, *'eğer ölenin kardeşleri varsa annesinin mirastaki payı 1/6 dır.'*[30] buyurmaktadır. Senin kavminin konuştuğu dile göre iki kardeşe, kardeşler anlamında '*ihve*' denmez.

Bunun üzerine Hz. Osman, '*Ben, önceki verilen hükmü terkedemem.!*' diye cevap vermiştir.[31]

Bu, Osmân'ın (ra), icmâ ile delil getirişidir. Eğer icmâ', huccet olsaydı, İbn Abbâs, ibtidâen Kur'ânın zahirine dayalı olarak ona muhalefet etmezdi. Hz. Osman da onun kendisine muhalif olarak kalmasını kabul etmez, onu azarlar ve insanların icmâ' ettikleri şeyleri kabul etmeye zorlardı. Bu da icmâ'ın, Kur'ân'ın zâhir'ine göre daha düşük kuvvette olduğunu gösterir. Nitekim İbn Abbâs' da böyle yapmış, Kur'ânın zahirini icmâ'a özellikle de üç halife ve onların dönemindeki müctehidlerin icmâ'ına takdim etmiştir.

4.Dördüncü açı:

Sahâbîler, hasta ve su bulamayan kimse için teyemmümün caiz olduğu konusunda icma etmişlerdir. İbn Mes'ûd (ra); '*şayet bu konularda onlara ruhsat tanırsak, korkarım ki birine su, soğuk gelir de o da suyu gördüğü halde teyemmüm etmeye kalkar!*' şeklinde konuşarak bu görüşe itiraz etmiştir. Ebû Mûsâ (el-Eş'arî) ise ona, âyetle ve Ammâr'ın rivâyet ettiği hadisle delil getirmiş, onun bu görüşüne iltifat etmemiştir.

---

30 -Nisâ,12

31 -Hâkim, *Müstedrek*, 4/335; Beyheqî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 6/227 (*Hâkim*, bu hadisin *Buhârî ve Müslim* tarafından tahrîc edilmemekle birlikte '*sahîh*' olduğunu söylemiştir.

Bu, '*mücerred maslahat*'la nass ve icmâ'ı terketmek demektir. İbn Mes'ûd'un bu görüşü, meşhur olmuş, hiç kimse de ona karşı çıkmamıştır. O ise, bu görüşünde ya isabet etmiştir, veya hata etmiştir.

Eğer görüşünde isabet etmişse, nass ve icma'ın, maslahat vb. bir delille terkinin caiz olmasını gerektirir, ki maksat da budur.

Eğer, hata etmişse,kendisine karşı çıkmayı terketmeleri nedeniyle icmâ' ehlinin hatalı olması gerekir.

(Bu halde)İki durumdan biri mutlaka gerekli olmaktadır.

a)Ya, İbn Mes'ûd'un fiiliyle, icma'ın terki caizdir. O zaman icma, huccet olmaz.

b)Ya da, Sahabe'nin İbn Mesudun hareketini onaylamaları, icmâ'ın hata üzere gerçekleştiğini gösterir. Her iki durum da icma'ı zedelemiş olur.

Eğer,

"İbn Mesud'un karşı çıkmasından dolayı, '*su bulunmadığı zaman teyemmüm yapılabileceği*'ne dair icma'ın bulunduğu görüşünü kabul edemeyiz. Aynı şekilde *Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin itirazından dolayı,* İbn Mesud'a karşı çıkmayı terketme konusunda sahabenin ittifak ettiğini kabul edemeyiz. Bu nedenle İcma'ın zedelendiğine dair ileri sürdüğünüz deliller geçersizdir." denilirse,

Biz de şöyle deriz;

'İbn Mes'ûd, icma'a değil, '*mücerred maslahat'*a dayanarak icmâ'ın dayanağı olan nassa muhalefet etmiştir. Oysa siz, kıyas ve maslahat nedeniyle nassın terkedileceğini söylemiyorsunuz. O zaman size göre İbn Mes'ûd hatalıdır. Zaten Sahabe de onun hatalı olduğunu kabul edince bize de sakınmak düşer. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin İbn Mesud'a karşı yaptığı redd, inkar içerikli bir redd olmayıp, münazara ve müzakere ifade eden bir reddir. İki redd biçimi arasındaki fark ta çok açıktır.

Bil ki, bizim bütün bunlardan amacımız, icmâ'ı zedelemek ya da onu büsbütün ortadan kaldırmak değildir. Aksine biz de, ibadet ve mukadderât vb. konularda icmâ'ın delil oluşunu kabul ediyoruz.

Bizim gayemiz sadece, Rasulullah (sav) in ' *zarar ve zarara karşılık zarar vermek yoktur.'* hadisine dayalı olarak, '*maslahata riayet'* ilkesinin icmâ'dan daha güçlü bir delil olduğu, dayanağının da icmâ'ın dayanağından daha kuvvetli olduğunu belirtmekten ibarettir.

Bu husus, icmâ'ın kaynak oluşuna dair getirdiğimiz delillerden ve icma' a yöneltilen itirazlarda da açıkça ortaya çıkmaktadır.

"MASLAHAT'A RİÂYET" İLKESİNİN NASS VE İCMÂ'A ÖNCELENMESİNİN NEDENLERİ:

'Maslahatın gözetilmesi' ilkesinin daha önce açıkladığımız şekilde, nass ve icma'a öncelikli olduğuna açıklık getiren bir çok yön vardır.

1-İcma'ı inkar edenler, maslahatın gözetilmesi ilkesini benimsemişlerdir. O takdirde bu ilke ittifak konusu, icma ise, ihtilaf konusudur. İttifak edilen bir şeye sarılmak, ihtilaf konusu olan bir şeye sarılmaktan daha uygundur.

2-Nasslar ihtilaflı ve çelişkilidir. Böyle olunca bu nasslar, *hükümlerde meydana gelen ve dinen kınanan* görüş ayrılığının nedenidir. Maslahatın gözetilmesi ise, başlıbaşına bir gerçekliktir. bunda ihtilafa düşülmez. Maslahatın gözetilmesi, dinen istenen görüş birliğinin de nedenidir. Dolayısıyla buna uyulması daha uygundur. Nitekim Allah teâlâ;

- "*Topluca Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın,*"*(A.İmran, 103),*

- "*Dinlerini parçalayıp grup grup olanlar var ya , senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur." (En'am,159),buyururken,* Allâh'ın rasûlü de;

"*Ayrılığa düşmeyin, yoksa kalpleriniz de ayrılır.* " buyurmuştur.

Yine Yüce Allah (cc), birliği övme sadedinde, "*Allah, onların kalplerini ısındırdı. Eğer sen, yeryüzündekilerin hepsini harcasan kalplerini uzlaştıramazdın, Oysa ki onların kalplerini ancak Allah, uzlaştırdı. " (Enfal, 62)*

buyururken, Allâhın rasûlü de; "*Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz*."[32] buyurmuştur.

Mezhep imamlarına tabi olan kimseler arasındaki çekişme ve mücadeleleri düşünen kimse, söylediğimiz şeylerin doğru ve haklı olduğunu görür. Öyle ki Malikîler, batı da Hanefiler ise, doğuda tek başlarına yayılmışlardır. Bu iki mezhepten her biri kendi hâkim olduğu bölgede diğerinin müntesiplerine sınırlı düzeyde birlikte yaşama hakkı tanımıştır. Öyle ki bize ulaştığına göre Geylân'lı Hanbelîler, aralarına Hanefî bir kimse geldiği zaman, onu öldürüyorlar, *kafirler için verdikleri hükümlerin bir benzerini uygulayarak* mallarını ganimet olarak telakkî ediyorlardı. Yine rivayet göre, Hanefîlerin yaşadığı Maverâünnehir bölgesinin bir yöresinde Şafiîlerin bir mescidleri bulunmaktaydı. O beldenin valisi, hergün sabah namazında o mescid'e bakarak, '*şimdi bu kilisenin kapanması gerek*!' dermiş. Bu durum böyle devam etmiş, hatta bir gün, bu mescidin kapısı çamur ve kerpiçle örülerek kapatılmış, bu durum ise vâli'nin çok hoşuna gitmişti.

Sonra, her mezhep taraftarları, yazdıkları kitaplarda yaptıkları ikili konuşmalarda kendi imamlarını diğer mezhep imamlarından üstün tutuyorlardı.

Hatta bir Hanefi'yi Ebû Hanife'nin menâkıb'ını yazıp, orada Ebû Yusuf, Muhammed, Abdullah İbn Mubarek gibi Hanefî mezhebine mensup kimselerle öğündüğünü sonra da diğer mezhep mensuplarına sataşarak,

-Onlar benim ashâbımdır. Bana onların bir benzerini getir.[33]

-dediğini gördüm.

Bir nevi cahiliyet davası sayılabilecek bu gibi olaylar oldukça çoktur.

Hatta Mâlikîler; '*Şâfiî, Mâlik'in çocuğu mesabesindedir.*' Şâfiîler ise, '*Ahmed b. Hanbel, Şâfi'înin çocuğu gibidir.*' Hanbelîler ise, '*Şâfiî, Ahmed b.Hanbel'in çocuğu gibidir.*' derler. Bütün bunları, Hanbelî Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Ferrâ, '*Tabaqâtü'l-Hanâbile*'[34] adlı eserinde zikretmektedir.

---

32 -Buhârî, *Edeb*,5604,5605; Müslim, *el-Birr ve's-Sıla*, Hd No;4641,4642,4643

33 -Dîvânü'l-Ferezdak,1/418, Dâru Beyrut baskısı.Oradaki ifade; '...*Ulâike Âbâî*.(onlar benim atalarımdan) ' şeklindedir.

34 -*Tabakâtül-Hanabile*,1/280

Hanefîler, '*Şâfiî, Ebû Hanîfenin çocuğu mesabesindedir. Çünkü O, Muhammed b.el-Hasen'in çocuğu o da Ebû Hanîfe'nin çocuğu gibidir. Eğer Şâfiî, Ebû Hanîfe'nin etbâından olmasaydı onunla fikhî tartışmalara girmezdik.*' derler.

Şâfiîler ise, Ebû Hanîfe'nin arap olmayıp, mevâlî'den olduğunu, Hadis te otorite olmadığını, söylerler. Buna karşın Hanefîler ise, Şafiî'nin aslen Kureyşli değil, Kureyşlilerin mevâlîsi olmakla suçlarlar. Ayrıca Şâfiînin hadiste otorite olmadığını, Zira, her karşılaştıkları hadis otorisinden rivayette bulunan Buhârî ve Müslim'in kendisine yetiştikleri halde ondan rivayette bulunmadıklarını söylerler. Hatta Fahreddin Râzî (ö.606/) ve Abdülkahir el-Bağdâdî et-Temîmî (ö.429/) Şafiî'nin Kureyşliliğine dair müstakil menâkıb eserlerini bile kaleme almışlardır.

Yine öyle ki, her grup, kendi imamlarının faziletine dair hadis bile rivâyet etmişlerdir.Mâlikîler, 'Çok yakında insanlar develerini nefes nefese bırakarak ilim arayacak fakat Medîne âliminden daha bilgin birini bulamayacaktır.'[35] hadisini rivayet etmişler, bundan da İmam Malikin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir.

Şâfiîler, '*İmamlar Kureyştendir.*'[36], '*Kureyşten öğrenin onlara öğretmeye kalkmayın!'*[37], '*Kureyşli âlim, yeryüzünü ilimle doldurur.*'[38] rivayetlerinde Şâfiînin kastedildiğini söylerler.

Hanefîler, '*Ümmetimden kendisine Nu'mân denilen biri ortaya çıkacak O,ümmetimin kandilidir. O, ümmetimin kandilidir kandili!'* Yine, '*ümmetimden 'Muhammedb.İdris' denilen biri zuhûr edecektir, O, Ümmetim içi İblisten daha zararlıdır.'*[39] Hadisini rivayet ettiler.

Hanbelîler de, '*Ümmetimden Ahmed b.Hanbel adında biri zuhûr edecek, sünnetimi korumak uğrunda peygamberlerin gösterdiği sabrı gösterecek.*' ile

---

35 -Ahmed, *Müsned*,2/299; Tirmizi, 5/47 (Hasendir.) *Süfyan b. Uyeyne*'den bu kimse'den, İmam Malik'in kastedildiğini söylediği rivayet edilmiştir.)

36 -Müsned, 3/128; Nesâî,Sünen-i Kübra,3/467

37 -Mes.bkz.İbn Ebî Şeybe, *Musannef*,12/169; Müsned(*el-Metalibü'l-Âliye-en-Nüshatü'l-Müsnede,4/326)*

38 -Ebû Davud et-Tayalisi, *Müsned*'inde, Ebû Nuaym Hılye'de 9/65; Hatıb, Tarih-bağdad, 2/60

39 -İbnü'l-Cevzî bu sözün *mevzû'* olduğu belirtmiştir. (*el-Mevzûât*,2/48)

lafzını unuttuğum buna benzer sözler naklederler. Bunu, *Ebû'l-Ferec Şîrâzî (ö.486), el-Mubhec* adlı eserinde zikretmiştir.[40]

Bil ki, bu hadislerden kimisi sahihtir. Ancak, konuya delâleti yoktur. Kimisi de delâleti bulunmasına rağmen sahih olmayan bir durumdadır.

Mâlik ve Şâfiî hakkındaki rivayetler, ceyyid olmasına rağmen onu rivayet edenlerin maksatlarına delâlet etmez. Çünkü, '*Âlimü'l- Medîne'* sözcüğü, eğer ism-i cins ise, Medîne âlimleri çoktur. Mâlik'e hâss değildir. Eğer ism-i şahs ise, Medîneli yedi fakîh ve Mâlik'in kendisinden ilim aldığı diğer hocaları, onun yaşadığı dönemde ondan daha meşhûr idiler. O zaman bu ismin sırf ona hass olması düşünülemez. Eğer onun ashâbı, onun hakkındaki hadisi, *'taraftarlarının çokluğu, mezhebinin bir çok iklime yayılması'* şeklinde yorumluyorlarsa, buna işaret eden bir emâre olarak kabul edilebilir.

Yine, '*İmamlar Kureyştendir*.' rivayeti ile hususen Şâfiî'nin kastedildiği iddiası da doğru değildir. Aksine bu hadis, Halîfeler'e yorumlanır. Bu yorum da uygundur. Zaten Hz. Ebûbekir (ra) de sakîf günü bu hadisi delil getirmiştir.

'*Kureyşten öğrenin'* rivayeti de böyledir. Özel olarak bir kimseye işaret etmez.

'*Kureyş âlimi yeryüzünü ilimle doldurur*.' Rivayetine gelince, İbn Abbâs ile Şâfiî, bu hadisdeki kastedilen şahıs olup-olmama konusunda çekişmektedirler, (görünen o ki) İbn Abbâs'ın, daha önce yaşaması, Rasûlullah'la sohbeti, ve Hz.Peygamberi kendisi hakkında '*Allahım onu dinde fakih kıl! Ona te'vîli öğret!'*[41] diye dua etmesi nedeniyle, *kastedilme* açısından Şafiî'ye göre önceliği vardır. Ayrıca kendisine '*Arabın âlimi-İlmin denizi'* denilmekteydi. Eğer, Şafiiler, hadisi, taraftarlarının çokluğu, mezhebinin yaygın oluşu nedeniyle Şafiî'ye hamlediyorlarsa, İbn Abbas'ın mezhebi de hiç kimsenin inkar edemiyeceği bir biçimde ulemâ arasında yayılmıştır.

Ebû Hanîfe ve Ahmed b.Hanbel hakkında rivayet edilen hadisler ise, uydurma olup, aslı yoktur.

---

[40] -Şîrâzî, Fakih ve usûlcü, zâhid, sünnet konusunda titiz bir kimse olup, bir çok eseri bulunmaktadır. (İbn Receb, *Kitabu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*,1/68)

[41] -Buhari,*Vudû*,140; Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*,Hd.no.4526

İbnü'l-Cevzî, el-Mevzûât'ında *'(Ebû Hanîfe) Ümmetimin kandilidir!'* rivayetini zikrettikten sonra şöyle der; *"...Ve 'Şâfiî mezhebi meşhur olunca, Hanefiler, Şâfiî mezhebini zayıflatmak amacıyla Me'mûn Ahmed es-Sülemî*[42]*, Ahmed b.Abdullah el-Cüveybârî*[43]*, adlı yalancı ve vaddâ' (hadis uydurucusu) olan bu iki şahıs anlaşıp/konuşmuşlar onlar da Ebû Hanife'yi öğmek Şafiiyi ise yermek amacıyla bu hadisi, uydurmuşlardır. Ancak Allah böyle girişimleri reddeder ve nûrunu tamamlar!."*

Ahmed b. Hanbel hakkındaki rivayet ise, kesinlikle uydurmadır. Biz Ahmed b.Hanbel'in, insanlar arsında sünneti ençok ezberleyen onu ihata etmek açısından en üstünü olduğunu, hatta onun bir milyon hadisi müzakere ettiğinin sabit olduğunu' söylemiştik. Yine O, ' *müsned'indeki hadisleri yediyüzellibin hadis arasından seçtim, (oluşturduğum bu) müsned'i kendimle Allah (cc) arasında bir huccet olsun istedim'* demektedir.

Sonra, , Ebû'l-Ferec Şîrâzî (ö.486), '*Menâkıbu Ahmed b. Hanbel'* adlı eserinde zikretmiş olduğu hadis, İmam Ahmedin Müsnedinde yer almamaktadır. Eğer bu rivayet sahih olsaydı, diğer insanlara göre O, mihnesi'nin ünü yeryüzünü dolduran biri olarak diğer insanlara göre daha öncelikli olarak bu hadisi tahric eder, huccet olarak kabul ederdi.

Mezhep taraftarlarının kendi imamlarını üstün tutan/ öven, diğer mezhepleri imamlarını yeren hadisler uydurmalarına Allah için bir bak!, buna iten sebeb, sadece onların zahirini vb. durumları, *delilleri çok açık beyanı net olan* '*maslahata riayet*' ilkesine hakim kılmak sûretiyle mezheplere ayrışmalarıdır.(*Tenâfîhim fi'l-Mezâhib*) Herhangi bir şekilde onların sözleri ittifak etseydi, onların kendilerinden naklettiğimiz bu gibi şeyleri anmamıza gerek kalmazdı.

Bil ki, âlimler arasındaki mevcud hilâf sebeblerinden biri de, nass'lar ve rivayetlerin birbirleriyle çelişki içerisinde olmalarıdır.

Birtakım insanlara göre bunu nedeni, Hz. Ömer dir (ra). Nitekim Hz. Ömer, Sahabe kendisinden Sünnet'in tedvîni hususunda izin istediklerinde, onları

[42] -Zehebî, bu şahsı büyük yalanlar uyduran birisi olarak niteler. (*Mîzânül İ'tidal*,3/429)
[43] -Zehebi, bu şahsın hadis uyduruculuğuyla meşhur olduğunu söyler.(*Mîzân,1/107)*

bu isteklerini geri çevirmiş, Rasûlullah'ın(sav), "*İlmi yazarak kayıt altına alınız!"*[44] emrine, Vedâ hutbesini irad buyurduğu sırada; "*Ebû Şâh için hadisleri yazabilirsiniz*."[45] iznini bilmesine rağmen, '*Kur'ân'la birlikte başka birşeyi yazmam!*' demişti.

Yine derler ki, Eğer sahabe bu konuda serbest bırakılsalardı, onlardan her biri Rasulullah (sav) den rivayet edilen hadisleri bir araya getirip, Sünnet'i kayıt altına almış olacaklardı. O zaman her hadiste, Rasulullah (sav) ile ümmet arasında, sadece o rivayeti tedvin eden sahabî bulunacaktı. *Buhârî, Müslim'in tevatüren bize ulaştığı gibi* bu tedvin edilen divan/kitaplar da, onlardan bize tevatür yoluyla ulaşmış olacaktı.

NASS İLE MASLAHAT'IN ÇATIŞABİLECEĞİNİN SÜNNET'TEN ÖRNEKLERİ;

3- Bazı hükümlerde, maslahatlar ve benzerleriyle nassların çatıştığı olgusu, Sünnet'te sabit olmuştur.

Örnekler;

a) *Daha önce geçtiği üzere* İbn Mesûd'un teyemmüm konusunda, '*ibadette ihtiyat'* maslahatını gözeterek nass ve icma'a aykırı davranmasıdır.

b) Rasûlullâh'ın Hendek savaşından sonra ashabına yönelttiği, "*Hiç biriniz Benî Kureyza'ya varmadıkça ikindi namazını kılmasın!*" sözüdür. Bu sözü duyanlardan bir kısmı, daha önce namazı kılmışlar ve "*Rasûlullah bizden bunu istemedi"* (yani oraya en kısa zamanda varmamızı vurgulamak istedi) demişlerdir.[46]

c) Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye "*Eğer kavmin İslâm'a yeni girmiş olmasaydı Kâbe'yi yıkar, Hz. İbrahim'in temelleri üzerine (yeniden) yapardım"*[47] demiştir. Bu ise Kâbe'nin Hz. İbrahim'im temelleri üzerine yapılmasının gerekli olduğunu gösterir. Ancak Rasûlullâh (sav), İnsanları birarada tutup maslahatı için bunu terketmiştir.

---

[44] -Hâkim , *el-Müstedrek*,1/106; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*,1/259
[45] -Buharî, *İlim*, 109 (*Ebu Hureyre*'den)
[46] -Buhârî, *Havf*, 5
[47] -Buhârî, *İlim*, 48; Müslim, *Hacc*, 398,399

d) Hz. Peygamber, (beraberlerinde hedy kurbanı bulunmadığı için) ashabına haccı umreye çevirmelerini emredince "*Nasıl olur? Biz bunu hacc olarak adlandırdık.*"[48] dediler ve duraksadılar. Bu, mâhiyet itibâriyle âdete uyup nass'ı terketmektir, (dolayısıyla)konumuza benzemektedir.

e)Aynı şekilde Hudeybiye günü onlara ihramdan çıkmayı emredince, hacc menâsikinin yerine getirilmesinden önce ihramdan çıkılmayacağı konusundaki adete uyarak duraksadılar. Hatta Hz. Peygamber sinirlenerek şu ifadeyi kullandı "*Ne oluyor? Bir şeyi emrediyorum da yapılmıyor!.*"[49]

f) Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin Müsned'inde geçtiğine göre[50] Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr'i "*Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyen cennete girer.* " sözünü ilan etmesi için görevlendirdi. Hz. Ömer ona yetişti ve "*böyle yaparsan tembellik ederler.*" diyerek onu geri çevirdi.

g) Sahîh bir hadiste anlatıldığı üzere[51] Hz. Ömer, benzeri bir konuda Ebû Hureyre'ye engel olmuştur. Bu davranışlar, dinin nassına maslahat gerekçesiyle karşı çıkmaktır.

Ebû Ya'la el-Mevsılî'nin rivayetine göre[52], bir adam namaz kılmak için mescid-i nebîye girdi. Sahâbîler bu adamın görünüşünü yadırgadılar. Rasûlullah (sav) Ebûbekir'e (ra) 'git ve onu öldür!' dedi. O da gitti baktı ki adam namaz kılıyor geri döndü. Sonra Ömer'e emretti o da geri döndü. Her ikisi kendi kendilere 'namaz kılan adamı nasıl öldürürüm?' diye düşündüler. Sonra Ali'ye öldürmesini emretti, o da gitti fakat adamı mescidde bulamadı. Bunun üzerine Rasûlullah (sav); 'Eğer o adam öldürülseydi ümmetimden iki kişi bile ihtilâf etmeyecekti!.' buyurdular. İşte iki büyük sahâbî (bu olayda da görüleceği üzere) nassı terketmişlerdir. Bu yaptıkları hareketteki dayanakları sadece o adamın ibâdete yönelişini güzel bulmalarından ibarettir.

---

48 -Buhârî, *Hacc*, 34; Müslim, *Hacc*, Hd.no.148
49 -İbn Mâce, *Menâsik*,41
50 -Müsned, 10/100 (Heysemî, seneddeki *Süveyd b.Abdülaziz*'in 'metruk' olduğunu söyler.bkz.*Mecmeu'z-Zevâid* (Ebu Hüreyre'den), 1/60
51 -Müslim, *İmân*,Hd.no.52, (Ebû Hureyre (ra)'den.
52 -Müsned,1/90; (Heysemî, senedeki '*Musa b.Ubeyde*' adlı şahsın *metruk* olduğunu belirtir. Bkz.*Mecmeu'z-Zevâid*,6/226)

Mükelleflerin maslahatlarının gözetilmesine diğer şerî delillere karşı öncelik veren kimse, bu görüşüyle, mükelleflerin durumunu düzenlemeyi Allah'ın onlara bağışladığı yararı elde etmeyi, hükümlerin dağınıklık ve düzensizlikten kurtarılmasını istemiştir. Dolayısıyla bu düşüncenin kesinlik kazanmasa da caiz olması gerekmektedir. Bu incelememiz maslahatın gözetilmesinin dayanağının icma'ın dayanağından daha güçlü olduğunu, dolayısıyla çatışma anında *beyân fonksiyonundan dolayı* maslahatın icma'a ve diğer delillere öncelikli olması gerektiğini ortaya koyar.

"*MASLAHAT'A RİÂYET*" İLKESİNİN NASS VE DİĞER DELİLLERE TERCİHİ KONUSUNDA İLERİ SÜRÜLEN MUHTEMEL İTİRAZLAR VE BUNLARIN CEVAPLARI;

1-*Savunduğunuz görüşün özü, 'salt bir kıyasla şer'î delilleri devre dışı bırakmaktır.' Bu, tıpkı İblis'in kıyası gibi vad' ve itibar yönünden (kıyasın kuruluşu ve değeri açısından) fasittir,* denilirse,

Şöyle cevaplarız:

Bu, uykudan uyanmış bir adamın kuruntusu ve şaşkınlığından ibarettir. Bizim yaptığımız, kuvvetli olan delille amel etmenin gerekliliği , dolayısıyla şerî bir delile (icmaya) karşı daha güçlü bir şer'î delile (maslahata) öncelik tanımaktan başka bir şey değildir.

Bu, tıpkı sizin Zâhir'e karşı Nass'a [53], Nass'a karşı İcma'a öncelik tanımanız gibidir. İblisin kıyası ise, "*Ben ondan hayırlıyım. Beni ateşten, onu topraktan yarattın.*"[54] Şeklinde idi. Bu ise, *maslahatın gözetilmesi* konusundaki

---

[53] -Zâhir; Kendisi işitilince manası hemen anlaşılan, açıkça bir manaya delâlet eden bir lafızdır.Ancak, kelam'ın sevkediliş sebebi, bu manayı açıklamak için değildir. Mes."*Fâiz yiyenler,mahşerde ancak şeytân'ın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.Bu, onların 'zaten alış-veriş, fâiz demektir.' demelerindendir. Oysa Allâh, alış-veriş'i helal, fâiz'i haram kılmıştır."* (Bakara,275) âyeti, alım-satım (bey') akdiyle fâiz arasındaki farkı bildirmek üzere inmiştir.Yani, ayetin sevkediliş sebebi budur. Âyet, bu yönüyle *nass*'tır.Fakat bu âyetin ifadesinde alış-veriş'in helal, faiz'in ise haram olduğu anlaşılır. Bu yönüyle de ayet, zâhir'dir. Zira bu âyet, alış-verişin helal, faiz'in haram olduğunu açıklamak üzere inmemiştir. (Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü,İst.,1988,s.209) Mütekellimîn usulcüler de *nass ve zâhir* kavramları farklı açılımlara sahiptir. Tanımları için bkz. *İbn Rüşd, Muhtasaru'l-Mustasfâ*, s101

[54] -A'râf,13

gibi kesin delillerle desteklenmiş değildir. Bizim görüşümüzün hatalı kurgulama (*fesâdu'l-vad'*) ile ilişkisi yoktur. Aksine anlattığımız gibi güçlü olana öncelik tanınması kapsamındadır.

2-Şayet *din, insanların maslahatlarını daha iyi bilmektedir ve bunun (gözetilmesini) şer'î delillere bırakmıştır. Şer'î delilleri maslahatların bilinebilmesinin göstergeleri haline getirmiştir. Şer'î delilleri bırakıp başkasına sarılmak dinle boy ölçüşmeye kalkmak ve inatlaşmaktır.* denilirse,

Şöyle cevaplarız:

Dinin, mükelleflerin maslahatlarını daha iyi bilmesi doğrudur. Ama bahsettiğimiz 'maslahatın gözetilmesi' ilkesinin, şer'î delillerin bir başka şey için terkedilmesi anlamına geldiğini kabul edemeyiz. Aksine şer'î deliller, "*Zarar...*" hadisine dayanan daha güçlü bir şer'î delilden dolayı terkedilmektedir. Tıpkı sizin icma'ın diğer delillere öncelikli olması hakkında ileri sürdüğünüz gibi. Sonra Allah, bizlere normal şartlarda, kendi maslahatlarımızı bilmemiz için bir yol vermiştir. Maslahata ulaştırması da ulaştırmaması da mümkün olan müphem bir durum için bunu terkedemeyiz.

3-'*Ümmetin icma'ı,kendisine karşı gelinemeyecek kat'î bir huccettir.*' denilirse,

Biz de deriz ki, 'eğer kat'îlikten, '*bir sayısı iki sayısını yarısıdır*.' örneğinde olduğu karşıtı bulunmayan '*aklî kat'îliği*' kastediyorsanız, icmâ'ın bu manadaki kat'îliğini kabul edemeyiz.

Eğer bundan '*icmâ'ın kat'î bir delile dayanmasın*ı' kastediyorsanız, bunun cevabını icmâ'ın delil oluşu için ileri sürülen ikinci ayetin delil oluşuna yaptığımız itirazda vermiştik.

Eğer, '*kendisine karşı gelinmesi câiz olmayan bir şey'* anlamını kastediyorsanız. Bu, tartışanın bizatihi kendisi olup, söz konusu hılâfın mahallidir. Bize göre, -*daha önceden de açıkladığımız gibi*- bu icmâ' deliline, kendisinden daha güçlü bir delile dayanarak karşı çıkmak mümkündür.

4-Denilirse ki:

Ümmetin hükümlerle ilgili meselelerde farklı görüşlere sahip olması bir rahmet ve genişliktir. Onların tek bir bakış açısıyla sınırlandırılmaları, genişliğin sınırını daraltacağı için bu, görüş farklılığının rahmet luşu esprisi ile bağdaşmaz.

Biz de Şöyle deriz;

Bu söz dinen sâbit olmamıştır ki buna uyulsun? Olsa bile *birliğin yararı*, görüş ayrılığının yararından daha güçlü olduğu için öncelik kazanır. Sonra bahsettiğiniz '*görüş ayrılığının mükelleflere geniş bir hareket sahası kazandırması'* maslahatı, aynı sebepten kaynaklanan bir mefsedetle çatışmaktadır. O da görüşler farklılaştığında bazılarının mezheplerin ruhsatlarına uymaları, bunun da çözülmeye ve ahlak düşüklüğüne yol açmasıdır. Nitekim onlardan bazısı şöyle demiştir;

(İçki) iç, livâta et, zina yap, kumar oyna!

(Sonra da) bütün bu konularda mezhep imamının görüşüyle delil getir!

Onlar bu sözleri ile nebiz içmeyi, (Ebû Hanîfenin görüşüne dayanarak) livata edenden, (Mâlik'e nisbet edilen görüşe göre ise) dübürden yaklaşandan hadd cezasının düşeceği , (Şâfiî'nin görüşüne dayalı) olarak ise satranç oynamanın mubahlığını kastetmektedirler

Aynı şekilde bazı zimmîler, çoğu kez İslâm'a girmek istediklerinde ihtilafların çokluğu ve görüşlerin farklılığı, onları bundan alıkoymaktadır. Çünkü ihtilaf, doğal olarak hoşlanılmayan bir şeydir. Bundan dolayı Allah, "*Allah sözün en güzelini, birbirine benzer bir kitap halinde indirdi. " (Zümer, 23)* buyurmuştur. Yani ayetleri birbirine benzeyen ve birbirini doğrulayan bir kitap. Kur'an'da ancak müteşabih ayetlerde ihtilaf edilir. Bunlar da muhkem ayetlerin ışığında usûlüne göre anlaşılır. Daha önce temellendirildiği şekilde "*Zarar...*" hadisinden elde edilen *maslahatın gözetilmesi* ilkesine dayanırsan hüküm yolunu şaşırmazsın, ihtilaf da ortadan kalkar.

5-"S*enin bu benimsediğin metod, ya hatalı olabilir, -ki bu durumda ona kıymet verilmez.- veya doğru olabilir. Doğru ise, doğruluk sadece senin metoduna hâs olabilir. Bu takdirde İslâm'ın ilk döneminden bu metodun çıkışına kadar gelip geçen tüm ümmetin hatalı olması gerekir, çünkü bunu onlardan hiç kimse ileri*

sürmedi. Eğer doğruluk senin metodunla sınırlı değilse, senin metodun uyulabilecek metotlardan biri olur. Oysa ki ümmetin uyulmasında ittifak ettiği imamların yolu, benimsenmeye daha layıktır. Çünkü Hz. Peygamber "Büyük çoğunluğa (es-Sevad el-Azam) uyun!. Kim (cemaatten) ayrılırsa ateşe düşer." [55]*buyurmuştur."* denilirse,

Cevap şöyle olur:

Daha önce anlattığımız delillere dayandığı için bizim bu metodumuz yanlış değildir. Doğruluk, kesin olarak değil belki zannî ve ictihâdî olarak bu metoda hastır. Bu ise, bu metoda uymayı gerektirir. Çünkü ferî (amelî) konulardaki zan, diğer konulardaki kesinlik gibidir. Buna göre, daha önceki ümmetin hatalı olmasının gerekmesi, ilk defa ortaya atılan her görüş ve metot sahibi için de geçerli olur. Uyulması gereken çoğunluk ise, apaçık ve kesin delildir. Aksi takdirde alimlerin kendilerine muhalefet eden avama uymaları gerekir. Çünkü avam, sayıca daha çok olup, büyük çoğunluğu oluştururlar.(Yine de doğrusunu Allâh (cc) bilir.)

SAVUNDUĞUMUZ MASLAHAT, 'MÜRSEL' 'İ DE İÇİNE ALAN BİR GENELLİĞE SAHİPTİR

Şunu bil ki söz konusu hadisten faydalanarak temellendirdiğimiz bu metod, *İ.Mâlik*'in benimsediği *mürsel maslahat* görüşü değildir. Bilakis daha ileri düzeydedir. Bu, metodun özü ibadetler ve miktarlar (hadler, keffaretler, miras payları vs.)[56] konusunda *nass ve icma*'a, muâmelât ve diğer hükümler sahasında ise *maslahat*a itibar etmektir.

Bunun temellendirilmesi şu şekildedir: Şeri hükümler hakkında değerlendirme, ya ibâdetler, miktarlar vb konularda veya muâmelât, âdetler vb. konularda olur.

---

55 -Hâkim ,*el-Müstedrek*,1/115,116; Ebû Nuaym el-Isfehânî, *Tarihu Isfehân*,2/208

56 -Bkz. M.Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkamın Değişmesi*, İst. 1990,117.

A. İBÂDETLER KONUSUNDA

Birinci kısımda (ibâdetlerde) olursa, burada *nass, icmâ* vb. delillere itibar edilir.

Ancak hükmün delili bir ya da daha fazla olabilir.

a)Şayet bir tane ise, (*bir konuda bir ayetin, bir hadisin veya bir kıyasın ya da başka bir delilin bulunması gibi)* hüküm bununla sabit olur.

b)Deliller, (*bir konuda hem ayet, hem hadis,hem de istıshâb vb. bulunması gibi*) birden fazla olur, aynı zamanda hükmün isbâtı veya nefyi noktasında uyuşuyorlarsa, hüküm buna göre sabit olur.

Deliller arası teâruz ve bunları giderme biçimleri

Deliller çatışırsa, bu çatışma,

a) ya bağdaştırmaya uygun olur

b) veya olmaz.

-Uygun olursa, deliller uzlaştırılır. Zira şer'î delillerde aslolan uygulamadan kaldırma *(ilgâ)* değil, uygulamaya koymadır (*i'mâl*).(*Ancak bu uzlaştırmanın açık ve uygun bir şekilde delillerin bir kısmını oyuncak haline getirmeyecek tarzda yapılması gerekir.)*

-Deliller bağdaştırmaya (cem') uygun olmazsa, 19 delil içerisinde icmâ diğerlerine karşı önceliklidir. *Nass ise,* -icma dışındaki-diğer delillerden önceliklidir.

Nass, Kitap ve Sünnetle sınırlıdır. Bunlar, hükmü, yalnız başlarına veya birlikte belirleyebilirler.

a) Kitabın, hükmü tek başına belirlemesi

a-Kitabın, hükmü, tek başına belirlediği durumlarda delil, bir veya daha fazla olabilir.

1.Delil bir tane ise (*hükümle alakalı tek bir ayet varsa*), ister *nass* ister *zâhir* olsun bununla amel edilir.

Ayet *mücmel* ise, (*iki ihtimalden veya ihtimallerden*) dine karşı daha fazla saygı hissi uyandıranı ile amel edilir ve bu özellik, beyân olarak kabul edilir.[57]

Dine karşı saygı hissi uyandırmada iki ihtimal de eşitse, iki durumla da amel caiz olur. Tercih edilen, her ikisinin de birer defa uygulanmasıdır. Saygınlık yönü açıkça görülmezse durum beyana muhtaç bir şekilde askıda bırakılır.

2.Kitabın delilleri, birden fazla olduğunda (*hüküm hakkında iki veya daha fazla ayetin olması. durumunda),*

a)Eğer bu ayetlerin gerektirdiği anlamlar uyuşursa, tek bir ayet gibidirler.

b)Şayet farklı olursa, farklılık uzlaştırmaya uygun olduğu takdirde, *tahsis, takyid vb.* yollarla ayetler uzlaştırılır.

c)Bu farklılık uzlaştırmaya uygun olmadığı takdirde ayetlerden bir kısmının neshedildiği kesin olarak biliniyorsa, diğeri ile amel edilir. Kesin olarak bilinemiyorsa mensûh olan belirsiz durumda demektir. Bu durumda mensûh olanın tesbiti için Sünnet'in diğer ayetlere uygun olması delil olarak kullanılır. *Sünnet, Kitâb'ın açıklayıcısı olduğu için onun mensûh kısmını değil, hükmü sabit olan kısmını açıklar. Dolayısıyla Sünnetin açıklık getirmediği âyet mensûh kabul edilir.*

c) Sünnet'in hükmü tek başına belirlemesi

a- Sünnetin, hükmü yalnız başına belirlediği durumlarda konu ile ilgili tek bir hadis varsa ve bu hadis sahihse, -*tek bir ayette olduğu gibi*- onunla amel edilir. Hadis sahih değilse, ona güvenilmez. Hüküm bulunabiliyorsa, Kur'an'dan alınır. Hüküm, Kur'an'da bulunamıyorsa ve konu içtihada elverişli ise, hüküm ictihadla tesbit edilir *(dine ve onun yüceliğine karşı daha fazla saygı hissi uyandıranla amel edilmesi gibi)*. Bu konu ictihada elverişli değilse, beyân(a muhtaç olarak askı)da bırakılır.

b) Konu ile ilgili birden fazla sahih hadis olup sıhhatte eşitseler, gerektirdikleri anlamlar da birbirine uyuyorsa, tek bir hadis gibi değerlendirilirler. Anlamlar farklı ise, bağdaştırma mümkün olduğu takdirde bağdaştırılırlar.

---

[57] Mücmel ve beyan terimleri için bkz. Bilmen, *Hukûk-İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhıyye Kâmûsu*, I,79.

Bağdaştırılamıyorsa kesin olarak bilinebilen bazıları mensûh kabul edilir. Mensûh olan hadis kesin bilinemiyorsa, tesbiti için Kitab'ın İcmâ'ın ve başka delillerin diğer hadislere uygunluğu delil olarak kullanılır.

c) Hadislerin hepsi sahih olmayıp, konu ile ilgili bir tane sahih hadis varsa tek bir hadis varmış gibi kabul edilir.

d) Sahih hadisler birden fazla ise,

da) birbirlerine uygun oldukları taktirde bunlarla amel edilir.

de) birbirlerine aykırı iseler mümkünse bağdaştırılırlar. Aksi takdirde daha önce (*ilgili tüm hadislerin sahih olması durumunda*) geçtiği şekilde bir kısmının mensûh olduğuna hükmedilir.

e)Sıhhat dereceleri farklı olup, bir kısmı daha sahih olursa anlamları uygun olduğu taktirde bir problem olmaz, tek bir hadis gibi değerlendirilirler.

-Çatışırlarsa bağdaşma imkanı varsa bağdaştırılırlar. Aksi taktirde sıra ile en sahih olanına öncelik verilir.

-En sahih olan bir tane ise, bu hadis uygulanır.

-Birden fazla olup, anlamları birbirine uygunsa, tek bir hadis gibidir.

-Anlamları çatışıyorsa, mümkünse bağdaştırılırlar. Aksi taktirde bir kısmı mensuh kabul edilir. Bu, mensûh olduğu kesin bilinen veya daha önce geçtiği gibi delille tesbit edilen olabilir.

c) Kitap ve Sünnet'in, hükmü birlikte belirlemeleri

a)Hükmü, Kitap ve Sünnet beraberce belirliyorlarsa, birbirlerine uygun oldukları takdirde her ikisi ile amel edilir. *Bu durumda biri diğerinin açıklayıcısı veya destekleyicisi konumundadır.*

b)İhtilaf ederlerse bağdaştırılmaları mümkünse bağdaştırılırlar. Aksi taktirde birinin değeri ile neshedilebilme eğilimi varsa neshedilir. Böyle bir eğilim yoksa bu durum inceleme ve araştırma konusudur.*(En uygun olan; Kitaba öncelik verilmesidir. Çünkü O, en büyük kaynaktır. Kendi feri için terkedilemez.)*

Bu anlatılan hususlar, ibadetlerin hükümleri hakkındaki görüşün açılımıdır.

B. MUÂMELÂT KONUSUNDA;

Muâmelât ve benzeri alanlara gelince;

Burada esas alınan, daha önce de belirlendiği gibi *insanların yararı*dır. Maslahat ve diğer şer'î deliller birbirlerine uygun veya aykırı olabilirler. Uygun olurlarsa ne âla! Tıpkı gözetilmesi zorunlu olan beş temel esasla (*canın ,dinin, neslin, aklın ve malın korunması)* ilgili hükümlerin ortaya konmasında *nass'ın, icmâ'ın ve maslahat*ın ittifak etmesi gibi. Bu hükümler de, *-katilin ve mürtedin (İslâmdan çıkanın) öldürülmesi hırsızın elinin kesilmesi, zina iftirası atanın ve içki içenin cezalandırılması gibi-* dînî delillerin *maslahat*a uygun olduğu hükümlerdir.

ŞER'Î DELİLLER İLE MASLAHAT ÇATIŞIRSA;

Şer'î delillerle maslahat çatışırsa,

a)Herhangi bir şekilde bağdaştırmak mümkünse bu yola gidilir. (*Bazı delillerin belli durumlar ve belli hükümler için geçerli oldukları)* şeklinde yorumlanmaları gibi. Ancak bu maslahata zarar vermeyecek ve delillerin tamamını veya bir kısmını oyuncak haline getirmeyecek şekilde yapılmalıdır.

b)Bağdaştırma imkansızsa, "*Zarar..."*hadisinden dolayı maslahata öncelik verilir. Çünkü bu hadis, zararın giderilmesi konusunda özel bir emidir(has), zararın giderilmesi ise maslahatı gözetmeyi gerektirir. Dolayısıyla buna öncelik verilmesi zorunlu olur. *Zira hükümler düzenleyerek mükelleflerin yönlendirilmesinin amacı, maslahat ulaşmaktır. Diğer deliller ise araçlardır. Amaçların araçlara öncelikli olması zorunluluktur.)*

MASLAHAT İLE MEFSEDET ÇATIŞIRSA;

Sonra maslahatlar ve mefsedetler bazan çatışabilir ve bu çatışmanın mahzurlarını giderecek bir kurala ihtiyaç duyulur. Bunun için biz deriz ki;

Farzettiğimiz her hüküm, ya sırf maslahat ya sırf mefsedet ya da herikisini de aynı anda içerebilir.

A-Sırf maslahat içeren bir hüküm, bir tek maslahata sahipse bu elde edilir.

-İki veya daha fazla maslahata sahipse hepsinin elde edilmesi mümkünse bu yapılır. Aksi takdirde mümkün olan elde edilir. Bir maslahattan fazlası elde edilemiyor ve maslahatların önem dereceleri farklı ise en önemlisi elde edilir. Eşit öneme sahipseler bir tanesi seçilir. Töhmet söz konusuysa bu kura ile belirlenir.

B-Farzedilen hüküm sırf mefsedet içeriyor ve bu da bir tane ise giderilir.

-Birden fazla olması halinde hepsinin giderilmesi mümkünse giderilir. Aksi taktirde mümkün olan giderilir.

-Bir mefsedetten fazlası giderilemiyorsa zararlarının önem dereceleri de farklı ise, en zararlıları giderilir. Eşit zarara sahipseler aralarından biri seçilir. Eğer töhmet söz konusu ise, kura ile bir tanesi giderilir.

C-Söz konusu hükümde hem *maslahat* hem de *mefsedet* bir araya gelmişse, maslahatın elde edilmesi ve mefsedetin giderilmesi mümkünse bu kesinleşir. Bu çok zorsa maslahat ve mefsedet farklı öneme sahip oldukları taktirde maslahatı elde etme veya mefsedeti giderme yöntemlerinden en önemli olan yapılır. Eşit öneme sahipseler seçim yapılır. Töhmet söz konusuysa kura ile belirleyerek gereken yapılır.

D-İki *maslahat* veya iki *mefsedet* veya bir *maslahat* ve bir *mefsedet* çatışırsa, her biri de farklı yönlerden üstünlük sağlarsa elde etme veya giderme açısından bu yönlerin en üstün olanını dikkate alırız. Eşit olurlarsa seçime veya kuraya yöneliriz.

Bu kural, Hz.Peygamberin "*Zarar...*" hadisinden elde edilmiştir. Çoğunlukla hükümlerin en güçlüsüne bununla ulaşılır, görüşlerin ve metotların çokluğundan kaynaklanan ihtilaf ortadan kaldırılır.

Bununla birlikte, hukukçuların ihtilaflarının, hedeflenenin dışında gerçekleşen bir faydası vardır. O da hükümlerin hakikatlerini, bağlantılarını, benzerliklerini ve aralarındaki farklarını bilmektir. Bu, aritmetiğin, düşüncenin berraklaşmasındaki yararına benzer.

Biz maslahatı ibadet ve benzeri konularda değil muâmelât ve benzeri alanlarda esas aldık. Çünkü ibadetler, dinin hakkıdır ve ona özgüdür. Dinin hakkı olan bir şeyi *sayı, keyfiyyet, zaman ve yer* açısından bilebilmek ancak dinden

kaynaklanan bir bilgi ile mümkündür. Böylece kul, bunu belirlenen şekle uygun olarak yerine getirir. Tıpkı kölenin efendisinin belirlediğine uymadıkça onu hoşnut edemeyeceği, bildiği şeyleri yapmadıkça itaatkar ve hizmetkar sayılamayacağı gibi burada da aynı durum söz konusudur. Bundan dolayı felsefeciler kendi akıllarıyla ibadet edip, dinleri bir tarafa atınca yüce Allah'ı öfkelendirdiler, hem kendileri saptılar hem de başkaları saptırdılar. Mükelleflerin haklarında ise durum farklıdır. Bunun hükümleri, dînî nitelikli bir siyasete dayanmaktadır, kendi maslahatları için ortaya konmuştur. Göz önünde bulundurulan ve elde edilmesi önemsenen şey, mükelleflerin maslahatıdır.

Din, onların maslahatlarını daha iyi bilir, dolayısıyla dini delillerden bunlar elde edilmelidir, denilemez. Çünkü biz, *maslahat*ın dini delillerden birisi hatta en güçlüsü ve en özeli olduğunu, faydaları elde etmek için ona öncelik verdiğimizi belirtmiştik.

Sonra bu görüş, *maslahat*ları akılların ve tecrübelerin sınırını aşan ibadetler için de ileri sürülebilir. Fakat mükelleflerin kendi haklarının gözetilmesindeki maslahat, akıl ve tecrübe yoluyla kendilerince bilinmektedir. Dinin bu maslahatları ayrıntıyla açıklamaktan sarf-ı nazar ettiğini gördüğümüzde bunların elde dilmesi için *maslahat*ı gözetmeye yönlendirildiğimizi anlarız. Tıpkı nasslar hükümler için yeterli olmayınca, hükümlerin tamamlanması için kıyasa yönlendirildiğimizi anladığımız gibi. Kıyas da aralarındaki ortak bir illete dayanarak hakkında bir şey söylenilmemiş olanın hükmünü nassla belirlenmiş olana katmaktan ibarettir.

Yüce Allah doğruyu en iyi bilendir.

BİBLİYOĞRAFYA

-**Asqalânî** , İbn Hacer (ö.852),*ed-Düreru'l-Kâmine*,Kahire,ty.,

-**Brockelmann**, *GAL,II ve -Supll,II*

-**Erdoğan**,Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İst. 1990

-**Fahrettin** Atar, *Fıkıh Usûlü*,İst.,1988

-**Ferrâ**, Ebî Ya'lâ (ö.526*),Tabaqâtü'l-Hanâbile*,(*tahk.M.Hâmid el-Fıqî*),Kahire,1952

-**Hasenî**, İsmâil, *Nazariyyetü'l-Makâsıd ınde'l-İmâm Muhammed et-Tâhir b.Âşûr,* U.S.A.,1995,

-**İbnü'l-Imâd**, Abdülhayy (ö.1089),*Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Kahire,h.1350

-**İbn Receb**, Ebu'l-Ferec Zeynuddîn (ö.795),*Kitâbu'z-Zeyl alâ Tabaqâti'l-Hanâbile*, Kahire,1952

-**Koca**, Ferhat., "*İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmûddin Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi"*, İLAM, Araştırma Dergisi, c. 1, s. 1 (Ocak-Haziran 1996)

-**Mesud**, Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev.Muharrem Kılıç,İst.,1997

-**Pekcan**, Ali, *İslâm Hukuku Usûlünde Zarûriyyât Hâciyyât veTahsîniyyât Meselesi*, Konya,1999 *(Basılmamış Doktora tezi)*

-**Hallâf**, Abdülvehhâb, *Mesâdiru't-teşrîu'l-İslâmî fî mâ Lâ Nassa Fîh,* Kuveyt,1972

-**Süyûtî**, Celâlüddîn (ö.911),*Buğyetu'l-Vuât*,(tahk.*M. Ebulfadl İbrâhîm)*,Kahire,h.1384,

-**Tûfî**, Necmuddîn,

-*Şerhu Muhtasari'r-Ravda* (tahk. *A.Muhsin et-Türkî*),Beyrut,1987/1407

-et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbaîn,(tahk.*Ahmed Hâc Muhammed Osmân)* Beyrut/Mekke,1419/1991

*-el-Bülbül fî Usûlü'l-Fıkh: (Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfiî),*H.1414

-**Zirikli**,Hayruddîn (ö.h.1396), *el-'A'lâm*, 1976,yy.

İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı

Taha NAS[*]

Perspective of Imam Al-Shafi'i on the Companions' View

Citation/©: Nas, Taha, Perspective of Imam Al-Shafi'i on The Companions' View, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 183-208.

Abstract: Imam Shafi'i has prioritised sources of jurisprudence as Quran, Sunnah, Consensus (Ijma'), Companions' View (Qawl Al-Sahabah) and Analogy (Qiyas). He stated that judgment can be deduced from these sources respectively. He has also taken views of the companions as is evident in his new and old school/opinion. Types of the opinions of the companions dealt by the subsequent jurists are available in the evaluations of Imam Shafi'i. He did not ignore the disagreement of the companions but according to the some criteria he applied his own method of choice upon different opinions on a matter. He argued that the consensus of the companions and/or a companion's view that famed with no adversary opinion both as evidence that preceded Analogy/Qiyas. According to him Companions' view can be applied as evidence both in the fields where Analogy/Qiyas is used and naturally where it is not used.

Keywords: Al-Shafi'i, Companions, Companions' View, Source Authoritativity



Atıf/©: Nas, Taha, İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 183-208.

Öz: İmam Şâfiî, hukukun kaynaklarını genelde kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyas olarak sıralamış ve bu sıralamanın takip edilerek hükmün çıkarılması gerektiğini ifade etmiştir. Şâfiî, kadim mezhebinde olduğu gibi, yeni mezhebinde de sahâbe kavlini delil olarak almıştır. Sonraki usulcüler tarafından ele alınan sahâbe kavli türleri, Şâfiî'nin değerlendirmelerinde mevcuttur. Sahâbenin ihtilafını göz ardı etmemiş, bir konudaki farklı görüşler arasından bazı kriterlere göre tercih yöntemini uygulamıştır. O, Sahâbe icmâı ile meşhur olan ve muhalifi de bulunmayan sahâbe kavlini, kıyastan önce gelen bir delil olarak görmüştür. Ona göre sahâbe kavli, kıyasın girdiği alanlarda olduğu gibi, girmediği alanlarda da delildir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, sahâbe, sahâbe kavli, kaynak değeri.

[*] Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, İslam Hukuku ABD., tahanas41@hotmail.com.

Giriş

Şâfiî, ilk fıkıh usulü eserinin sahibi ve birçok usul konusunu ilk olarak ele alan kişi olarak kabul edilmektedir. Sahâbe kavli de, temel usul eseri "*er-Risâle*" ve diğer eserlerinde ele aldığı konulardan biridir. Ancak Şâfiî'nin bu konudaki görüşlerine dair sonraki dönem usûl eserlerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışma, usulcülerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak Şâfiî'nin kendi eserlerinden onun bu konudaki görüşlerini ve uygulamalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.[1]

Şâfiî İslam hukukunun kaynaklarını, uyulmasının zaruri olup olmaması açısından iki kategoride ele almıştır. Bunlardan biri herkesin uymasının zaruri olduğu kaynaklardır. Buna "ittibâ'î ilim" adını vermiş, diğeri ise bunlardan çıkarılan bilgilerdir ki bunlara da "istinbâtî ilim" adını vermiştir.[2]

> Şâfiî ittibâ olunacak kaynakları şöyle açıklamıştır:
> İttibâ'ya gelince bu, Allah'ın kitabına (uyup hükmü onda aramak); eğer bulamazsak sünnette aramak, eğer yoksa selefimizin ekserisinden nakledilen ve muhalifi bulunmayan görüşe uymak, eğer yoksa Allah'ın kitabına kıyas, eğer bu mümkün olmazsa sünnete kıyas, bu da mümkün olmazsa âmmenin görüşüne kıyastır. Kıyas dışında bir şeyle hükmetmek caiz değildir. Kıyas yapması caiz olanlar kıyas yaparlar, ancak farklı sonuçlara varılırsa her biri içtihadının kendini ilettiği şeye uymalıdır. Bu kimsenin, kendi içtihadıyla ulaştığı şeyi bırakıp da bir başkasının ictihadına uyması caiz değildir.[3]

Diğer bir açıdan ise Şâfiî, dayandığı delilleri şöyle tasnif etmiştir:

> Ancak kitap, sünnet, bir sahâbîden gelen eser, Müslümanların genelinin ihtilaf etmeden kabul ettiği şey (icmâ) ve bunlardan bazısına yapılan kıyas hüccet olur.[4]

Burada Şâfiî'nin kitap, sünnet, sahâbe kavli, icmâ ve kıyas şeklinde delilleri sıraladığını görmekteyiz.

Şâfiî, bir başka tasnifinde ise ilmi şu şekilde tabakalara ayırmıştır: 1- Kitap ve sabit olmuş sünnet. 2- Kitap ve sünnetten delilin bulunmadığı hususlarda icmâ. 3- Sahâbenin yine sahâbeden muhalifi bulunmayan görüşü. 4-Bir hususta sahâbenin ihtilaflı görüşleri. 5- Bu tabakalardan

---

1 Bu makale, *İmam Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri* adlı Yüksek Lisans tezimizden bazı değişiklikler yapılarak hazırlanmıştır.

2 Ebu Abdillah Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, (ö.204/819), *el-Ümm*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993, I, 276.

3 Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; Ebu Abdillah Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, *İhtilafu'l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 91.

4 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39.

bazılarına yapılacak kıyas. Kitap ve sünnet varsa bunların dışında bir şeye iltifat edilmez. Çünkü ilim, kuvvet bakımından en üstün olandan alınır.[5]

Şâfiî, "*er-Risâle*" adlı eserinde ise şer'i delilleri şu şekilde tasnif etmiştir:

> Kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir bir kıyas bulamazsam sahabe kavline uyarım ya da yanında kıyas varsa sahâbe kavline uyarım.[6]

Yukarıdaki alıntılarda görüldüğü gibi Şâfiî; kitab, sünnet, icmâ, kıyas ve sahabe kavlini hukukun birer kaynağı olarak saymaktadır. Ancak sahabe kavlinin deliller sıralamasındaki mevkii konusunda farklı ifadeleri bulunmaktadır ki, bu husus ileride incelenecektir.

I. Sahâbe Kavli

Âlimler, bir sahâbînin hukuki sonuç doğuran bir konudaki uygulaması, fetvası veya yargı kararı için genellikle "kavlu's-sahâbî" ifadesini kullanmışlardır. Ancak bu anlamda "mezhebu's-sahâbî" veya "re'yu's-sahâbî" ifadelerini de kullandıkları görülmektedir. Hâkim konumunda olan sahâbînin bir dava hususunda vermiş olduğu yargı kararı anlamına gelen "hükmü's-sahâbî" ve müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamına gelen "fetve's-sahâbî" genelde yukarıdaki ifadelerle eşanlamlı kullanılmakla birlikte, zaman zaman onlardan ayrı tutuldukları da olmuştur.[7]

> Usulcüler sahâbe kavlini genelde şu şekilde tanımlamışlardır:
> "Kitap; sünnet veya icmâdan bir delil bulunmayan şer'î bir konuda Rasulullah (s.a.v.)'ın bir sahâbîsinden bize nakledilen ve yanımızda sabit olan bir fetva veya yargı kararıdır."[8]

Sahâbe kavli, genel olarak dört şekilde karşımıza çıkmaktadır.

1. Sahâbe icmâı: Sahâbe içinde, görüş sahibi olan kişilerin tamamının bir konuda ittifak etmeleridir. Bu, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları "sahâbe kavli" kapsamına girmeyen bir türdür.

2. Sahâbe ihtilâfı: Aralarında ihtilaf olması durumunda, sahâbî kavlinin tek tek hüccet olmadığı dolayısıyla sahâbenin taklid edilmesinin

---

5 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

6 Ebu Abdillah Muhammd b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y., s. 596-598.

7 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Beyrut, Daru'l-Erkam, 1994, I, 625.

8 Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *İthâfu zevi'l-ebsâr bi şerhi ravdati'n-nâzır*, Riyad, Daru'l-'âsime, 1996, IV, 259; Mustafa Dîbu'l-Buğâ, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelefi fihâ fi'l-fıkhı'l-İslamî*, Dimeşk, Daru'l-İmami'l-Buharî, s. 339.

vacip olmadığı belirtilmiştir.[9] Ancak onlardan birinin görüşünün tercihi cihetine gidileceği de ifade edilmiştir.[10]

3. Meşhur olmuş ve itiraz edilmemiş sahâbe kavli: Bir sahâbî kavli, âlim sahâbîler arasında ortaya çıkıp meşhur olursa ve ona aykırı başka bir görüş ortaya çıkmazsa, böyle bir kavil genelde hüccet kabul edilmekle birlikte, değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.[11]

4. Meşhur olmamış ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavli:

> "Bir sahâbî, umumü'l-belvâ olmayan, yani herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyabileceği türden olmayan bir mesele hakkında bir görüş açıklar ve bu görüş âlim sahâbîler arasında yayılmaz. Fakat daha sonra bu görüş, tâbiîn devrinde, başka bir sahâbînin muhalefeti söz konusu olmaksızın meşhur olur. İşte, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları sahâbe kavli, genelde bu türden olan sahâbe kavlidir."[12]

II. Şafiî'ye Göre Sahâbe Kavli

A. Şâfiî'nin 'Sahâbe Kavli' Anlamında Kullandığı İfadeler

İmam Şâfiî'nin usûlünü işlediği *"er-Risâle"* ve "*Cimâ'u'l-ilm*" ile fürû' fıkhını işlediği "*el-Ümm*", "*İhtilafuhu ma'a Malik*", "*İhtilafu'l-İrakiyeyn*" ve "*İhtilafu Ali ve Abdullah İbni Mes'ud*" adlı eserlerinde yaptığımız inceleme neticesinde sahâbe kavli anlamında çeşitli ifadeler kullandığı sonucuna ulaştık.

Şâfiî, sahâbî sözünü ifade etmek üzere en çok *"kavlu's-sahâbî"* ve aynı kökten gelen terkipleri kullanmıştır.[13] Sahâbî sözü anlamında ikinci derecede en çok kullandığı ifade ise "*eser*" kavramıdır. Bunu daha çok hukukî delilleri sayarken sünnet ve eseri ayrı ayrı zikrederek[14], bazen de esere değil sünnete dayanarak hüküm verdiğini söyleyerek ikisinin ayrı şeyler olduğunu belirtecek şekilde kullanmıştır.[15] Ancak bazen sahâbî

---

9 Halil b. Heykeldi Salahuddin Alâî, *İcmalu'l-İsâbe fi Akvali's-Sahâbe*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşker, Kuveyt, Merkezu'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1987, s. 70.

10 Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usulu's-Serahsî*, İstanbul, Daru Kahraman, 1984, I, 310, 318-319; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadi eş-Şîrazî, *Şerhu'l-Lüme'*, thk. Abülmecid Türki, Beyrut, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1988, II, 738; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*,, I, 567-568.

11 Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'anî, *Kavati'u'l-Edille fi'l-Usûl*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, II, 4-9; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*,, I, 556; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 20-21.

12 Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Kayseri, 1994, s. 328.

13 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596; a.mlf., *el-Ümm*, II, 452, 251, 305; III, 95.

14 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38, 126, 300; III, 137, 159,148; IV, 43; VI, 179; VII, 54.

15 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 15.

sözünü mü yoksa sünneti mi kastettiği belirsizdir. Çok nadir olarak da "*eseri*", "*hadis*" anlamında kullanmıştır.[16] Bu kavramı çoğunlukla genel olarak sahâbî sözü, bazen de belirli bir sahâbînin sözü anlamında kullanmıştır.[17] İmam Şâfiî'nin, sahâbî sözü anlamında kullandığı kavramlardan biri de "*haber*"dir. Bunu, bazen Peygamber (s.a.v.)'in sünneti[18] bazen de sahâbî sözü anlamında kullanmıştır.[19]

Şâfiî, yukarıda aktardığımız bu üç kavram dışında; hâkim makamında olan bir sahâbînin bir davada verdiği yargı kararı anlamında "*hüküm*"[20] veya "*kaza*"[21], halifelerden birinin devlet başkanı sıfatıyla verdiği karar anlamında "*hüküm*"[22], müçtehid bir sahâbînin görüşü anlamında "*fetva*"[23] veya "*mezheb*"[24] ifadelerini de kullanmıştır. Ayrıca genellikle Peygamber (s.a.v.)'in sünneti anlamında kullandığı "*hadis*" ifadesini, nadir de olsa sahâbe uygulaması için kullanmıştır.[25]

Buna göre Şâfiî; sahâbî sözü anlamında genellikle kavlu's-sahâbî, eser ve haber kavramlarını kullanırken; bazen de hüküm, kazâ, fetva, mezhep ve hadis kavramlarını kullanmıştır.

B. Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Kaynak Değeri



Usulcüler, Şâfiî'nin sahâbe kavline bakışını, eski mezhebi ve yeni mezhebi olmak üzere ikiye ayırırlar.

1. Eski Mezhebi (Mezheb-i Kadîm)

Mısır'da yeni görüşlerini ortaya koyduktan sonra eski görüşlerinin nakledilmesini nehyetmiş/yasaklamış ve eski görüşlerinin ürünü olan "*el-Hücce*" adlı eseri de, bunun bir sonucu olarak günümüze ulaşmamıştır. Bundan dolayı, onun eski görüşlerinden konumuzla ilgili olan ifade ve yaklaşımlarını fıkıh usulü eserlerinden aktaracağız.

> Şâfiî eski mezhebinde sahâbeden bahsederken şunları söyler:
> Onlar her türlü ilim, içtihad, takva ve akılda, hüküm elde edilen ve istinbâtta bulunulan her konuda bizden üstündürler. Onların görüşleri bizim için kendi görüşlerimizden daha güzel ve daha önceliklidir.

---

16 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 354.
17 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 261-262; IV, 349.
18 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 355, 371; III, 136-137; IV, 37.
19 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 143, 303, 356; IV, 13, 37; VI, 189; VII, 74.
20 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 81.
21 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346; VII, 458.
22 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 81.
23 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452-458.
24 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302.
25 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346; VII, 262, 307.

> Kendileriyle buluştuğumuz saygın kimseler veya memleketimizde bulunup görüşleri bize aktarılan kimseler, Peygamber (s.a.v.)'in bir sünnetinin bilinmediği konularda sahâbe icmâ etmişse onların görüşlerini almışlardır, sahâbe ihtilaf etmişse onlardan birisinin görüşünü almışlardır. Biz de aynen böyle düşünüyoruz. Onların görüşlerinin dışına çıkmayız.[26]

Yine eski mezhebinden olmak üzere başka bir yerde de şu ifadeleri kullanır:

> Şayet onlardan birisinin kavline dair kitaptan veya sünnetten destekleyici bir delil yoksa Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini almak benim için başkasının kavlini alıp onlara muhalefet etmekten daha sevimlidir, zira onlar ilim ve rivayet ehlidir.[27] İmam olan sahâbîler sonra müftüler ihtilaf ederse ve ihtilaf ettikleri konuda doğru görüşü gösteren delil de yoksa çoğunluğun görüşünü alırız. Şayet görüşlerde eşitlik varsa bize göre kaynağı en sağlam olan kavli alırız.[28]

Yaptığımız bu alıntılar, usulcüler arasında Şâfiî'nin eski mezhebi olarak yaygınlaşmıştır. Buna dayanarak istisnasız bütün usulcüler, sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebinde hüccet olduğunu ifade etmişlerdir.[29] Nitekim Cüveynî (ö. 478), "*Şâfiî'nin eski mezhebinde müçtehid sahâbînin kavli, bütün müçtehidlerin tutunması gereken bir delildir.*" ifadesini kullanmıştır.[30] Râzî (ö. 606) ise, sahâbeyi taklid konusunda Şâfiî'nin eski mezhebinde iki görüşü bulunduğunu, bunlardan birine göre "*sahâbe bir görüş beyan etmişse ve bu görüş muhalefet edilmeksizin yaygınlaşmışsa bu konuda onun taklid edilebileceğini*", diğer görüşe göre ise "*yaygınlaşmamış olsa bile taklid edilebileceğini*" belirtmiştir.[31]

Maverdî (ö. 450) ise, Şâfiî'nin eski mezhebinde delil olarak aldığı sahâbe kavlini, muhalifi ortaya çıkmamış sahâbe kavliyle sınırlandırmıştır. Başka bir sahâbîden aykırı görüş ortaya çıkması durumunda, eski mezhebine göre

---

26 Şamsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în an Rabbi'l-'alemin*, Beyrut, Daru'l-cîl, t.y., IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe,* s. 40; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh,* neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve'şŞuûni'l- İslâmiyye, 1992, VI, 54.

27 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 54.

28 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 55.

29 İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh,* thk. Abdulazim Mahmudu'd-dîb, Daru'l-Vefâ, 1997, II, 891; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 624-626; Fahruddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Razî, *el-Mahsûl fi İlmi usûli'l-fıkh*, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1992, VI, 132; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 120-122.

30 İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Kitabu't-Talhis fi Usuli'-fıkıh,* Beyrut, Daru Başairi'l-İslamiyye, 1996, III, 450-451.

31 Razî, *el-Mahsûl,* VI, 132.

delil sayılmayacağını belirtmiştir.[32] Ancak Maverdî'nin söylediğinin aksine yukarıda, Şâfiî'nin eski mezhebinden yaptığımız alıntılar, ona göre sahâbenin ihtilafı durumunda da sözlerinin hüccet olduğunu ve delillere dayanarak bunlardan birinin tercih edileceğini göstermektedir.

2. Yeni Mezhebi (Mezheb-i Cedîd)

Şâfiî'nin, yeni mezhebine dair görüşlerini bizzat onun eserlerinden aktarma imkânına sahibiz. Bu yüzden gerek bizzat onun eserlerinden bu konudaki görüşlerini, gerekse usulcülerin onun yeni mezhebine dair görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Usulcüler, genelde onun eski mezhebine dair görüşlerini aktardıktan sonra yeni mezhebinde bundan vazgeçtiğini ve artık sahâbî sözünü delil olarak almadığını ileri sürmüşlerdir.[33] Bu görüşte olanların başında Gazzâlî (ö. 505) gelir. O, İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini aldığına dair bazı sözlerini aktardıktan sonra bunların hepsini eski görüşleri sayar ve yeni mezhebinde bunlardan vazgeçtiğini söyler.[34] Ancak Gazzâlî'nin bu söyledikleri, Şâfiî'nin "*el-Ümm*"ün birçok yerinde ve "*er-Risâle*"de söyledikleriyle çelişmektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751), Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe kavli delil değildir diyenlere şu şekilde cevabı vermiştir:



> Onun yeni mezhebinde sahâbe kavlinin delil olmadığına dair bir harf bile bilinmemektedir. Usulcülerin böyle bir iddiada bulunmalarının dayanağı, Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe sözlerinden bazılarını aktarıp ona muhalefet etmesi olabilir. Buna dayanarak, onun yanında sahâbe kavli hüccet olsaydı ona muhalefet etmezdi şeklinde yorumlamış olabilirler. Ancak bu zayıf bir dayanaktır. Zira bir müçtehidin nazarında daha güçlü bir delilden dolayı bir delile muhalefet etmesi, onu tamamen hüccet olarak görmediğine delalet etmez. Tercih edilmesi gereken bir delilden dolayı diğer delile muhalefet etmiştir. Sahâbe kavlinin Şâfiî'nin yeni mezhebinde delil olmadığını söyleyenlerden bazısı da şuna dayanmıştır: 'O, yeni mezhebinde sahâbe sözlerini aktardığında delil olarak sadece onu almaz, çeşitli kıyaslarla destekler. Bazen sahâbe kavlini belirtir ve ona açıkça muhalefet eder, bazen de ona uygun görüş belirtir, fakat ona dayanmaz başka bir delille destekler'. Ancak onların bu iddiası da öncekinden daha zayıf bir iddiadır. Zira değişik delilleri zikretme, onları birbirleriyle destekleme, eskiden de şimdi de bilginlerin âdetidir. Onların

---

32 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 60-61.

33 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,*, I, 621; Razî, *el-Mahsûl,* VI, 132; Abdullah b. Ömer Beyzavî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995, III, 192; Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan İsnevî, *Nihayetu's-Sûl fi Şerhi Minhaci'l-Usûl*, y.y., Âlemu'l-Kutub, t.y., IV, 409.

34 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,*, I, 621-626.

ikinci ve üçüncü bir delil zikretmeleri daha önce zikrettiklerinin delil olmadığını göstermez.[35]

İbn Kayyim, usulcülerin bu iddialarına cevap verdikten sonra Şâfiî'nin, sahâbe kavlini delil olarak benimsediğine dair yeni mezhebinden bazı nakillerde bulunur:

Sonradan ortaya konulan davranışlar iki kısımda mütalaa edilir. Bunlardan birisi kitab, sünnet, icmâ ve esere aykırı davranışlardır ki; bunların tümü saptırıcı bidatlardır. [36]

İbn Kayyim, Şâfiî'nin bu ifadesi ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmuştur:

Rebi' bunu ondan Mısır'da almıştır. Burada kitab, sünnet ve icmâ dışında kalan "eser"e muhalefeti sapıklık (dalâlet) saymıştır. Bu da ona göre "eser"in delil olmasından öte bir anlam taşımaktadır."[37]

Yine İbn Kayyim, Şâfiî'nin eski mezhebine dair nakillerde bulunup şunu söylemiştir:

Bu, Şâfiî'nin bizzat kendi ifadesidir ve Allah'a yemin olsun ki, o, görüşünden vazgeçmemiştir. Aksine mezheb-i cedîddeki ifadeleri de buna uygundur.[38]

İmam Şâfiî'nin yeni mezhebini içeren eserlerinin hemen hemen tamamında sahâbe kavlini hüccet kabul ettiğine dair ifadelerini veya uygulamasını bulmak mümkündür. Onun bu ifadelerinden birkaç örnek pasaj aktaracağız:

İhtilaf halinde olan sahâbenin sözlerinden kitab ve sünnet'e veya icmâya uygun düşeni ya da kıyas açısından doğru olanı kabul ederiz. Onlardan birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ve kitab, sünnet, icmâ veya bu anlamda hükme medar olacak bir şey (kıyas) bulamazsam ya da yanında kıyas bulunsa onun görüşüne uyarım.[39]

"*İhtilafuhu ma'a Malik* (*Malik ile İhtilafı)*" adlı eserinde ise Şâfiî şunları söylemiştir:

Kitab ve sünnet bulunduğu sürece, onları duyanın onlara uymaktan başka imkânı yoktur. Eğer kitab ve sünnetten delil bulunmazsa, Hz.

35 İbn Kayyim, *İ'lamu'l-muvekkı'în*, IV, 120-121.
36 İbn Kayyim, *İ'lamu'l-muvekkı'în*, IV, 120-121.
37 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 121.
38 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122.
39 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-598.

> Peygamber (s.a.v.)'in ashabının sözlerini veya birisinin sözünü alırız. Taklid edeceğimiz zaman Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın sözüne uymak bizim için daha sevimlidir... Halifelerden bir söz bulunmazsa, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in diğer sahâbîleri de emindir, onların kavlini alırız. Onlara uymak bizim için onlardan sonra gelenlere uymaktan evladır.[40]

Yine Şâfiî; "*el-Ümm*"ün değişik yerlerinde bir hükmün, Ancak Allah'ın kitabından, Peygamber (s.a.v.)'in sünnetinden, icmâdan, bazı sahâbîlerden gelen eserden veya bunlardan bazısına yapılan kıyastan alınabileceğini ifade etmiştir.[41]

İmam Şâfiî'nin, fıkhında, hüküm verirken delil olarak aldığı sahâbe söz ve uygulamaları da onun yeni mezhebinde sahâbe kavlini delil kabul ettiğini açıkça gösterir. Zira o, fıkhında sayısız sahâbe kavlini delil olarak almıştır.[42]

Yukarıda gerek usulcülerin ifadelerinden gerekse Şâfiî'nin eserlerinden yaptığımız alıntılar, açıkça göstermektedir ki İmam Şâfiî; eski mezhebinde olduğu gibi yeni mezhebinde de sahâbe kavlini delil olarak almaktadır ve bu konudaki görüşü değişmemiştir. Dolayısıyla, onun görüşünün değiştiğini iddia edenlerin bu iddialarının isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

C. Sahâbe Kavlinin Hukukun Kaynakları Arasındaki Yeri ve Bunlarla İlişkisi

İmam Şâfiî eserlerinde hukukun kaynaklarını farklı şekillerde tasnif etmiştir. Bu tasniflerinde kitap ve sünnet devamlı ilk sırada veya ilk iki sırada yer alırken, icmâ' ise genellikle üçüncü sırada, bazen de sahâbe kavlinden sonra olmak üzere dördüncü sırada yer almıştır.[43] Ancak icmâ'dan önce sahâbe kavlini zikrettiği tasniflerde, onların hukukun kaynakları arasındaki yerlerini belirtmeyi amaçlamamış olsa gerektir. Zira gerek ilmi tabakalara ayırırken gerekse hukukun kaynaklarını sayarken icmâı üçüncü sırada zikretmiştir.[44]

İmam Nevevî (ö. 676) de, Şâfiî'nin bir konudaki farklı iki görüşünden hangisinin tercih edilmesi gerektiğini açıklarken, görüşlerinden birini ilgili bölümde diğerini ise başka bir konuyu açıklarken örnek kabilinden belirtmişse, ilgili bölümde belirtilenin diğerine tercih edileceğini, zira bu görüşünü iyi düşündükten sonra maksatlı bir şekilde yerine yerleştirdiğini

---

40 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
41 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38; IV, 37; V, 217; VII, 452.
42 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 7, 39, 291, 297; III, 254; IV, 340; V, 148, 165-166; VI, 129, 145; VII, 299.
43 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 38-39; IV, 37.
44 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596-598; a.mlf., *el-Ümm*, VI, 282; VII, 452.

ve buna verdiği önemi diğerine vermediğini söyler.[45] Nevevî'nin bu açıklamasını da göz önünde bulundurduğumuzda, Şâfiî'ye göre icmâın üçüncü sırada yer aldığı daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira usulünü işlediği *er-Risâle*'de sünnetten sonra zikretmiştir.[46]

Hukukun kaynaklarından olan sahâbe kavli ve kıyastan hangisinin diğerinin önünde yer alacağı konusunda da Şâfiî'nin tasnifi farklılık arz etmektedir. O, "*İhtilafuhu ma'a Malik*" adlı eserinde ilmi tabakalara ayırarak şu şekilde sıralamıştır:

> 1-Kitap ve sıhhati sabit olan sünnet. 2-Kitap ve sünnette bulunmayan bir hususta icmâ. 3-Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ashâbının muhalifi bulunmayan sözleri. 4-Sahâbe arasında ihtilaflı olan konular. 5-Bu tabakalardan birisine yapılan kıyas. Kitap ve sünnet varken onlardan başkasına asla gidilmez, hüküm ancak bu sıralama takip edilerek elde edilir.[47]
>
> *Er-Risâle*'nin ilgili bölümünde ise sahâbe kavlini kıyastan sonra şöyle zikretmiştir:
>
> Kitap, sünnet, icmâ' ve bu anlamda hükme medar olacak bir kıyas bulamazsam sahâbe kavlini delil olarak alırım. Ya da sahâbe kavli doğrultusunda bir kıyas varsa sahâbe kavline uyarım.[48]

Görüldüğü gibi, Şâfiî'nin "*er-Risâle*"deki ifadesine göre, sahâbe kavli kıyastan sonra gelen bir delildir. İlmi tabakalara ayırırken ise kıyastan önce gelen bir delildir. Burada İmam Nevevi'nin belirttiği kıstası da dikkate aldığımız takdirde, "*er-Risâle*" isimli kitabı usulünü işlediği eseri olduğundan sahâbe kavlinin kıyastan sonra gelen bir delil olması gerekir. Ancak burada Şâfiî, muarızının; "*sahâbîlerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ne dersin?*" şeklindeki sorusuna cevap vermektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin burada, sahâbe kavlini kıyastan sonra bir delil olarak alacağını söylemesi, sahâbe kavlinin bütün çeşitleriyle ilgili olmayıp, başka bir sahâbîden uygun veya aykırı bir söz bulunmayan sahâbe kavliyle ilgilidir. Yaygınlaşan ve muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini[49] ve kıyasla algılanamayan konulardaki sahâbe kavlini ise kıyasa takdim ettiği görülmektedir.[50]

---

[45] Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Kitabu'l-Mecmu'*, thk. Muhammed Necib Mutiî, Cidde, Mektebetü'l-İrşâd, t.y., I, 112.

[46] Şâfiî, *er-Risâle*, 596-598.

[47] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.

[48] Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

[49] Buğâ, *Eseru'l-edilleti'l-muhtelefi fihâ*, s. 348.

[50] Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302; VII, 227.

D. Şâfiî'ye Göre Sahâbe Kavlinin Çeşitleri ve Kaynak Değerleri

Usulcülerin ifade ettiğine göre sahâbe kavli, genel olarak dört şekilde karşımıza çıkar. Bazı farklılıklar olsa da, Şâfiî'nin ifadelerinde bu taksimi görmek mümkündür. Bu yüzden usulcülerin taksimini takip edip Şâfiî'nin farklı ifadelerine de dikkat çekeceğiz.

1. Sahâbe İcmâ'ı

Şâfiî, icmâı, bütün Müslümanların Kur'an ve sünnette belirtildiği üzere namaz kılma, zekât verme, adam öldürmeme gibi herkesin mükellef olduğu şeylerin (*cümelü'l-ferâiz*) farziyetini bilme konusundaki fikir birliği ile sınırlandırmıştır.[51] Bu alanlar dışında icmâ' iddiasının zor olduğunu, ne sahâbe ne tabiin ne de sonraki dönem bilginlerinin böyle bir iddiada bulunduğunu belirtir.[52] Buna göre Şâfiî, genel icmâdan söz eder, usulünde özel olarak sahâbe icmâından bahsetmez. Dolayısıyla belirtilen alanlarda sahâbe icmâ' etse delil olarak alır. Çünkü Şâfiî, genel olarak sahâbe kavlini delil aldığından, onların icmâını öncelikli olarak delil alır. İcmâın gerçekleşmeyeceğine inandığı alanlarda sahâbe icmâından da bahsedilemez.

Ancak görebildiğimiz kadarıyla Şâfiî, fıkhını işlerken bir yerde sahâbenin fikir birliğinden söz eder. Şâfiî, ihramlı kişinin kuşlar dışındaki bir hayvanı veya kuşlardan çekirge ve güvercin dışındaki kuşları öldürmesi durumunda vermesi gereken fidyeyi açıklarken; sahâbenin uygulamasının (mezhebinin) kuşlar dışındaki bir hayvanın öldürülmesi durumunda koyun, keçi, sığır ve deve türünden öldürülenin dengi bir hayvanın fidye verilmesi, çekirge ve güvercin dışındaki kuşlarda ise değerinin fidye verilmesi şeklinde olduğunu söyledikten sonra şu ifadeyi kullanır:

> Kuşlar dışındaki hayvanların fidyesinin dengi, bir koyun, keçi, sığır veya deve olduğu, kuşlardan çekirge ve güvercin dışındaki kuşların fidyesinin ise, onların değeri olduğu konusunda sahâbeyi fikir birliği içinde buldum.[53]

Şâfiî'nin bu ifadesi, sahâbenin bu ittifakının kıyastan önce gelen bir delil olacağını gösterir. Zira bir nevi icmâdır.

[51] Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; VII, 471-473; a.mlf., *İhtilafu'l-Hadis*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 91.
[52] Şâfiî, *el-Ümm*, I, 276; a.mlf., *İhtilafu'l-Hadis*, s. 91.
[53] Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302.

2. Meşhur ve Muhalifi Bulunmayan Sahâbe Kavli

Bir sahâbînin kavli meşhur olmuşsa, diğer sahâbîlerden de ona aykırı bir görüş bilinmiyorsa, bunun delil olacağı fakat icmâ sayılmayacağı usulcüler tarafından Şâfiî'ye nispet edilmiştir.[54] Gazzâlî ise, Şâfiî'nin yeni mezhebinde bu görüşten ayrıldığını söylemiştir.[55] Fakat gerek Şâfiî'nin yeni mezhebini içeren eserlerindeki ifadeleri gerekse diğer bazı usulcülerin ifadeleri, Gazzâlî'nin bu iddiasıyla çelişmektedir.

Şâfiî, ilmin tabakalarını sayarken, muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini icmâdan sonra üçüncü tabakaya yerleştirmiştir.[56] "*El-Ümm*"de de, muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini kaynak kabul ettiğini vurgulayan çok sayıda ifadesi bulunmaktadır. Bir keresinde muhatabına şunu söyler:

> İkimizin de temel ilkelerinden biri, başka bir sahâbînin muhalefet etmediği sahâbîye muhalefet etmemektir.[57]

Yine Şâfiî, köprücük kemiği ve kaburganın diyetinde Hz. Ömer'in birer deveye hükmettiğini ve bu konuda Hz. Ömer'in kavlini delil olarak aldığını söyledikten sonra şöyle devam eder:

> Zira bildiğim kadarıyla sahâbeden kimse ona muhalefet etmemiştir. Bu yüzden kendi görüşümü alıp ona muhalefet etmeyi uygun görmedim.[58]

Yolunu şaşırarak hac ibadetini eda edemeyen kişinin durumuyla ilgili olarak Şâfiî; Hz. Ömer, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit'ten eser (rivayet) aktarır ve İbn Mes'ûd'dan aktardıkları esere dayandığını söyleyenlere karşı şu ifadeyi kullanır:

> Eğer belirttiklerimizden kimse ona muhalefet etmeseydi onun kavline uyardık.[59]

Şâfiî, bunlara benzer ifadeleri daha birçok yerde kullanmaktadır.[60] Şâfiî'nin bu ifadelerinden, sahâbe kavlinin yaygınlık kazanmış olmasının şart olmadığı, başka bir delile ihtiyaç duymaksızın onun delil olarak alınması için muhalifinin bulunmamasının yeterli olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

54 Sem'anî, *Kavati'u'l-Edille fi'l-Usûl*, II, 4; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 61.
55 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*,, I, 621.
56 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
57 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39.
58 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 400.
59 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250.
60 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 196; VII, 19, 397.

Şâfiî'nin kullandığı diğer bir ifade de "*yaygınlaşan sahâbe kavli*" dir.[61] Onun bu ifadesi, "*yaygınlaşan ve muhalifi bulunmayan*" ile "*yaygınlaşan ve muhalifi bulunan*" sahâbe kavli şeklinde ikiye ayrılabilir. Şâfiî bu ifadeyi, Halifelerin kavli için kullanmıştır. Onların bu tür sözlerinin muhalifinin bulunmaması durumunda başka bir delile ihtiyaç olmaksızın Şâfiî'ye göre hüccet olur. Muhalifinin bulunması durumunda ise yaygınlaşmış olması, yani halifelerin sözü olması tercih sebebidir. Nitekim Şâfiî, kitab ve sünnette delil bulamadığı zaman Peygamber (s.a.v.)'in ashabının sözlerini veya birisinin sözünü delil olarak alacağını, fakat devlet başkanları Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın kavline uymanın kendisi için daha sevimli olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak da; devlet başkanının sözünün yaygın olması özelliğini gösterir. Yaygınlığın sebebi olarak da; devlet başkanının kavlinin insanları bağladığını, sözü bağlayıcı olan kişinin kavlinin, bir kişiye veya bir gruba fetva veren kişinin sözünden daha yaygın olacağını belirtir.[62] Yine Şâfiî, bir olayda diyetin yarısına hükmeden Hz. Ömer'in bu hükmü ile ilgili olarak usul açısından muarızını eleştirirken şunu söyler:

> Hz. Ömer'in hükmünü alman, hiçbir konuda buradakinden daha gerekli değildir. Zira burada hüküm yaygındır (meşhurdur).[63]



Dolayısıyla Şâfiî, yaygınlaşan sahâbe kavlini, özellikle Halifelerin uygulamalarını ve bu uygulamalar içinde de - daha meşhur olacağından - onların devlet başkanlığı yetkileri ile bağlantılı olan tasarruflarını daha güçlü bir delil olarak görmektedir.

3. Meşhur Olmayan ve Muhalifi de Bilinmeyen Sahâbe Kavli

Sahâbeden muhalifi ortaya çıkmamış sahâbî sözü, usulcüler arasında çok tartışılmıştır. Bundan dolayı onların konuyla ilgili bazı ifadelerini aktarmakta yarar mülahaza ediyoruz.

Cüveynî, sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebinde delil olabilmesini sahâbenin ihtilaf etmemiş olmasına bağlar ve sahâbeden muhalifi ortaya çıkmamış bir sahâbî sözünün yaygınlaşmamış olsa bile Şâfiî'ye göre delil olacağını söyler.[64] Sem'ânî (ö.489), yaygınlaşmayan ve başka bir sahâbîden ona aykırı görüş de bilinmeyen sahâbe kavli konusunda Şâfiî'nin iki görüşü bulunduğunu, eski mezhebinde delil olduğunu, yeni mezhebinde ise kıyasın

---

61 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 399, 452.
62 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
63 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 399.
64 Cüveynî, *Kitabu't-Talhis,* III, 450-451.

ondan evlâ olduğunu belirtir.[65] Gazzâlî ve Râzî de, yaygınlaşmamış olsa bile muhalifi bulunmayan sahâbe kavlinin Şâfiî'nin eski mezhebine göre taklid edileceğini, yeni mezhebinde ise onun bu görüşten döndüğünü söylemişlerdir.[66]

İbnu'l-Kayyim ise, sahâbe kavlinin bu çeşidinin, Şâfiî'nin eski ve yeni mezhebinde hüccet olduğunu, eski mezhebinde delil olduğuna dair onun mezhebine mensup usulcülerin ikrarının bulunduğunu, yeni mezhebinde delil olmadığına dair usulcülerin yaptıkları nakillerin ise doğru olmadığını söyledikten sonra şu ifadeyi kullanmıştır:

> Sahâbe kavlinin delil olmadığına dair onun yeni mezhebinde bir harf bile bilinmemektedir.

Daha sonra onları bu kanaate götüren sebeplere dair iddialarına cevap verir.[67]

Zerkeşî'nin aktardığına göre İbnü's-Sabbâğ (ö.477), Şâfiî'nin yeni mezhebinde, yaygınlaşmayan ve muhalifinin de bulunmadığı sahâbe kavlinin hüccet olduğunu, bu yüzden "*hayvanın kusursuz olması şartıyla satımı*" konusunda Hz. Osman'ın kavlini delil aldığını belirtmiştir.[68] Bununla beraber Maverdi, Şâfiî'nin bu konuda Hz. Osman'ın kavlini delil almasını, kıyasu't-takribin bulunmasına bağlamıştır.[69] Fakat kıyasu't-takrib ile desteklenerek delil alınması onun delil olmadığını göstermez. Bu tür bir sahâbe kavli güçlü bir kıyasa aykırı olduğu zaman, kıyastan sonra gelen bir delildir, ancak başka bir kıyasla desteklendiği zaman tercih edileceğini gösterir. Şâfiî'nin "*er-Risele*"deki ifadesi de bu tür sahâbe kavlinin kıyastan sonra gelen bir delil olduğunu belirtmektedir. Zira o, "sahâbîlerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun veya aykırı bir şey nakledilmezse ne dersin?" sorusuna şu cevabı vermiştir:

> Kitab, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey (kıyas) bulamazsam ya da yanında kıyas varsa delil olarak alırım.[70]

Daha önce açıkladığımız üzere Şâfiî, birçok yerde yaygınlaşıp yaygınlaşmadığını vurgulamadan muhalifi bulunmayan sahâbe kavlini delil

---

65 Sem'anî, *Kavati'u'l-Edille*, II, 9.
66 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*,, I, 621; Razî, *el-Mahsûl,* VI, 132
67 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 120-121.
68 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 56.
69 Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî, *el-Havi'l-Kebir*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, V, 273.
70 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 598.

alacağını ifade etmiştir.[71] Dolayısıyla Şâfiî, bu tür bir sahâbe kavlini de delil alır. Ancak "*er-Risâle*"deki ifadesine göre kıyastan sonra gelen bir delildir.

4. Sahâbe İhtilafı

Maverdî, bir sahâbînin görüşüne başka bir sahâbîden aykırı görüş ortaya çıksa, Şâfiî'nin eski mezhebine göre bu sahâbîlerin görüşlerinin delil olmayacağını söylemiştir. Ancak Şâfiî'nin eski mezhebinden nakledilen ifadesi bunun aksidir ve ihtilafları durumunda da Şâfiî'nin onların sözlerini delil olarak aldığını göstermektedir. Zira o, eski mezhebinde "*sahâbe ihtilaf etmişse birisinin kavlini alırız ve hepsinin kavlinden çıkmayız*" der.[72]

Sahâbenin bir konuda ihtilaf etmiş olması, Şâfiî'nin yeni mezhebinde de onların sözünü delil olmaktan çıkarmaz. Cüveyni, Şâfiî'nin "*sahâbe ihtilaf ettiğinde Hulefa-i Raşidin'in kavlini almak daha uygundur*" ifadesini, sahâbenin ihtilafı halinde onların sözlerinin delil olma özelliğinin düşmediğinin bir delili olarak göstermiştir.[73] Şâfiî'nin gerek "*er-Risâle*"deki gerekse "*el-Ümm*"deki ifadeleri de bu yöndedir. "*Er-Risâle*"de, ihtilaf halinde olan sahâbîlerin sözlerinden kitab, sünnet, icmâ veya kıyasa uygun olanı tercih edeceğini ifade etmiş, delil olarak almayacağını söylememiştir.[74] "*İhtilafuhu ma'a Malik*" adlı eserinde ilmi derecelendirirken sahâbenin ihtilafını dördüncü sıraya yerleştirmiştir. Bu da hüccet kabul ettiğini göstermektedir.[75] "*El-Ümm*"de de, "ölen kişinin dedesi ile kardeşlerinin mirasçı olması" konusunda kıyasa uymamasını şöyle açıklamıştır:

> Sahâbenin ihtilafı durumunda bir kısmının kavlini bırakıp diğer bir kısmınınkini alma dışında bir genişlik tanımayız. Böylece onların tamamının kavlinden çıkmamış oluruz.[76]

Şâfiî, ilmi derecelendirirken "*sahâbenin ihtilafını*" kıyastan önce gelen bir delil saymasının yanında, yukarıda *el-Ümm*'den yaptığımız alıntıda da kıyasa uymayıp sahâbenin ihtilafının dışına çıkmayacağını söylemektedir. Dolayısıyla Şâfiî, sahâbenin ihtilafını kıyastan önce gelen bir delil olarak görür ve sahâbenin bir konudaki bu farklı görüşlerinden birini değişik delillere dayanarak tercih eder. Şimdi Şâfiî'nin sahâbe arasında ihtilaf durumunda hangi kıstaslara göre tercih yaptığını aktarmaya çalışacağız.

---

71 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 39; III, 215; VII, 19, 397, 400.
72 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40.
73 Cüveynî, *Kitabu't-Talhis,* III, 451.
74 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.
75 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
76 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 110.

a. Kur'an veya Sünnete Uygun Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî eski mezhebinde, sahâbe bir konuda farklı görüş beyan ettiğinde, Kitab'a veya Resûlullah'ın sünnetlerinden birine daha çok uygun olan görüşü delil alacağını söylemiştir. Zira bu görüşün yanında, diğerinde bulunmayan güçlü bir delil vardır.[77] Eski mezhebinden yapılan bir başka rivayete göre de, hâkim makamındaki sahâbîler ihtilaf ettiğinde, buna kitab ve sünnetten delil getireceğini ve bu delile uygun olan sahâbî görüşünü kaynak alacağını söyledikten sonra, onların ihtilafına kitab ve sünnetten nadiren delil bulunmayacağını belirtmiştir.[78]

Şâfiî yeni mezhebinde de aynı görüştedir. Zira "*er-Risâle*"de, ihtilaf halinde olan sahâbîlerin sözlerinden kitab ve sünnete veya icmâa uygun düşeni veya kıyas açısından daha doğru olanı delil olarak alacağını söylemiştir.[79] "*İhtilâfuhu ma'a Mâlik* " adlı eserinde de, ihtilaf edilen bir meselede kitab ve sünnete en yakın olan görüşü delil olarak alacağını ifade etmiştir.[80] Şâfiî, "*el-Ümm*"de de, "*sahâbenin bir kısmının ihtilaf ettiği bir konuda Kur'an'ın zahirine en çok benzeyenini delil alırız*" demiştir.[81] Buna göre Şâfiî; bir konuda sahâbe ihtilaf ettiğinde, ilk olarak bu görüşlerden kitab ve sünnete uygun olanı tespit etmeye çalışır ve bunu delil olarak alır. Fıkhındaki birçok örnekten ikisini vermekle yetineceğiz.[82]

1.Bir kimsenin evlenip karısıyla içeri girmesinden sonra, kapıyı kapatması veya görünmeyi engelleyici bir örtü asması, fakat cinsel ilişkiye girmediklerine dair birbirlerini tasdik etmeleri meselesinde sahâbeden iki görüş aktarılmıştır. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin kavline dayanarak boşanmaları durumunda "mehrin tamamının kadına ödeneceği ve kadının da iddet bekleyeceği" hükmünü veren kişinin aksine Şâfiî, İbn Abbas ve (tabiinden) Kadı Şureyh'ın kavline dayanarak "kadına mehrin yarısının verileceği ve kadının da iddet beklemeyeceği" hükmünü vermiş, sonra da "*Kur'an'ın zahiri de budur*" demiştir.[83]

2. Dede, ölen kişinin kardeşleriyle beraber mirasçı olsa ve bölüşüm onun için malın üçte birinden hayırlı ise onlarla malı bölüşür, üçte biri onun için daha yararlı ise üçte birini alır. Bu; Zeyd b. Sabit, Hz. Ömer, Hz. Osman ve

[77] İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40.
[78] Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40.
[79] Şâfiî, *er-Risâle*, 596.
[80] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
[81] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 44.
[82] Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250;; V, 311; VII, 38, 306.
[83] Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 38; V, 311.

başka sahâbîlerin de görüşüdür. Şâfiî bu görüşü savunmaktadır. Sahâbeden gelen diğer bir görüş ise dedenin baba hükmünde olduğu ve mirasın tamamının ona verileceği şeklindedir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Aişe, İbn Abbas, Abdullah b. Utbe, Abdullah b. Zubeyr bu görüştedir. Şâfiî bu görüşleri aktardıktan sonra şunu söylemiştir:

> Sahâbe ihtilaf ettiğinde birisinin sözünü bırakıp diğerinin sözünü alma, ancak onu destekleyen açık bir delille ve sünnete uygunluğunun ortaya konulmasıyla olacağı kanaatindeyiz. Zeyd b. Sabit ve onun görüşünde olanların sözünü alarak hüccete uymuş olduk.[84]

b. İcma'a Uygun Olan Sahâbe Kavli

Bu konuda Şâfiî'nin uygulamalarından herhangi bir örnekle karşılaşmadık. Ancak onun "*er-Risâle*"deki ifadesi, bir konudaki farklı sahâbî görüşlerinden kitab ve sünnete uygun olanından sonra icmâ'a uygun olanını tercih ettiğini göstermektedir. Zira "*ihtilaflı olan sahâbî sözlerinden kitab ve sünnete veya icmâ'a uygun olanı delil alırız*" demiştir.[85]

c. Kıyasa Uygun Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî'nin "*er-Risâle*"deki ifadesi, sahâbenin bir konuda ihtilaf etmesi durumunda; kitab, sünnet veya icmâdan bu görüşlerden birini destekleyen delil bulunmazsa, kıyasa uygun olan görüşü tercih edeceğini göstermektedir.[86]

Hatîb el-Bağdadî (ö.463), Şâfiî'nin şöyle söylediğini nakleder: "Sahâbe bir konuda ihtilaf ettiğinde, eğer aykırı başka bir delil yoksa kıyasa en uygun olan görüş alınır." Daha sonra, Hz. Ali'nin Hz. Ömer'e üç meselede muhalefet ettiğini ve kıyasın Hz. Ali'nin görüşünü desteklediğini söyler.[87] Şâfiî de, bir konuda birbirine muhalif iki munkatı' eserden, kıyasa daha uygun olanının tercih edileceğini ifade etmiştir.[88] Fıkhından iki örnek vermekle yetineceğiz.

1. Bir kadın Zeyd b. Erkam'a istediği zaman ücretini vermek üzere bir mal satar, sonra daha düşük bir fiyata ondan peşin olarak alır. Bunu duyan Hz. Aişe, yanlış yapıldığını söyler. Şâfiî, *"eğer Hz. Aişe'den bu sabitse, o, satışın*

---

84 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 108-109.
85 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.
86 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 596.
87 Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-Mutefakkih*, thk. Adil b. Yusuf el-Ğarâzi, Riyad, Daru İbni'l-Cevzi, 1996, II, 440.
88 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 348.

belirsiz bir tarihe dayandırılarak yapılmış olmasını tenkit etmiştir, peşin paraya satışı tenkit etmemiştir" der. Sonra da şunları söyler:

> Sahâbe bir konuda ihtilaf etse, bir kısmı bir şey söylese, diğer bir kısmı ise başka bir şey söylese, yanında kıyas bulunan kavli delil olarak alırız. Burada da yanında kıyas bulunan kişi Zeyd b. Erkam'dır.[89]

2. Şâfiî, denizdeki canlılardan ölüp de su yüzeyine çıkanlarının yenilip – yenilmeyeceğini tartışırken muarızı, Hz. Cabir ve diğer bazı sahâbîlerden gelen esere dayanarak yenilmemesi gerektiğini söyler. Şâfiî ise, Peygamber (s.a.v.)'in ashabından Ebu Eyyûb'un bu tür bir balığı yediğini, onun bu uygulamasının yanında kıyas ve sünnetin bulunduğunu belirtir. Ardından şu açıklamayı yapar: Biliyorsun ki bir konuda sünnet yoksa ve Peygamber'in ashabından biri kıyasın desteklediği bir söz söylemişse, bir grup sahâbî de bu söze aykırı görüş beyan etmişse, ikimizin de kıyasa uygun olan bu söze ittibâ etmesi gerekir.[90]

d. Halifelerin Kavli

Şâfiî, gerek eski mezhebinde gerekse yeni mezhebinde halifelerin sözünü diğer sahâbenin sözüne tercih edeceğini ifade etmiştir. O, eski mezhebinde, sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuya dair şöyle der:

> Şayet onlardan birisinin sözüne dair kitab ve sünnetten bir delil yoksa Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini almak benim için başkasının kavlini alıp onlara muhalefet etmekten daha sevimlidir. Zira onlar ilim ve rivayet ehlidir.[91]

Şâfiî yeni mezhebinde de, sahâbenin ihtilaf ettiği bir meselede kitab ve sünnete en yakın olan görüşü gösteren bir delil bulamadığında, devlet başkanının görüşünü delil olarak alacağını söylemiştir. Sebebini de şu şekilde açıklamıştır: Devlet başkanının sözünün yanında delil vardır. Zira onun sözü yaygındır (meşhurdur), insanları bağlar. Böyle bir kişinin sözü, bir kişiye veya bir gruba fetva veren kimsenin sözünden daha yaygın olur. Nitekim devlet başkanları dışındaki kimselerin fetvası bazen alınır bazen de terk edilir. Fetva verenlerin çoğu da evlerinde ve meclislerinde belirli kişilere fetva verirler. Toplum devlet başkanının söylediğine verdiği önemi onların söylediğine vermez. Görüyoruz ki, halifeler görüş belirtmek istedikleri bir konuda kitab ve sünnette buna dair bir ilim bulunup bulunmadığını sorarlar ve ondan sonra görüş belirtirler. Bu görüşlerine

---

89 Şâfiî, *el-Ümm*, III, 95.

90 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 359-361.

91 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvekkı'în*, IV, 122; Alâî, *İcmalu'l-İsâbe*, s. 40; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 54.

aykırı bir haber nakledildiğinde de bunu kabul ederler. Allah'tan korktuklarından ve hallerinde fazilet sahibi olduklarından dolayı hakikate dönmekten çekinmezler.[92]

Zerkeşi'nin Rûyânî (ö. 502)'den aktardığına göre, sahâbe bir konuda ihtilaf ettiğinde aralarında halife varsa ve sayısal eşitlik de varsa, Şâfiî'nin eski mezhebine göre halifelerin içinde bulunduğu taraf tercih edilmeye daha layıktır, yeni mezhebine göre ise böyle bir tercih gerekmemektedir. Sayısal eşitlik yoksa ve halife azınlığın tarafında ise Şâfiî'nin iki kavline göre de değer bakımından eşit sayılırlar. Eğer sayısal eşitlik varsa ve bir tarafta Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer bulunuyorsa eski mezhebindeki bir görüşünde iki halifenin kavlini tercih eder. Râfi'î de, Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'in ayrı taraflarda olması durumunda yukarıdaki sistemin uygulanması, Hz. Ebu Bekir'in bulunduğu tarafın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[93] Zerkeşi İbni Kattan'dan da şunu aktarmış: Sahâbe ihtilaf ettiğinde Şâfiî'nin bununla ilgili görüşü farklılık arz eder. Yeni mezhebindeki bir görüşünde, bir konuyla ilgili çeşitli sahâbe sözlerinin değerinin eşit olduğunu,[94] bir başka görüşünde ise Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kavlini alacağını söyler. Zira *"benim sünnetime ve Hulefa-i Raşidin'in sünnetine uyun"* şeklindeki nass, halifelerle ilgili vârid olmuş ve bu rivayet, halifelerin görüşünün fetva veren sahâbîlerin görüşünden daha nitelikli olduğuna delalet eder.[95]

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki; bir konuda sahâbe ihtilaf etse, Kur'an ve Sünnet'ten de bir görüşü tercih ettirici delil yoksa Şâfiî, yeni mezhebinde yaygın olması açısından halifelerin görüşünü tercih eder. Burada halifelerin ittifak etmiş olması veya sadece bir halifenin görüşü olması arasında da fark yoktur. Fıkhından, halifelerin görüşünü tercih ettiğine dair iki örnek aktarmakla yetineceğiz.

1. Şâfiî, Arap Hristiyanların kestiklerinin helal olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen esere karşılık, helal olmadığına dair Hz. Ömer ve Hz. Ali'den gelen eserin uyulmaya daha layık olduğunu söylemiştir.[96]

2. Yine Şâfiî, ihramda bulunan kişinin eti yenen bir hayvanı öldürmesi durumunda fidye vereceğini, bunun dışında bir hayvanı öldürmesi durumunda ise fidye gerekmediğini söyledikten sonra Hz. Ömer'in

92 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 452.
93 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 66.
94 Şâfiî, *el-Ümm*, IV:108-109
95 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 66.
96 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 364.

uygulamasını delil olarak sunmuştur. Buna karşılık İbn Ömer'in uygulamasını ileri süren muarızına da şunu söylemiştir:

> Taklitte bulunacaksanız; İslam'daki yerinden, ilminden, İbni Abbas'ın onunla aynı görüşte olmasından ve bu görüşün sünnete uygun olmasından dolayı Hz. Ömer'i taklid etmeniz daha önceliklidir.[97]

Burada Hz. Ömer'in İslam'daki yeri ve ilmi onun görüşünün tercih edilmesinde sebep olarak ileri sürülmüştür.

e. Bir Konudaki İhtisası ile Tanınan Sahâbenin Kavli

Bir konuda sahâbe ihtilaf ettiğinde, Kur'an ve sünnette de birisini tercih ettirici bir delil bulunmadığında Şâfiî, Hz. Peygamber'in belirli bir alandaki ilmine şahitlikte bulunduğu sahâbînin görüşüne daha fazla önem vermiştir.

Cüveyni'nin aktardığına göre Şâfiî şunu söylemiştir: Resûlullah (s.a.v.), *"helal ve haramı en iyi bileniniz Muaz'dır"* buyurmuş olsa bile Hz. Zeyd'in miras konusundaki sözü Hz. Muaz'ın sözüne tercih edilir. Zira Resûlullah'ın miras konusunda Hz. Zeyd lehine şahitliği daha hastır ve bu şahitliği Hz. Zeyd'in mirası anlama konusunda ayırıcı bir özelliğe sahip olduğuna delalet eder.[98] Yine Şâfiî, şunu söylemiştir:

> Yargı alanında Hz. Ali'nin sözü, Hz. Zeyd'in mirastaki sözü gibidir. Miras dışındaki helal ve haram konularında Hz. Muaz'ın sözü, Hz. Zeyd'in mirastaki sözü gibidir.[99]

Zira miras konusunda Hz. Zeyd'in, yargı konusunda Hz. Ali'nin, helal ve haramı bilme konusunda Hz. Muaz'ın daha ehliyetli olduğunu bildiren Peygamber (s.a.v.)'in hadisleri mevcuttur.

Şâfiî'nin miras konusunda Hz. Zeyd'in görüşünü delil aldığını gösteren şu iki örneği vermek mümkündür.

1. Şâfiî, ölen kişinin kardeşleri ile beraber mirasçı olan dedenin alacağı pay ile ilgili olarak şunu söyler: Paylaşım onun için malın üçte birinden hayırlı ise onlarla malı bölüşür. Şayet malın üçte biri onun için daha hayırlı ise üçte birini alır. Bu Zeyd b. Sabit'in kavlidir ve miras meselelerinin çoğunu ondan aldık. Sahâbe ihtilaf ettiğinde birisinin sözünü alıp diğerinin sözünü bırakmanın ancak açık bir delil ve sünnete uygunluğunun ortaya

---

97 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 306.
98 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 835.
99 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 836.

konulmasıyla olur. Zeyd b. Sabit ve onun görüşünde olanların kavlini alarak hüccete uyduk.[100]

2. Redd-i miras konusunda Hz. Ali ve İbni Mes'ûd'un kavline uyanlara Şâfiî, *"bildiğim kadarıyla böyle bir uygulama ikisinden de sabit değildir. Sabit olsa da onların miras konusunda azımsanmayacak kadar sözlerini Zeyd b. Sabit'in sözünden dolayı terk etmişim"* dedikten sonra, sahâbeden iki farklı görüş bulunduğunda Allah'ın Kitabına en uygun olana uyacağını, burada da Zeyd b. Sabit'in kavlinin Allah'ın Kitabına daha uygun olduğunu söyler ve Nisa süresi 176. ayeti aktarır.[101]

Bu iki örnekte de görüldüğü üzere sahâbe ihtilaf ettiğinde, bir tarafta mirası en iyi bilen Hz. Zeyd bulunsa da Şâfiî, Kur'an ve sünnete en uygun olan görüşü tercih edeceğini ve bu iki yerde de Kur'an ve sünnete en uygun olan görüşün Zeyd b. Sabit'in görüşü olduğunu söyler. Ancak bu iki örnekte onun, Zeyd b. Sabit'in sözüyle ilgili ifadesi, mirasta onun sözüne daha fazla önem verdiğini göstermektedir.

f. Sayıca Çok Olan Tarafın Görüşü

Şâfiî'nin eski mezhebinde şöyle söylediği nakledilmiştir:

> "İmam olan sahâbîler (halifeler) ve müftüler ihtilaf etse, ihtilaf ettikleri konuda delil de yoksa çoğunluğun görüşüne bakarız..."[102]



Zerkeşî'nin İbn Fûrek (ö. 406)'ten aktardığına göre eski mezhebinde Şâfiî, ihtilaf durumunda halifelerin görüşünü tercih etmiş, içinde halife bulunmadığı zaman da çoğunluğun görüşünü almıştır.[103] Yine Zerkeşî'nin Rûyânî'den aktardığına göre ise, sahâbe bir konuda ikiye ayrıldığında aralarında halife yoksa ve sayısal eşitlik de yoksa çoğunluğun görüşünün tercih edilip edilmeyeceği konusunda Şâfiî'nin görüşü farklı olmuştur. Eski mezhebinde, hadislerde çoğunluğa göre tercih yapıldığı gibi burada da tercih edileceğini, yeni mezhebinde ise çoğunluğa göre tercih yapılamayacağını, delil hangisini gösteriyorsa onun tercih edileceğini söyler.[104]

Ancak Rûyânî'nin söylediğinin aksine Şâfiî, yeni mezhebinde de çoğunluğun görüşünü delil almanın daha öncelikli olduğunu belirtmiştir.

---

100 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 108-109.
101 Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 100.
102 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 55.
103 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 66.
104 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 66.

"İlâ" konusunda İbni Abbâs ve İbni Mes'ûd'a uyduğunu söyleyen muarızına, *"On küsûr sahâbenin kavlini almak, bir veya iki sahâbînin kavlini almaktan evlâdır"* demiş ve ardından, Süleyman b. Yesar'ın şöyle söylediğini aktarmıştır:

> Resûlullah'ın on küsur ashabına yetiştim hepsi de, ilâ yapanın talak hakkını, ilâ süresi bitiminde durdururdu.

Şâfiî, on küsurun en azının on üç olduğunu söyler. (Şâfiî'nin bu ifadelerini aktaran ravi) bu sahâbîlerin Ensâr'dan bazı kimseler ile Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve başkaları olduğunu söyler.[105]

Şâfiî, yolunu şaşırarak hac ibadetini eda edemeyen kişinin durumu ile ilgili olarak sahâbenin ihtilafını aktardıktan sonra, İbni Mes'ûd'dan naklettikleri esere dayandığını söyleyenlere karşı; Hz. Ömer, İbn Ömer ve Zeyd b. Sabit'in İbni Mes'ûd'a muhalif olduğunu ve üç kişinin bir kişiden fazla olduğunu delil olarak ileri sürmüştür.[106]

g. Senedi Muttasıl Olan ile Munkatı' Olan Sahâbe Kavli

Şâfiî, muttasıl sünneti munkatı' olana tercih ettiği gibi muttasıl eseri de munkatı' olana tercih etmiştir. Onun şu uygulaması buna örnektir.

İki kişinin bir çocukta babalık iddiasında bulunması ile ilgili olarak Hz. Ömer'den iki uygulama nakledilmiştir: 1- Hz. Ömer kiyâfet ilmini bilenleri çağırır ve bunların, *"iki kişi de çocukta ortaktır"* demesi üzerine Hz. Ömer çocuğa, *"dilediğini veli edin"* demiştir. 2- Hz. Ömer, *"o, ikinizin de oğludur, size mirasçı olur, siz de ona mirasçı olursunuz ve hanginiz geriye kalırsa çocuk onun olur"* demiştir. Şâfiî, Hz. Ömer'den aktarılan bu iki eserden birincisinin muttasıl, ikincisinin ise munkatı' olduğunu, muttasıl olanın senedinin daha sağlam olduğunu, dolayısıyla onun delil alınacağını ifade etmiştir.[107]

E. Sahâbe Kavlinin Hüccet Olduğu Alanlar: Kıyasın Cari Olduğu veya Olmadığı Alanlarda Sahâbe Kavli

Bazı usulcüler sahâbe kavlini, kıyasın girdiği alanlar ve girmediği alanlar olmak üzere ikiye ayırırlar. Kıyasın geçerli olduğu alanlarda değil, kıyasla algılanamayan konularda Şâfiî'nin sahâbe kavlini delil olarak gördüğünü iddia etmişlerdir.[108]

---

105 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 47-48.
106 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 249-250.
107 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 346-348.
108 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 62.

Cüveynî, Şâfiî'nin yeni mezhebinde sahâbe kavlini delil olarak almaktan vazgeçtiğinin nakledildiğini, ancak bunun kıyasın geçerli olduğu alanlarla ilgili olduğunu, geçerli olmadığı konularda ise onların sözlerini delil almaya devam ettiğini belirtir. Zira Harem'de ve haram aylarda diyetin ağırlaştırılması şeklindeki kavlinin hiç değişmediğini ve bunun sahâbe kavlinden başka dayanağının bulunmadığını ifade etmiştir.[109]

Gazzâlî de Şâfiî'nin *"İhtilafu'l-Hadis"* adlı eserindeki şu ifadelerini onun eski mezhebinde bu kanaatte olduğuna delil olarak sunar. Şâfiî, şunu söylemiştir:

"Hz. Ali'nin bir gecede altı rekât namaz kıldığını ve her rekâtta altı secde yaptığını" Hz. Ali'den nakletmiş, sonra da "*Hz. Ali'nin bunu yaptığı sabit olsa, delil olduğunu söylerim. Zira bu konuda kıyas yapma imkânı yoktur. Görünen şu ki, bunu tevkîfî olarak yapmıştır."*[110]

Gazzâlî, Şâfiî'nin yeni mezhebinde bu görüşünden döndüğünü ileri sürmüştür.[111] Ancak Gazzâlî'nin bunu Şâfiî'nin eski mezhebi sayması isabetli görünmemektedir. Zira kesin olarak bilinmektedir ki, *"İhtilafu'l-Hadis"* Şâfiî'nin yeni mezhebini konu alan bir kitaptır ve Rebi b. Süleyman bu eseri ondan Mısır'da rivayet etmiştir.[112]

Usulcülerin bu ifadelerini aktardıktan sonra şunu belirtmek isteriz ki; Şâfiî kıyasın geçerli olmadığı alanlarda sahâbe kavline daha fazla önem vermekle birlikte kıyasın geçerli olduğu alanlarda da sahâbe kavlini delil almaktadır. Bu konuda onun eserlerinde sayısız örnekler vardır: Bunlardan birkaç tanesini aktarmakla yetineceğiz.

1. Hazır bulunan kişiyi vekil tayin etmesi konusunda Hz. Ali'nin uygulamasını delil göstermiştir.[113]

2. Mefkûdun karısının durumu ile ilgili olarak Hz. Ali'nin kavlini delil almıştır.[114]

3. Kusursuz olması şartıyla hayvanın satımında Hz. Osman'ı taklid etmiştir.[115]

4. Bir kimse buluğa ermemiş oğluna bir cariye hibe etse, oğlu onu teslim almadan hibe tamamlanmaz diyen Şâfiî; Hz. Ebu Bekir, Hz. Aişe, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan yaptığı rivayetlere dayanmıştır.[116]

---

109 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 891.
110 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,*, I, 624; İsnevî, *Nihayetu's-Sûl*, IV, 489-410.
111 Gazzâlî, *el-Mustasfâ,*, I, 624; İsnevî, *Nihayetu's-Sûl*, IV, 489-410.
112 Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît,* VI, 63.
113 Şâfiî, *el-Ümm*, III, 266.
114 Şâfiî, *el-Ümm*, V, 348.
115 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 165.

Kıyasın geçerli olmadığı alanlarda da Şâfiî'nin sahâbe kavline dayanarak verdiği hükümlerden birkaç tanesini aktarmak istiyoruz.

1. Şâfiî, İhramda olan bir kimse Mekke güvercinlerinden birini öldürse; Hz. Ömer, Hz. Osman, İbni Abbas; İbni Ömer ve daha başka sahâbîlere ittibâ ederek, bir koyun kurban etmesi gerektiğini söylemiş ve Mekke güvercininin bir koyuna denk olmadığını ilim tespit ettiği halde, ona karşılık bir koyun kurban edileceğini söylediklerine göre, bu konuda onlara ancak ittibâ edileceğini ifade etmiştir.[117]

2. Sahâbenin verdiği hükümlere dayanarak üç sebeple diyeti ağırlaştırmıştır. Bunlar; haram aylarda, haram beldede ve zevi'l-erhâmdan birini öldürmedir.[118]

3. Öldürülen bir Mecûsî'nin diyetini Hz. Ömer'in kavline dayanarak sekiz yüz dirhem olarak takdir etmiştir.[119]

4. İhramlı kişinin aktavşan veya sırtlan öldürmesi durumunda Hz. Ömer'in kavline dayanarak cezanın bir deve kurban etmek olduğunu söylemiştir.120 Bu konuda Şâfiî'nin fıkhından daha birçok örnek vermek mümkündür.[121]

Sonuç

Şâfiî, hukukun kaynaklarını farklı şekillerde tasnif etmiştir. Fakat daha çok kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyas şeklinde bir tasnif yapmış ve bu tabakaların birincisinden sonuncusuna doğru bir sıra takip edilerek hükmün çıkarılması gerektiğini beyan etmiştir. Kadîm mezhebinde, sahâbe kavlini delil olarak gördüğü gibi, kavl-i cedîdde de delil olarak görmüştür. Şâfiî usulcülerin genelinin iddia ettiğinin aksine Şâfiî, kadimde savunmuş olduğu sahâbî kavlinin delil oluşu görüşünden dönmemiştir. Eski görüşünden döndüğüne dair her hangi bir ifadesi veya uygulaması da bilinmemektedir. Aksine delil aldığına dair yeni mezhebindeki ifadeleri çok açıktır ve uygulaması da bu yöndedir. Sahâbe kavlini bazen delil almamış olması, o konuda daha güçlü bir delile dayanmış olmasından veya onun yanında bu sahâbe kavlinin sabit olmamasından kaynaklanmaktadır. Şâfiî, kıyasın cari olmadığı alanlarla ilgili olan sahâbe kavlini daha fazla

---

116 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 182.
117 Şâfiî, *el-Ümm*, II, 302; VII, 227.
118 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 137-138, 147-148.
119 Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 136.
120 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 228.
121 Şâfiî, *el-Ümm*, II 124, 261-262; VI, 145; VII, 265.

önemsemekle birlikte, kıyasın cari olduğu alanlarla ilgili olan sahâbe kavlini de delil olarak görmüştür.

Kendisinden sonraki dönemlerde oluşan usul eserlerinde ele alınan sahâbe kavli türleri, Şâfiî'nin ifadelerinde de mevcuttur. Şâfiî, sahâbe kavlini; sahâbe icmâı, meşhur olan ve muhalifi bulunmayan sahâbe kavli, meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavli ve sahâbenin ihtilaf ettiği konular şeklinde kısımlara ayırmıştır. Bunlardan sadece meşhur olmayan ve muhalifi de bilinmeyen sahâbe kavlini kıyastan sonra gelen bir delil olarak saymıştır. Sahâbe icmâı ile meşhur olan ve muhalifi de bulunmayan sahâbe kavlini hüccet kabul edip kıyastan önce gelen bir delil olarak gördüğü konusunda ifadeleri açıktır. Şâfiî, ilmi derecelendirirken ve fürû fıkhındaki birçok uygulamasında da sahâbenin ihtilafını kıyastan önce gelen bir delil saymıştır.

Sahâbenin farklı görüş beyan ettiği konularda Şâfiî, bu görüşlerden birini tercih ettirici delilleri araştırmış ve buna göre, kitap, sünnet, icmâ veya kıyasa uygun olan sözü, halifelerin sözünü, özel alan bilgisine sahip olan sahâbînin sözünü, çoğunluğun görüşünü, senedi muttasıl olan sahâbe kavlini tercih etmiş ve bu görüşlerin tamamının dışına çıkmamıştır.

Kaynakça

Alâî, Halil b. Heykeldi Salahuddin (ö.761/1360), "*İcmalu'l-isâbe fi akvâli's-sahâbe*", thk. Muhammed Süleyman el-Eşker, Kuveyt, Merkezu'l-Mahtutât ve't-Turâs, 1987.

Apaydın, Yunus, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* Sayı: 4, Kayseri, 1994.

Beyzavî, Abdullah b. Ömer (ö.685/1286), "*el-İbhâc fi şerhi'l-minhâc*", Beyrut, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995.

Buğa, Mustafa Dia, *"Eseru'l-edilleti'l-muhtelefi fihâ fi'l-fıkhı'l-İslamî*", Dimeşk, Daru'l-İmami'l-Buhari.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö.487/1094), *"el-Burhân fi usûli'l-fıkh*", thk. Abdulazim Mahmud ed-dîb, Daru'l-Vefâ, 1997.

______,*"Kitabu't-talhîs fi usûli'l-fıkıh",* 3 cilt, Beyrut, Daru Başairi'l-İslamiyye, 1996.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *"el-Mustasfâ min İlmi'l-usûl"*, Beyrut, Daru'l-Erkam, 1994.

Hatib Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *"el-Fakîh ve'l-mutefakkih"*, thk. Adil b. Yusuf el-Ğarâzi, Riyad, Daru İbni'l-Cevzi, 1996.

İbn Kayyım, Şamsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr (ö.751/1350), *"İ'lâmü'l-muvekkı'în an Rabbi'l-'alemîn"*, Beyrut, Daru'l-cîl, t.y.

İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim b. Hasan (ö.772/1370), *"Nihâyetu's-sûl fi şerhi minhâci'l-usûl"*, y.y., Âlemu'l-Kutub, t.y.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habib(ö.450/1058), *"el-Havi'l-kebîr"*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *"İthâfu zevi'l-ebsâr bi şerhi ravdati'n-nâzır"*, Riyad, Daru'l-'âsime, 1996.

Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref (ö.677/1278), *"Kitabu'l-mecmu"*, thk. Muhammed Necib Mutiî, Cidde, Mektebetu'l-İrşâd, t.y.

Râzî, Fahruddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. Huseyn (ö. 606/1210), *"El-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fıkh"*, 6 cilt, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1992.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed (ö.489/1096), *"Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl"*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö.490/1097), *"Usûlu's-Serahsî"*, İstanbul, Daru Kahraman, 1984.

Şâfiî, Ebu Abdillah Muhammd b. İdris (ö.204/819), *"el-Ümm"*, 9 cilt, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

______,*"er-Risâle"*, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

______,*"İhtilafu'l-Hadîs"*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadi (476/1083), *"Şerhu'l-lüme'"*, thk. Abülmecid Türki, Beyrut, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, 1988.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillah (ö. 794), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh,* neşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt, Vezaretü'l-Evkâf ve'ş Şuûni'l- İslâmiyye, 1992.



ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

PROF. DR. BAHAEDDİN ÖGEL'E

ARMAĞAN

SAYI : 4 YIL : 1990

SAHABİ SÖZÜNÜN HUKUKİ DEĞERİ

Yrd. Doç. Dr. Yunus APAYDIN*

GİRİŞ

Fıkıh usulü, günlük hayatta karşılaşılan en basitinden en karmaşığına her türlü hukukî problemin çözümü için başvurulması gereken esasları içermesi bakımından çok özel bir öneme sahiptir. Yüklendiği bu önemli fonksiyon gereği dinamik olması gereken fıkıh usulü belli bir dönemden itibaren zaman zaman bazı muhakkik alimler tarafından sarf edilen çabalar bir tarafa bırakılacak olursa bir durgunluk ve donukluk içerisine sürüklenmiş, klasik muhtevası içerisinde dondurularak adeta kendinden mustağni kalınan bir ilim dalı mesabesine düşürülmüş gibidir. Fıkıh usulüne olması gereken dinamizm kazandırılmayınca vaktiyle bu usule göre yazılan birçok defalar şerh haşiye, talik ya da ihtisarı yapılan fıkıh ve fetva kitapları ön plana çıkmış ve bunlara her dönemin problemlerine kısa yoldan çare bulan eserler gözüyle bakılmaya başlanmıştır. İctihat kapısının kapatılmasından tutun da, uygulanması itibariyle Kur'an'ın ruhuna uymayan bir çok sonuçları olan buna rağmen «şer'î» olarak vasıflanan «hîle»lerin yerli yersiz hukuka sokulmasına varıncaya kadar, hukukî olmayan düşüncelerin ve sun'î zorlamaların temel sebeplerinden birisi, fıkıh usulünün dinamizmini kaybetmesi, daha doğrusu fıkıh usulünün yeterince geliştirilip işletilmemesi gibi gözükmektedir.

Bu açıdan bakıldığında fıkıh usulüne gereken önem ve özenin gösterilerek onun esnek ve dinamik bir yapıya kavuşturulması için baştan sona yeniden gözden geçirilmesi, günümüzün yaygın deyimiyle bazı prensiblerin ve esasların «sorgulanması» kaçınılmaz bir çıkış yolu olarak gözükmektedir. Biz bu kısa çalışmamızda usûl konularından biri olan «sahabî sözünün hukukî değeri», klasik ifadesiyle «sahabî sözüyle ihticac» konusunu lehteki ve aleyhteki görüşleri vererek değerlendirmeye çalışacağız.

(*) Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

I. SAHABE SÖZLERİNİN GENEL OLARAK TANITIMI

Sahabî, hadis terminolojisinde, Hz. Peygamber'i -mümin olarak- görmüş ve bu hal üzere ölmüş kişi demektir (1). Tabiatıyla, sözünün hüccet olup olmadığı, diğer bir ifadeyle sözünün hukukî değeri tartışılacak olan sahabî, bu geni şanlamdaki sahabî değildir. Çünkü Hz. Peygamber'i bir veya iki defa gören, O'ndan bir-iki hadis rivayet eden kişi de bu geniş anlamdaki sahabî tarifinin kapsamına girmektedir. Öyleyse, öncelikle sözünün hukukî değeri tartışılacak olan sahabî'yi tanımlamak lüzumludur. Öyle görünüyor ki usulcülerin, sözünün değerini tartıştıkları sahabî, Hz. Peygamber ile uzun müddet beraber bulunan ve daha sonra, fetva vermekle tanınan sahabidir. Nitekim Curcani, usulcülerin sahabi tarifinin farklı olduğunu belirtir ve onlara şu tarifi nisbet eder: «Sahabi mümin olarak peygamberi gören ve örfen «arkadaş (sâhib)» denilecek kadar uzun süre Hz. Peygamber'in yanında bulunan kişidir» (2). Şu var ki, bu özellikteki sahabiler de, «fıkıh ve istinbat (dirayet)» hususunda aynı derecede olmadıkları gibi «rivayet» hususunda da aynı derecede değillerdir (3). Aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, sözünün hüccet olup olmadığı tartışılan sahabiler, daha ziyade, fıkıh ve istinbat ile ma'ruf olmuş sahabîlerdir.

Usulcüler, gerek imâm (devlet başkanı), gerek hâkim ve gerekse müftî olsun sahabi sözünün diğer bir sahabi için hüccet olmadığında ittifak bulunduğunu belirtmişlerdir (4). İhtilaf, sahabî sözünün daha sonra gelen müctehidler (tâbiûn ve sonrakiler için) hüccet olup olmadığı noktasındadır. Bu konudaki görüş ve gerekçelere geçmeden önce «sahabî sözü» ifadesinden ne anlamak lazım geldiğini ortaya koymakta fayda vardır.

Burada önce, «sahabî kavli» «sahabî fetvası», «sahabî mezhebi» ve «sahabi hükmü» gibi ifadeler arasında fark bulunup bulunmadığına işaret edelim. Bu ifadeler arasında, «sahabi hükmü» ifadesi hariç, diğerleri aşağı yukarı birbirinin eş anlamlısı olarak sahâbî'nin bir mesele hakkındaki «görüş»ünü ifade için kullanılmış; Hâkim konumunda olan sahabî'nin bir dâvâ hususunda vermiş olduğu yargı kararı demek olan «sahabi hükmü» de, genelde diğer ifadelerle eşanlamlı olarak kullanılmakla beraber zaman zaman onlardan ayrı tutulduğu olmuştur. Mesela F. Razi sahabenin fetva ve hükmünden hangisinin amel bakımından tercihe şayan olduğu konusunda Şafiî'den iki farklı görüş nakletmiştir. Buna göre Şafiî, bir defasında, daha fazla özen gösterileceği nokta-

sından hareketle, sahabi hükmünün daha evla olduğunu söylemiş, bir defasında ise, sahabî'nin hükmü karşısında, diğer sahabenin susmalarının itaat'a hamledileceği gerekçesiyle, sahabi fetvasının daha evlâ olduğunu belirtmiştir (5). Burada dikkat çeken bir husus, çoğunluk usulcülerin devlet başkanı olan sahabi ile diğer sahabilerin sözleri arasında bir ayırıma gitmemiş olmalarıdır. Halbuki, devlet başkanı sahabi'nin sözünün, sonraki zamanlar için olmasa bile, sırf kendi idaresi zamanında bağlayıcılık ve ittiba edilme (uyulma) bakımından bir ayrıcalığa tabi tutulması düşünülebilirdi.

Şimdi, Usülcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları «sahabi sözü» ile ne tür bir sahabî sözünü kastettiklerini ortaya koymaya çalışalım.

Sahabe sözleri, hadis rivayet etmeleri durumu hariç tutulursa, genel olarak şu dört şekilde karşımıza çıkar.

1) Sahabe icmâı : Sahabe icmâının bağlayıcı ve uyulması gerekli bir hüccet olduğu konusunda Nazzam (ö. 231/845) ve bazı şiiler hariç, usulcüler görüş birliği etmişlerdir. Hatta, Sahabe icmâı ile sabit olan şey, Kitâb ve Sünnet ile sabit olan şey mesabesinde tutulmuş ve bunu inkar edenin tekfir edileceği dahi ileri sürülmüştür (6). Buna göre, sahabe icmâı, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları «sahabi sözü» kapsamının dışında kalmaktadır.

2) Sahabenin İhtilafı : Aralarında ihtilaf olması durumunda, sahabi sözlerinin tek tek hüccet olmadığı dolayısıyla sahabenin taklid edilmesinin vacib olmadığı belirtilmiştir (7). Zaten buna, aklen ve fiilen imkan da yoktur. Çünkü, ihtilafları durumunda içlerinden birinin görüşü alınınca, diğerinin görüşü terkedilmiş olacaktır. Ancak, bu onlardan hiçbirinin görüşünün alınmayacağı anlamına gelmez. Bu durum teâruz kabilinden sayılıp, yine onlardan birinin görüşünün tercihi cihetine gidilir. Çünkü, usülcüler arasında genel kabul gören anlayışa göre farklı görüşlere ayrılmaları halinde, hiçbir sahabinin doğruyu bulamadığı düşünülemez, diğer bir ifadeyle, gerçek, sahabenin sözlerinin dışına çıkmaz.

Bu anlayış sebebiyledir ki, çoğunluk usulcüler, sahabenin bir meselede iki görüşe ayrılmaları halinde, sonradan gelen müctehidlerin o konuda üçüncü bir görüş ileri süremiyeceklerini ifade etmişlerdir. Çünkü, bunlara göre, sahabe bir konuda iki farklı gö-

rüşe ayrılmışsa, bu onların, o konuda üçüncü bir görüş ileri sürülemiyeceği hususunda icma etmeleri anlamına gelir (8). Şu kadarı var ki, bu nevi icma istidlal yoluyla sabit olduğu için, bu icma'ın inkarı küfrü gerektirmez (9).

Görüldüğü gibi, farklı görüşlere ayrılmaları halinde de, sahabe sözleri bütün itibariyle hüccet olduğu kabul edilmektedir. Bu itibarla, bu nevi sahabe sözleri, çoğunluk usulcülere göre, hüccet olup olmadığı tartışılan «sahabi sözü» çerçevesinin dışında kalıyor gibi gözükmektedir. Fakat uygulamada buna bağlı kalındığı pek söylenemez.

Bununla birlikte, bazı müteahhirun usulcüler, sahabenin birkaç görüşe ayrılmaları durumunda, bu farklı görüşlerin birleştiği noktayı kaldırmamak şartıyla üçüncü bir görüş ileri sürülebileceğini benimsemişlerdir (10). Bu görüş sahipleri açısından, sahabe ihtilafı bir yönüyle, tartışma konusu yapılan «sahabi sözü» kapsamına dahil edilebilir gibi gözükmektedir.

3) Bir Sahabinin yaygınlık kazanmış sözü : Bir sahabinin sözü, sahabe uleması arasında ortaya çıkıp yaygınlık kazanırsa ve ona muhalif bir başka görüş ortaya çıkmazsa, böyle bir sözün değeri ne olacaktır? Bu tür sözün değeri konusunda belli başlı dört görüş vardır (11).

a) Bu söz, icma' ve dolayısıyla hüccettir,

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), çoğunluk Hanefîler, çoğunluk Malikîler, Şirâzî'nin (ö. 476/1083) de içlerinde bulunduğu bir kısım Şâfiîler bu görüştedir (12).

b) Bu söz icmâ olmaz, fakat hüccettir.

Bu görüş, Ebû Hâşim (ö. 321/933), Ebu Bekr es-Sayrafî (ö. 330/941)'ye aittir (13).

c) Bu söz, icmâ olmayacağı gibi, hüccet de olmaz.

Şâfiî, (ö. 204/819), Dâvud (ö. 270/883), bir kısım Hanefîler, Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin içlerinde bulnduğu çoğunluk Şafiîler bu görüştedirler (14).

d) Bu söz, eğer onlardan bir hâkimin hükmü ise, icmâ' olmaz, fakat bir muftinin fetvası ise icmâ, olur. Bu görüşü, Şâfiîlerden İbn Ebî Hureyre (ö. 345/956) ileri sürmüştür (15).

Diğer taraftan çoğunluk usulcüler tarafından «sükûtî icmâ» olarak adlandırılan bu durumun, yalnızca sahabe dönemi için mi, yoksa her dönem için mi geçerli olduğu hususu tartışmalıdır. Çoğunluk usulcüler, bu durumun her dönemdeki müctehidler için

söz konusu olacağını ileri sürerken, bir grup usulcü bir durumu sadece sahabe asrına tahsis etmişlerdir (16).

Görüldüğü gibi bu türden sahabî sözleri, genelde icma veya hüccet olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan hüccet olup olmadığı tartışılan sahabî sözü çerçevesine dahil değildir. Fakat üçüncü maddedeki görüş sahipleri, yani bu durumu ne icma ne de hüccet kabul edenler açısından, bu nevi sahabe sözleri, tartışması yapılan sahabi sözü kapsamına dahil edilebilir. Nitekim, Beyzâvi (ö. 685/1286), bu tür sahabi sözlerini tartışmaya dahil etmiş ve ibnu's-Sübki (ö. 771/1369), bu yüzden Onu tenkit etmiştir (17). Buraya kadar söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, kısaca bahsedilen üç grup sahabi sözleri, çoğunluk usulcüler tarafından, kural olarak, hüccet kabul edilmektedir. Ne var ki, örnekler üzerinde de görüleceği üzere, bu ölçüye her zaman bağlı kalmamışlardır.

4) Bir sahabi'nin âlim sahabiler arasında yayılmamış, fakat tabiun döneminde yaygınlık kazanmış sözü; işte usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları sahabi sözü, büyük ölçüde bu nevi sahabî sözüdür.

II. BİR SAHABİNİN ALİM SAHABİLER ARASINDA YAYGINLIK KAZANMAMIŞ FAKAT TABİUN DÖNEMİNDE YAYGINLIK KAZANMIŞ SÖZÜ

Kimi usulcülerin hüccet kabul edip, kimilerinin reddettiği «sahabi sözü», usul kitaplarında çoğu zaman, net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Gerçi, sahabe sözlerinin genel tasvirini ve usulcülerin sahabenin muhtelif derecelerdeki sözleri hakkındaki görüşlerini verdikten sonra, tartışma konusu olan sahabe sözlerinin hangi derecedeki sahabe sözleri olduğu yaklaşık olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak yine de, tartışma konusu olan «sahabî sözü»nün genel çerçevesini çizip boyutlarına kısaca işaret etmemiz gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla, bu türlü sahabi sözünün çerçevesini ilk defa olarak tesbite çalışan usulcü, Alauddin Semerkandi (ö. 539/1144)'dir. Semerkandi bu konuda şunları söyler; «Bir sahabi, umûmü'l-belvâ olmayan yani, herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyabileceği türden olmayan bir mesele (olay) hakkında bir görüş açıklıyor ve bu görüş, alim sahabiler arasında yayılmıyor. Fakat daha sonra bu görüş, tabîun devrinde, başka bir sahabinin muhalefeti söz konusu edilmeksizin yaygınlık kazanmaya başlıyor. İşte, usulcülerin hüccet olup olmadığını tartıştıkları sahabi sözü, bu türden olan sahabi sözleri-

dir» (18). Hatta Hanefi usulcüler, problemin çerçevesini daha da daraltarak, bu vasıflarla gelmesi yanında bir de, kıyasa uygun düşen sahabi sözünün hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Çünkü, Hanefî imamlar, aşağıda ayrıntılarıyla görüleceği üzere, sahabi'nin kıyasa aykırı sözünün hüccet olduğunda ittifak etmişlerdir (19).

Ancak, tartışmanın, her zaman tasvir edilen bu çerçeveyi taşmadığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim, Raşid Halifelerin ittifak halindeki sözleri ile Ebu Bekr ve Ömer'in sözlerinin de bu çerçevede ele alınması, bu tasvirin boyutlarının zaman zaman aşıldığı izlenimini vermektedir.

Burada işaret edilmesi gereken diğer bir husus da sahabi sözünün hüccet olup olmamasının pratik sonucunun ne olduğudur. Bu konuda usulcülerin ifadesi özetle şudur : Sahabî sözü, eğer, hüccet kabul edilirse, kıyasa takdim edilmesi gerekir, yani bu söz varken kıyasa başvurmak gerekmez. Buna bağlı olarak, başta tabiun alimleri olmak üzere diğer müctehidlerin sahabî sözüyle amel etmeleri gerekir ve ona aykırı görüş ileri sürmeleri caiz olmaz.

Eğer hüccet kabul edilmezse, ona uymak gerekmez ve kıyas yoluyla başka bir görüş ileri sürülebilir. Bu durumda başka bir ayrıntı ortaya çıkar ki, o da şudur; Sahabi sözü hüccet kabul edilmediği zaman artık sahabiyi taklid etmemek gerekli midir, yoksa, sözü hüccet kabul edilmese de, sahabi taklid edilebilir mi?

Bu problem, bir müctehidin kendinden daha alim olan bir müctehidi taklid edip edemiyeceği hususu ile ilgilidir. Müctehidin müctehidi taklid edebileceği görüşünde olanlara göre, sahabiyi taklid etmek caizdir. Ebu Hanife (ö. 150/767) bu görüştedir. Taklidi caiz görmeyenlere göre ise, sahabi taklid edilemez (20). Ancak, Ebu Yusuf (ö. 182/798) ve Muhammed (189/805), müctehidin, kendinden daha alim de olsa başka bir müctehidi taklid edemiyeceği görüşünde olmalarına rağmen müctehid sahabiye bir ayrıcalık tanıyarak sonraki kuşaktan bir müctehidin sahabeden bir müctehidi taklid edebileceğini söylemişlerdir.

Sahabi sözünün hüccet olup olmadığı tartışmasının bir diğer pratik sonucu da, sahabi sözü ile Kitab (Kur'ân)'ın umumunun tahsis edilip edilemiyeceği hususudur. Sahabi sözünü hüccet ka-

bul edenlere göre, bununla Kur'an'ın umumu tahsis edilebilir. Karşıt görüşte olanlara göre ise, sahabi sözü ile umum tahsis edilemez.

Biz konuyu önce usuli açıdan ele alıp bu konudaki görüş ve gerekçelere yer vereceğiz, daha sonra da tatbikattan örnekler verip genel bir değerlendirmeye gideceğiz.

A. GÖRÜŞLER :

Bu konudaki görüşleri sınıflandırmadan önce, mezheb imamlarının görüşlerine kısaca işaret etmek istiyoruz. Mezheb imamlarının ,özellikle Ebu Hanife ve Şafii'nin sahabi sözü hakkındaki görüşleri yeterince açık ve belirgin değildir. Ebu Hanife'den bu konuda zahir bir rivayet olmadığı için görüşü kesin olarak bilinemiyor. Şafii'nin durumu daha farklıdır. Ondan, bu konuda eski ve yeni olmak üzere iki görüş nakledildiği ve hanginin eski hanginin yeni olduğu konusunda Şafii usulcüler arasında tam bir birlik sağlanamadığı için Şafii'nin bu konudaki görüşü tam bir netlikle ifade edilemiyor. Bu itibarla mezheb imamlarının görüşlerini ayrıca belirtmek yerinde olacaktır. Ancak hemen belirtelim ki, mezheb imamlarının görüşleri, tam anlamıyla ancak örnekler üzerinde ortaya çıkabilecektir.

Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve Muhammed :

Kıyas ve rey ile bilinebilecek konulardaki sahabi sözünün hüccet olup olmadığı, diğer bir ifadeyle bu tür konularda sahabenin taklid edilip edilemiyeceği hususunda, Hanefi imamlardan açık ve kuvvetli (zahir) bir rivayet yoktur (21).

Bununla birlikte, Abdulaziz Buhari (ö. 730/1330), Ebu'l-Yusr'den (ö. 493/1100) naklen, Ebu Hanife'den konuya ilişkin üç farklı rivayetin bulunduğundan bahseder (22).

a) Bütün sahabenin taklidi vaciptir ve sözleri kıyasa takdim edilir.

b) Sahabi, ancak, sözü kıyasa uygun olduğu zaman taklid edilir.

c) Sadece fakih sahabilerin taklidi gerekir, diğerlerini taklid gerekmez.

Bize öyle geliyor ki, bu birbirinden farklı üç görüş, Ebu Hanife'nin tatbikatından çıkarılarak Ona nisbet edilmiştir. Zaten bu rivayet kuvvetli görülmemiştir. Öyleyse, her bir meselede sa-

hibi sözüne karşı Ebu Hanife'nin takındığı tavrı başlı başına bir rivayet olarak değerlendirmek doğru değildir. En doğrusu bu meselelerin tamamını bir arada mütalaa edip bir sonuçlamaya gitmektir. Ebu Yusuf ve Muhammed için de aynı şeyleri söylemek mümkündür.

Mesela Serahsî, Ebu Bekr Razi'den naklen Kerhî'nin şöyle dediğini nakleder: «Gördüm ki, Ebu Yusuf bazı meselelerde, 'kıyas şöyledir, ne var ki ben eser yüzünden bu kıyası terkettim' diyor. Bana gelince, bu görüş benim hoşuma gitmiyor» (23).

Şurası açıkça biliniyor ki, gerek Ebu Hanife ve gerekse Ebu Yusuf'un sahabi sözü karşısındaki tavırları her zaman aynı olmamıştır. Nitekim, onlar kıyas ile bilinebilecek konularda, sahabi sözü ile bazan amel etmiş, bazan da o sözü terkederek kıyasa başvurmuşlardır (24). Ancak, kıyasa aykırı sahabî sözlerini prensip olarak kıyasa takdim etmişlerdir.

Bütün bunlardan çıkacak sonuç şudur: Hanefi imamlar, sahabinin, kıyas ile bilinebilecek meselelerde taklid edilmesinin vacip değil, fakat caiz olduğu görüşündedirler. Zira kıyas ile bilinemiyecek konulardaki sahabi sözlerinin kıyasa takdim edileceği, yani bu tür konularda sahabenin taklid edilmesinin gerektiği hususunda Hanefi imamlar görüş birliği etmişlerdir (25).

Buna göre Hanefi usulcülerin sahabi sözü ile ilgili olarak tartıştıkları nokta, sadece, kıyas ile bilinebilecek konulara inhisar etmektedir. Bu noktada Hanefi usulcüler iki farklı görüşe ayrılırlar :

a) Ebu Saîd Birdeî'nin temsil ettiği «sahabînin taklidi vaciptir» şeklindeki görüş (26).

b) Kerhî'nin temsil ettiği, kıyas ile bilinebilecek konularda «sahabinin taklid edilemiyeceği» şeklindeki görüş (27).

Mâlik

Yaygınlık kazanmış sahabi sözü konusunda, Mâlik'ten iki rivayet vardır. Bir rivayete göre, bu durumdaki sahabi sözü hüccet değildir. Diğer rivayete göre ise, hüccettir (28). Malikî usulcülerden Ebu'l-Velid Bacî birinci rivayeti. Karafi ise ikinci rivayeti kuvvetli görmüştür.

Şâfiî :

Sahabî sözünün hüccet olup olmadığı hususunda Şâfiî'nin görüşünün net bir şekilde tesbitinde bir hayli güçlüğün bulunduğunu hemen belirtmek lazımdır. Çünkü, Şâfiî, belki de, mezheb imamları arasında görüşleri sistemli olarak «kadîm (eski)» ve «cedîd (yeni)» şeklinde nakledilen tek müctehiddir. Bu itibarla, onun eski ve yeni görüşlerinin temyiz ve tayini ayrı bir önem arzeder. Nitekim Şâfiî usulcüler sahabi sözüne ilişkin olarak Şâfiî'nin eski ve yeni görüşünün ne olduğu konusunda tam bir anlaşmaya varamamışlardır.

Şimdi, Şâfiî usulcülerin bu hususta Şâfiî'ye nisbet ettikleri görüşlere kısaca görelim.

a) Şirazi'nin ifadesi: Sahabi bir söz söylese ve bu söz yaygınlık kazanmasa, Şâfiî'nin eski görüşüne göre bu söz hüccettir. Dolayısıyla kıyasa takdim edilir ve bununla umum tahsis edilir. Yeni görüşüne göre ise, böyle bir söz hüccet değildir ve kıyas bundan önce gelir (29). Şafiî usulcülerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.

b) Cüveyni'nin ifadesi : Şâfiî eskiden sahabi sözü ile ihticac edileceği, yani onun hüccet olduğu görüşünde idi. Daha sonra onun bu görüşten döndüğü nakledildi. Öyle görünüyor ki Şâfiî, yalnızca, kıyasa uygun düşen noktalarda sahabi sözü ile ihticacdan vazgeçti, fakat kıyasa aykırı olan sahabe sözleri ile ihticacdan vazgeçmedi (30). Şafiî usulcülerin çoğunluğu bu görüştedir.

c) Gazzali'nin ifadesi : Sahabenin taklidi konusunda Şâfiî'nin görüşü muhteliftir. Eski görüşünde, bir yerde «sahabi bir söz söyler ve bu söz muhalifsiz olarak yayılırsa», -başka bir yerde de «yayılmamış olsa bile»- taklidi caizdir» demiş, fakat daha sonra yeni görüşünde bu anlayıştan vazgeçerek 'alim, nasıl başka bir alimi taklid edemezse, sahabiyi de taklid edemez' demiştir (31).

d) Zencani'nin ifadesi : Şâfiî'ye göre, tekbaşına (alâ infiradihi) sahabi sözünde hüccet yoktur ve sonra gelenlerin sahabiyi taklid etmeleri gerekmez (32).

e) Beyhaki, Şâfiî'nin görüşünü şöyle özetler :

«Kitab ve Sünnet'te konuya ilişkin hüküm bulunmazsa, sahabenin görüşlerine veya onlardan birinin sözüne gideriz» (33).

f) Suyuti'nin ifadesi : Şâfiî'nin eski ve yeni görüşüne göre sahabi sözü hüccet değildir (34).

Görüldüğü gibi Şafii usulcülerin Şafii'ye nisbet ettikleri görüşler oldukça farklılıklar arzetmekteder. Bu durumda, bunlar-

dan hangisinin gerçeği yansıttığı hususunda en iyi hakem Şâfiî'nin bizzat yazdıkları olmalıdır. Ne var ki, Şâfiî'nin Risale'deki ifadesi de yeterince açık değildir. Risale'de şunları söyler: Bir sahabinin, muhalifi ve muvafıkı bulunmayan bir sözüne ittiba edilmesi hususunda Kitab'da ve sabit Sünnet'te bir hüccet bulamadım. Ancak, ilim ehlinin, sahabeden birinin sözünü bazan aldıklarını bazan terkettiklerini ve sahabeden aldıkları bazı şeylerde ayrılığa düştüklerini gördüm. Bana gelince, eğer Kitab, Sünnet, icmâ' ve ona bu hükmü verdiren bu manada bir şey bulamadığım zaman veya kıyas sahabi sözü ile beraber olduğu zaman sahabi sözüne ittiba cihetine giderim. Zaten muhalifi olmayan sahabi sözü de çok azdır (35).

Şafiî'nin konuya ilişkin olarak Risâle'de söylediklerini aktardık. Bunun yanında Umm'daki tavrına bakıldığında, Şâfiî'nin zaman zaman sahabi sözüne uyduğu, zaman zaman da muhalefet ettiği görülür (36). Bize öyle geliyor ki, Şâfiî'nin gerek sünnet karşısındaki genel tutumu, gerekse, Umm'deki bazı örneklerden hareketle, bazı usulcülerin de belirttiği gibi, O'nun prensip olarak ictihadî olan konularda Sahabî sözüne uymadığını, fakat ictihadî olmayan konularda sahabi sözüne uyduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Ahmed b. Hanbel :

Bir sahabinin yaygınlık kazanmamış ve muhalifi de bilinmeyen sözünün değeri konusunda Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet vardır. Bir rivayete göre böyle bir söz, hüccet değildir. Diğer rivayete göre ise hüccettir ve kıyasa takdim edilir. Hanbelî usulcüler den bir kısmı tercih yapmaksızın her iki rivayeti de gerekçelendirmişlerdir. Ancak Hanbeli usulcüler arasında her iki rivayeti de râcih ve kuvvetli görenler vardır (37).

Sahabi Sözünün Hüccet olup olmadığı Konusundaki Görüşlerin Genel Olarak Sınıflandırılması

Genel hatlarıyla tasvirini yapmaya çalıştığımız sahabi sözü konusundaki görüşlerin önemlilerini üç maddede toplayabiliriz.

Birinci Görüş : Sahabi sözü, kural olarak (mutlakan) hüccettir.

Mâlik (ö. 179/795) (38), kadim görüşünde Şâfiî (39), bir rivayette Ahmed b. Hanbel (40), İshak b. Râheveyh (ö. 238/852) (41), Ebu Ali el-Cubbâî (ö. 303/915) (42), Ebu Saîd el-Birdeî

(ö. 317/929) (43), Ebu Bekr er-Râzî (ö. 370/980) (44), el-Curcânî (ö. 397/1006) Ebu Zeyd ed-Debusî (ö. 432/1040) (45) bu görüşü ileri sürmüş, Serahsî (ö. 490/1097) ile Pezdevî (ö. 483/1090) bunu tercih etmiştir (46).

İkinci Görüş : Sahabi sözü mutlak olarak hüccet değildir. Şâfiî yeni görüşünde, Ahmed b. Hanbel bir rivayette, Mutezile ve Eş'arî mütekellimlerin geneli ve Kerhî (ö. 340/954) bu görüştedirler (47).

Şirazi, Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Gazzali, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248) ve Amidi (ö. 631/1234)'nin tercihi bu yöndedir (48).

Üçüncü Görüş : Sahabî sözü kıyasa aykırı olursa hüccettir. Hanefiler bu görüştedir. Bazı Şâfiî usulcüler, Şafiî'ye de bu görüşü nisbet etmişlerdir (49).

Bu görüşün temel hareket noktası, kıyasa aykırı sahabi sözünün «t e v k i f»e hamledilmesi lazım geldiği düşüncesidir. Tevkif, birini bir şeye vâkıf ve muttali kılmak anlamındadır. Sahabinin sözünün tevkife hamledilmesi ise, onun bu sözü kendi kafasından söylemediği, Hz. Peygamber'den duymuş olacağı anlamına gelir. Dolayısıyla sahabinin sözü tevkife hamledince, o söz manen hadis hükmünde tutulmuş olur.

B. GEREKÇELER

1. Sahabi Sözünün Hüccet Olduğunu İleri Sürenlerin Gerekçeleri

a) Ayetler :

1) «[İyilik yarışında] önceliği kazanan Muhacirler ve Ensâr ile onlara güzelce uyanlardan Allah razı olmuştur. Onlar da Allah tan razıdırlar. Allah onlara içinde sürekli kalacakları, altında ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş budur» **[9. Tevbe, 100]**.

Bu ayette sahabe ve onlara güzelce tâbi olanlar övülmektedir. Onlara uyanlar bu övgüyü, Kitab'a ve Sünnet'e başvurmaksızın, direkt olarak onların re'yine başvurdukları için haketmişlerdir. Ancak burada, övgüye hak kazanma sahâbe'ye uyma ile değil, Kitab ve Sünnet'e uyma sebebiyledir. Çünkü, sahabeye, sırf sahabe olduğu için değil, Kitab, onlara uymayı emrettiği için uy-

maktadır. Böylece de, aslında sahabeye değil Kitab'a uymuş olmaktadır. Diğer taraftan bu övgü, sahabeden birinin, başka bir sahabi'nin muhalefet etmediği sözü için geçerlidir. Çünkü aralarında ihtilaf olan hususlar ise övgü konusu değildir; birine uymakta övgü hakedilirken, diğerine uymamakla da yergi hakedilmekte ve çelişki (tearuz) meydana gelmektedir. Öyleyse, ayet aralarında ihtilaf olmayan konularda onları taklid etmenin vücubuna delildir (50).

2) «Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder kötülükten sakındırırsınız» [3. **Al-i İmran, 110**].

Madem ki sahabe'nin emrettiği şeyler «iyilik'tir o halde, o sözlere ittiba etmek vacibdir (51).

b) **Hadisler** :

1) «Ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayet bulursunuz» (52).

2) «En hayırlı nesil, benim aralarında bulunduğum nesildir» (53).

3) «Benim sünnetime ve benden sonraki râşid hâlifelerin sünnetine bağlı kalın» (54).

4) «Benden sonraki şu iki kişiye; Ebu Bekr ve Ömer'e iktida edin» (55).

c) **Akli Deliller** :

1) Sahabinin söylediği sözün kaynağı ya **tevkif** ya da **ictihâd**'dır. Buna göre, sahabinin, tevkifî olduğu yani Hz. Peygamber'den duyulmuş olduğu kesin olarak bilinen sözü zaten hüccet olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan, sahabi bu sözü kendi ictihâdı ile söylemiş olsa dahi, Hz. Peygamberi gören ve duyan biri olarak, sözün manalarını ve Hz. Peygamber'in maksadını daha iyi anlayacağından dolayı onun ictihadı daha üstün ve evlâdır. Böyle olunca, Müctehid sahabinin, sahabi olmayan müctehidler karşısındaki durumu, âlimin alim olmayan kişi (ammi) karşısındaki durumu gibi olur (56). Bu gerekçe öz olarak iki noktada toplanmaktadır. Tevkif ihtimali ve sahabi ictihadının daha isabetli olma ihtimali.

a. Tevkîf ve semâ olma ihtimali :

Sahabinin söylediği sözlerin tevkîf yani Hz. Peygamber'den duyulmuş olma ihtimali vardır. Eğer bu husus kesin olarak ortaya çıkmışsa, bu söz tıpkı hadis gibi hüccet olur ve kıyasa takdim edilir (57). Ancak, bu konuda bir kesinlik yoksa, tevkif ihtimali devam eder. Şöyleki: onlar genelde haber (hadis) ile fetva veriyorlardı. Ancak zaruret halinde rey ile fetva veriyor ve daha sonra, belki onların bildiği bir haber vardır diyerek diğer sahabîler

ile müşavere ediyorlardı. Haber bulamadıkları zaman kıyas ile meşgul oluyorlardı (58).

Aynı şekilde sahabe ,bildikleri bir hadis var ise, ya onu rivayet eder yahutta rivayet etmeksizin ona uygun bir şekilde fetva verirlerdi.

Buna göre vahyin sahibi olan kişiden (Hz. Peygamber'den) duyulma ihtimali bulunan reyin, böyle bir ihtimali bulunmayan rey'e takdim edileceğinden şüphe edilemez. Diğer taraftan, sahabi sözünün rey'e takdim edilmesi haber-i vahidin kıyasa takdim edilmesi mesabesindedir (59).

b. Rey hususunda onların isabet ihtimali daha fazladır.

Sahabi sözü sırf rey'den sadır olmuş olsa bile, onların reyleri başkalarının reylerinden daha güçlü ve üstündür. Çünkü onlar; Hz. Peygamber'in, hâdiselerin hükümlerini açıklarken nasıl bir yol takip ettiğini müşahade etmişler, haklarında nassların nazil olduğu ahvali görmüşlerdir. Bu hususiyet, onların rey'lerinin, bunları göremeyenlerin rey'lerine üstün olmasını gerektirir. Nitekim, iki görüşün tearuz etmesi halinde, eğer bu iki rey'den birisi için bir tercih sebebi varsa, o görüş tercih edilir. Aynı şekilde sahabi ile sahabi olmayan birinin görüşü arasında çatışma (tearuz) olunca, sahabinin özel durumu bir tercih sebebi sayılır ve netice itibariyle onun sözünün alınması gerekir.

Buradan hareketle, muctehidin, kendinden daha alim bir müctehidi taklid etmesinin gerekli olup olmadığı da tartışılmıştır. Nitekim Ebu Hanife'ye göre, bir müctehid, ictihad metodunu kendinden daha iyi bilen bir müctehidin görüşü karşısında kendi görüşünü terkeder. Aynı şekilde alim olmayan kimse, nâsihi mensuh'tan, muhkemi müteşâbih'ten ayırdetme hususunda kendinden öncelikli olan müctehid müftinin görüşü karşısında kendi görüşünü terkeder (60).

Ebu Yusuf ile Muhammed ise, aralarında hal ve ictihad metodunu bilme bakımından eşitlik olduğu gerekçesiyle bir müstehidin başka bir müctehidin görüşü karşısında kendi görüşünü terketmesini caiz görmemekle beraber, hal ve ictihad metodunu bilme hususunda sahabe'nin daha üstün olduğunu dolayısıyla onların görüşlerinin taklid edilebileceğini ifade etmişlerdir (61).

Sahabi sözünün hüccet olduğunu isbat sadedinde üzerinde ağırlıklı olarak durulan daha ziyade bu gerekçedir.

2) Tabiûn âlimleri, tıpkı, Hz. Peygamber'den nakledilen hadisler (ahbâr) ile ihticac ettikleri gibi, sürekli olarak sahabe âsârı ile fetvâ veriyor ve onların sözlerine istinad ediyorlardı. Eğer onlar, sahabe sözünün hüccet olduğu görüşünde olmasalardı, sahabe'ye bu denli ittiba etmezlerdi (62).

3) Bir kısım sahabiler, pek fazla kafa yorup ictihad etmeksizin doğrudan diğer bazı sahabilerin görüşlerine başvuruyorlardı ve kimse bunu inkar etmiyordu. Mesela, Ömer, bir kadının, karnındaki çocuğunu düşürmesine sebep olmuş, diyetini tazmin etmesi gerekip gerekmediğini arkadaşlarıyla müşavere etmiş ve neticede Ali'nin görüşü ile amel etmiştir (63).

Yine Osman'ın, kendinden önceki iki halife'nin yani Ebu Bekr ve Ömer'in sünnetine bağlı kalacağına söz vererek Abdurrahman b. Avf'den bey'at alması (64) da bu kabilden sayılabilir.

4) Müctehid'in sözü doğru ve isabetli ve isabetli olan şeye uymak caiz olduğuna göre, sahabinin sözüne uymak caizdir (65). Bu gerekçe, her müctehidin isabet ettiği görüşünde olanlar açısından geçerlidir.

2. Gerekçelerin Değerlendirilmesi

a) Ayetler :

1. Ayet : Ayetteki İttiba'dan maksad, her hususta değil, onların güzel işlerinde onlara uymaktır.

Yine bir yoruma göre, onlara iyilikle ittiba onların güzelliklerini zikretmek, rahmetle anmak, cennetlik olmaları için dua etmektir (66).

2. Ayet : Ayet, onlardan bir kişiden değil, onların cemaatından haber veriyor. Zaten, toplu olarak emrettiklerine uymanın vacib olduğunda hilaf yok. Tartışması yapılan husus ise, onlardan bir kişinin sözüdür. Ayet'in konuyla ilgisi yok (67).

b) Hadisler

1) Mana yönünden :

Pekçok usulcü bu hadislerin Sahabe'ye uymanın gerekliliğini ve Sahabe sözlerinin hüccet sayılacağını göstermediğini belirtmişlerdir (68). Şöyle ki :

1. Hadis : «Ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız hidayete erersiniz»

a. «Ashabım yıldızlar gibidir» hadisinin anlamı «Onlar takva ve yaşayış açısından yıldızlar gibidir. Onlara bu hususta uyarsanız siz de hidayete erersiniz» şeklinde olmalıdır.

b. Hadiste uyma ile kastedilen mutlak olarak uymaktır. On-

ların hükümleri tesbit metodu, rey ve ictihad olduğuna göre, onlar nasıl nass olmayan konularda ictihada başvuruyor idiyse, daha sonra gelenler de onlar gibi rey ve ictihada başvurabilirler. İşte hadisteki uymanın anlamı budur.

c. Onlara uyma, gerçeğin açığa çıkması için onların delillere ve ictihad yollarına bakış hususunda davrandıkları gibi davranmaktır. Bu durum taklide manidir (69).

d. Bu hitab, Hz. Peygamberin o dönemde ashabı dışındaki kişilere, ashabına uyma hususunda yaptığı bir hitabdır. Çünkü o dönemde ashap dışında olanlar sıradan insanlar (avamm)dır. Aksi takdirde, Hz. Peygamber, ashabına, kendileri dışındaki insanlara uymayı emretmiş olur ki, böyle bir şey caiz değildir. Üstelik bu hitab, «hitab-ı muvacehe» dir ve her asırda, alim olmayan kimselerin, o dönemdeki alimlere uymasına dikkat çekilmektedir (70).

e. Müzenî der ki; Hz. Peygamberin, «İktida ediniz» sözü, **«onların rivayet ettikleri hadislere uyun»** demektir.

2. Hadis : «En hayırlı nesil benim içlerinde bulunduğum nesildir.»

Bu hadisin de sahabe'ye uymayı gerektirdiğini söylemek mümkün değildir (71).

3. Hadis : «Benim Sünnetime ve benden sonra Raşid Halifelerin sünnetine bağlı kalın».

İbn Hazm, Raşid Halifelerin bir çok konuda ihtilaf ettiğini, hepsine aynı anda uymanın imkansız olduğunu, aralarında dilediğimiz biriyle amel etmenin caiz olmadığını ve bu hadisin yalnızca, onların diğer sahabiler ile görüş birliği ettikleri hususlarda uymaya delalet edebileceğini belirttikten sonra, onların sünnetinin **«kimseye taklid etmemek»** olduğunu ve bu hususta onlara uymanın gerekliliğini ifade eder.

4. Hadis : «Benden sonra şu iki kişiye; Ebu Bekr ve Ömer'e uyun»

Bu hadisin Ebu Bekir ve Ömer'e hilafet konusunda uyun anlamına geldiği ve alimler arasında bu ikisine uyulup diğer sahabilere uyulmadığını ileri süren kimse olmadığı belirtilmiştir (72).

2) Sened Yönünden

a) «Ashabım Yıldızlar gibidir.»

Hadis imamları bu hadisin sahih olmadığını ve hiç bir şekilde hüccet olamıyacağını ileri sürmüşlerdir (73).

b) «Benden sonra, Ebu Bekr ve Ömer'e uyun».

İbn Hazm, bu hadisin de sahih olmadığını ifade eder.

Diğer taraftan, bu hadisler sahih kabul edilse bile, hepsi, haber-i vahiddir, dolayısıyla sahabi kavlinin hüccet olmasını gerektirmez (74).

c) Akli gerekçeler :

Birinci aklî gerekçenin değerlendirilmesi :

a) Burada tartışılan husus tevkif kaynaklı olduğu ortaya çıkmış sözler değildir. Bu itibarla eğer sahabî, bu sözü tevkifen söylemiş olsaydı zaman içerisinde bunu, ya kendisiyle münazara eden veya kendisine muhalefet eden kişilere karşı, hiç değilse kendisinden sonra birine rivayet etmek suretiyle belirtirdi. Çünkü Hz. Peygamber faydalı ilmi gizleyen kimsenin kıyamet günü ateşten bir gem vurulmuş olarak getirileceğini (75) ifade etmiştir (76). Sahabe için böyle bir şey düşünülemiyeceğine göre tevkif ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Diğer taraftan Sahabinin her sözünden tevkif aramak bir yönüyle Hz. Peygamberin her sözüne vahiy muamelesi yapmak gibidir. Halbuki biz biliyoruz ki, Hz. Peygamberin her sözü vahiy değildir. Nitekim bazı kararlarında yanıldığı, bazı içtihatlarının Allah tarafından düzeltildiği bilinen hususlardandır. Sahabenin Hz. Peygamber hayatta iken yaptıkları içtihatların Hz. Peygamber tarafından zaman zaman düzeltilerek tasvib ve takrir edilmesi bir yönüyle Hz. Peygamberin bazı içtihatlarının Allah tarafından düzeltilmesine benzemektedir. Ancak, Hz. Peygamberin vefatından sonra böyle bir imkan kalmamıştır. Bu itibarla Sahabi sözünü tevkife hamletmek ona bir nevî «zımnî takrir» görüntüsü vermeye çalışmak olur ki, buna kimsenin yetkisi olmamak lazım gelir.

b) Sahabi ictihadının daha kuvvetli ve isabetli olduğu şeklindeki iddia da doğru değildir. Sahabe Hz. Peygamberi duymuş olabilir. Fakat başka birinin Hz. Peygamberin sözünün mana ve maksadının daha iyi bilmesi mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber «Allah benim sözümü işitip anlayarak duyduğu gibi aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Niceleri vardır ki, fıkhı kendilerinden daha fakih olan kimselere naklederler» (77) buyurmuştur (78).

Ayrıca, sahabinin hâdisenin hükmünü Kur'an'dan almış olması ya da Hz. Peygamber'den başka birinden işitmiş olma ihtimali vardır. Bu takdirde söz konusu hadisenin hükmü konusunda Sahabi ve daha sonra gelenler aynı derecededir .

Yine eğer Hz. Peygamberi görüp, duymak ictihada olumlu etki yapsaydı, sohbet süresi uzun olmayan sahabinin, sohbeti uzun olan sahabiyi taklid etmesi gerekirdi. Bu gerekmediğine göre söz, konusu iddia geçerli değildir (79).

İkinci aklî gerekçenin değerlendirilmesi :

Tabiun alimlerinin Sahabi asarıyla fetva vermeleri sahabe sözlerinin hüccet olmasını gerektirmez. Çünkü sahabe vukû bulan bir hadisenin hükmünü tesbit için içtihad ediyor ve zanlarına galip gelen sonucu tereddütlü bir şekilde, isabetli olduğundan emin olmaksızın açıklıyorlardı (80). Böylece bir bakıma söz konusu meselenin ictihad ve ihtimal mazınnesi olduğunu belirtmiş oluyorlardı (81).

Ayrıca bu gerekçenin tenkid edilecek bir yönü de sahabî sözünün hüccet olup olmadığı tartışıldığı esnada bir de tabiunun söz ve amelinin gerekçe ve ölçü olarak öne sürülmesidir. Öyle sanıyoruz ki, bu anlayış hep bir önceki neslin daha iyi anlayacağı ve bileceği şeklindeki bir zihniyetin devamı mahiyetindedir.

Üçüncü Akli gerekçenin değerlendirilmesi :

Sahabinin sahabiye muhalefet etmesi esasından hareket edilirse, bir kere, bir sahabinin başka bir sahabiyi taklid etmesi gerektiği söylenemez. Zaten, Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin görüşünü tasvip etmesi taklid değildir. Çünkü, Ömer'in söz konusu meselede Ali'nin görüşüne aklı yatmış ve kendisi de o delilden hareketle aynı sonuca ulaşmış olması ve bu yüzden diğer arkadaşlarının görüşünü terketmiş olması mümkündür. Diğer taraftan, sahabiler, taklid amacıyla değil delillere vakıf olmak amacıyla birbirleri ile müşavere ve müzakere ederlerdi (82).

Osman'ın kendinden önceki iki halifenin sünnetine uyması ise, politiktir. Ahkam konusunda ise, böyle bir uyma söz konusu değildir. Bunun içindir ki Osman'ın feraiz ve benzeri gibi hususlardaki bir çok hükmü Ömer'inkinden farklıdır. Aynı şekilde Ömer'in de birçok kararı Ebu Bekr'in kararlarına aykırı idi (83).

Dördüncü Akli gerekçenin değerlendirilmesi :

Hanbelî usulcülerden Kelvezanî, bu gerekçeye şöyle itiraz eder: Bu gerekçe, bir kere her müçtehidin doğruyu bulamıyacağı, bunlardan sadece birinin doğruyu bulacağı (musib olduğu) görüşün-

de olanlarca makbul değildir. Her müctehidin musib olduğu görüşünde olanlara göre ise, her müctehid başkaları hakkında değil sadece kendi hakkında musibdir. Nitekim, başkasına uyan kimse (muktedi)nin bir konudaki ictihadı, kendisini taklid ettiği müctehidin o konudaki görüşüne aykırı bir sonuca götürse, artık o meselede o müctehidi taklid etmesi caiz değildir. Aynı şekilde bir meselede Sahabe'nin iki görüşe ayrılmaları halinde müctehidin bunlardan herhangi birini taklid etmeyip ictihat etmesi gerekir. Çünkü biz sahabi ictihadının başkaları hakkında değil sadece kendileri hakkında isabetli olduğu görüşündeyiz (84).

3. Sahabi Sözünü Hüccet Saymayanların Gerekçeleri

a) Ayetler :

1. «Basiret sahipleri ibret alınız» **(59. Haşr, 2).**

Ayet, itibarı yani hakkında nass olmayan konularda kıyas ve rey'e başvurmak lazım geldiğini ifade etmektedir ki bu, taklide tamamen aykırı (münafi)dir (85).

Safiyuddin Hindî buna itiraz etmiş ve Sahabi sözünün alınacağı görüşünde olanlara göre Sahabi sözünün almanın taklid kabilinden olmayıp aksine şerî bir kaynak ile amel etmek olduğunu ve bu suretle de tıpkı nass ile amel etmek gibi araştırma (nazar) ve kıyasa aykırı olmadığını ifade etmiştir. Buna karşı denilebilir ki «ibret alınız» ayeti ictihadın vücubunu gerektirir, ancak nass ve icmâ bulunan konular bu ictihadın dışında kalacağından diğer konulardaki ictihad asıl olarak kalır (86).

2. «Bir şey de tartışmaya girerseniz o şeyi Allah'a ve Resûlüne götürün» (4. Nisa, 59)

Bu ayete göre ihtilaf halinde Kitab ve Sünnete başvurmak gerekmektedir. Sahabî sözüne başvurulduğu takdirde vacib terkedilmiş olur ki, bu caiz değildir (87).

Denilebilir ki; Bir kere «götürün» emri vücûb ifade etmez. Bu itibarla, sahabi sözüne başvurmak vacibi terketmek anlamına gelmez. Diğer taraftan emrin vucûb ifade ettiğini kabul etsek bile, eğer ihtilaf edilen meselenin hükmü Kitab veya Sünnet'te açıklanmış olarak var ise, onlara başvurmak mümkün olur. Eğer yoksa, başvurmak da gerekmez. Zaten biz de, Kitap ve Sünnet'te meselenin hükmüne delalet eden bir şey bulunmadığı zaman sahabi mezhebine uyulacağı görüşünü benimsiyoruz» (88).

Ayetten yola çıkarsak, aramızda tartışma konusu olan Sahabi sözünün hüccet olup olmadığı konusunda da Kitab ve Sünnet'e

başvurmamız gerekir ki çoğunluk usulcüler Kur'an ve Sünnet'te buna dair bir delil olmadığını söylerler (89).

Burada denilebilir ki: Sünnet'e başvurduğumuz zaman orada «Ashabım yıldızlar gibidir» hadisini görürüz. Buna göre sahabi sözü hüccet olur.»

Amidi, Sahabi sözü konusunda, temel dayanağın, «fa'tebirû» ayetiyle ihticac olduğunu, bu ayetin itibari yani kıyası murad ettiğini (yani kıyasın hüccet olduğunu ispat ettiğini), bunun da sahabî mezhebine ittibaın vücûbuna ve kıyasa takdim edilmesine aykırı olduğunu savunur (90).

b) Akli Gerekçeler :

1. Sahabenin ma'sum olmaması: Sahabî ictihad ehlidir ve hata etmesi mümkündür. Bu itibarla müctehid tâbiî'nin ona tâbi olması gerekmez.

Sahabenin rey ile fetva verdiği inkar edilemez. Rey ise isabetli de olabilir, hatalı da olabilir. Bu husus Sahabe rey'i için de geçerli olduğuna göre, Sahabenin hata etmesinin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Sahabe sözünün hatalı olması mümkün olduğuna göre, bu söz tâbiî ve daha sonrakiler için hüccet olamaz. Şöyle ki; gerek tâbiî ve gerekse daha sonra gelenler ictihad aleti hususunda ve ammî'nin kendilerini taklid etmesi hususunda Sahabi'ye eşittir. Böyle olunca, reyin yine kendisi gibi bir rey karşısında terkedilmesi caiz olmaz (91). Usulcülerin, Sahabe'nin hata edebileceğini göstermek üzere zikrettikleri hususlar kısaca şöyle özetlenebilir :

a) Bir kere, iki sahabi bir konuda ihtilaf edince, bunlardan birinin doğruyu bulduğu, diğerinin ise delilin vechini tutturamayıp hata ettiği açıktır.

b) Yine Sahabe genelde ictihadlarına göre amel etmiş ve haber duydukları zaman kendi görüşlerinden vazgeçmişlerdir Nitekim, İbn Ömer, «biz kırk sene muhâbere (tarım ortakçılığı) yaptık. Râfi' b. Hadîc, bize Hz. Peygamber'in muhabere'yi yasakladığını rivayet edince bundan vazgeçtik» demiştir (92).

c) Ömer, bir meselede fetva verdikten sonra «Vallahi! Ömer, hata mı yoksa isâbet mi ettiğini bilmiyor» demiştir.

Yine İbn Mes'ûd, mufavvada konusunda fetva verdikten sonra «Eğer doğru ise Allah ve Resûlünden, yanlış ise benden ve şeytandandır» demiştir.

Bu örnekler sahabe ictihadında hata ihtimalini göstermeye yeterlidir. Ancak, burada bir noktaya işaret etmek lazımdır. Bu hata ihtimali, onların icma'larında vardır denilemez. Çünkü rey, icma ile desteklenince, ondaki isâbet yönü «Allah ümmetimi dalalet üzerinde toplamaz» (93) hadisi ile sabit olur. Nitekim kendisiyle amel edilme hususunda, tek tek birinin görüşü diğerinin görüşünden daha öncelikli olmadığı halde, bir asırdaki müctehidlerin icmaı da aynı yolla hüccet haline gelmektedir (94). Madem ki sahabînin sözünün hatalı olması ihtimali vardır, o halde onu kıyasa takdim etmek doğru değildir.

Burada Hz. Peygamberi görmeleri, Kur'an'ın inişine şahit olmaları sebebiyle bir meziyetleri (üstünlükleri) bulunduğu, dolayısıyla, onların Şer'in maksatlarını, başkalarından daha iyi bilecekleri iddia edilebilir.

a) Aslında bu iddianın tutar tarafı yoktur. Çünkü söz konusu meziyetler, sahabe'nin ictihad'da hata etmekten masum olmalarını değil, belki, doğruya (savâb) daha yakın olmalarını gerektirebilir ki bu da zaten ittiba'ı gerektirmez. Çünkü, bir çok usulcüye göre âlim'in, kendisinden daha âlim olan birini -her ne kadar daha âlim olan doğruya daha yakın olsa da- taklid etmesi câiz değildir (95).

b) Diğer taraftan, hükümlerde ictihad hususunda itibar, Hz. Peygamber'i görmeye ve duymaya değil, «ictihad kuvveti»nedir. Nitekim Hz. Peygamber: «Allah, benim sözümü işitip, anlayıp, işittiği gibi eda eden (aktaran) kişinin yüzünü ak etsin! Çünkü nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, fakîh değildir ve nicesi de bu fıkhı kendinden daha fakih olan birine taşır» (96) buyurmuştur. Ayrıca, sahabi eğer «ictihad ehlinden değilse, ictihad ehli olan tâbii'yi taklid etmesi gerekir (97).

c) Eğer bu iddia doğru oldaydı, sahâbe'nin küçüklerinin ve sohbeti az olanların, yaşı büyük ve sohbeti uzun olanlara -çünkü bunlar Hz. Peygamber'in kelamını ve maksatlarını daha iyi bilir- tabi olmaları gerekirdi. Halbuki, küçük müctehid olursa, büyüğün onu taklid etmesinin vacip olacağını söyleyen kimse yoktur (98).

2) Kıyas şer'i bir delildir. Bu itibarla, sahabî sözü dayanağı (aslı) Kitab ve Sünnet olan kıyasa takdim edilmez.

Burada sahabi sözünün de şer'î bir delil olduğu söylenebilir. Ancak bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü eğer sahabi kavli delil olsaydı, tıpkı kıyasa uydurdukları gibi sahabe'nin o sö-

ze de aynı şekilde inkıyâd etmeleri gerekirdi. Çünkü kıyasın illetinin sahih olması, bu illetin sahibu'ş-Şer'in illeti olduğunu gösterir. Bu itibarla zayıf ve sokuşturulmuş bir illetin yüzünden sahabe kavli o illete takdim edilmez (99).

3) Eğer sahabî kavli delil olsaydı, Kitab, Sünnet, icma ve kıyas gibi diğer delilller gibi, sahabe'nin o sözüne ittiba etmelerinin lazım olması gerekirdi. Halbuki eğer bir kısmı bunu irtikap etseydi hata olurdu. Çünkü tabi olunacak kişi de (şeyde), sadece ona has olan ve tabi de bulunmayan bir meziyet olmadıkça, bir insanın başka birini taklidi gerekmez. Mesela, Hz. Peygamber'e uymak vaciptir; Çünkü, «ismet» sıfatına sahiptir. Ümmetin icmaına uymak da gereklidir. Çünkü Şer' onun masum olacağına şahitlik etmiştir .Ammî'nin âlime uyması lazımdır. Çünkü, âlim ictihad aleti ve gerçeğin yolunu bilme ile bir ayrıcalığa sahiptir. Sahabî ile sahabî, arasında, müctehid ile müctehid arasında, birinin diğerine üstünlüğünü sağlayacak bir meziyeti olmadığı için birinin diğerine uyması gerekmez. Alimler, akliyâtı bilme hususunda eşit oldukları için o konuda birbirlerini taklid etmeleri caiz olmaz. Şer'î konularda da böyledir. Çünkü yaptığı ictihâd müctehidi gerek sahabi gerek başkası olsun kendinden daha alim birinin görüşüne aykırı bir sonuca ulaştırsa, kendi görüşünü terkederek ona ittiba etmesi caiz olmaz. Hatta ictihad etmese bile, yine de ona ittiba etmesi câiz olmaz. Çünkü şayet ictihad edecek olsaydı, ictihadının, uyacağı kişinin ictihadına aykırı bir görüşe götüreceğinden emin değildir. Buradan hareketle ammî'nin müctehidi taklid etmesinin caiz olmadığı çünkü, ammi tefakkuh edip ictihad edecek olsaydı, uyduğu alimin görüşüne aykırı olacağından emin olmadığı söylenemez. Çünkü, herkesi tefakkuh ile ilzam etmek, maaşın kökünü kazımak olur... Üstelik herkesin bu noktaya ulaşacağı da kesin değildir (100).

4) Müctehid ictihadı ile hükme vakıf olma imkanına sahiptir. Bu sebeple, onun bundan üdûl ederek daha eksik bir şeye gitmesi caiz olmaz. Nasıl ki, bilme imkanı bulunan kişinin zann ile iktifa etmesi de caiz değildir. (Mütevatir var iken, haber-i vahid ve kıyasa gitmek gibi) (101).

5) Hiç bir sahabi, diğerlerini kendi görüşüyle amel etmeye çağırmamıştır. Şayet onlardan birinin görüşü reye mukaddem olsaydı, Hz. peygamber'in yaptığı gibi, onun da herkesi kendi görüşüyle amel etmeye çağırması gerekirdi. Nitekim «hüccet ile amel etmeye davet etmek vâcib olduğu için sahabe, insanları, Kitab, Sünnet ve kendi icmalarıyla amel etmeye çağırmıştır (102).

6) Sahabe'den birinin görüşü hüccet olsaydı, Kitâb ve Sün-

net'e yapılmadığı gibi, ona da rey ile muhalefet etmek caiz olmazdı. Halbuki biz görüyoruz ki, onlar, birbirlerine rey ile muhalefet ediyorlar. Bu bir bakıma, onların, içlerinden birinin görüşünün reye mukaddem olmadığı hususunda ittifak etmeleri anlamına gelir (103).

7) Sahabe, kendi aralarında görüş ayrılığına düşüyorlardı. Bu bir bakıma, müctehid sahabilerin birbirlerine muhalefet etmelerinin cevazı konusunda bir icma'dır. Eğer sahabî mezhebi hüccet olsaydı, böyle olmaması ve her birinin diğerini taklid etmesi gerekirdi ki bu muhaldir.

Burada denilebilir ki; hilaf, sahabi mezhebinin müctehid sahabiler için (hüccet olup olmadığı) değil, sahabe dışındaki müctehidler için hüccet olup olmayacağı konusundadır. Bu itibarla söz konusu icma, anlaşmazlık mahalli için vârid olmaz (104).

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir :

Sahabeden bir kısmının sözü diğer kısmı için hüccet olmayınca, daha sonra gelenler için de hüccet olmaz. Çünkü sahabe muhalefetin caiz olduğu görüşündedir (105).

8) Sahabe, dedenin kardeşlerle birlikte mirasçılığı (ced mea'l-ihve) ve «entê Aleyye Haram» (106) gibi bir çok meselede ihtilaf etmiş ve herbiri diğerine karşı görüş ileri sürmüştür. Sahabi mezhebi, tabiun üzerine hüccet olsaydı, Allah'ın hüccetleri muhtelif ve mütenakız olurdu ve tâbiun'un onlardan birine uyması diğerine uymasından evlâ olmazdı (107).

9) Sahabi sözü usul konularında başkalarına hüccet değil, öyle ise furû konularında da hüccet olmaz (108).

4. Sahabe Kavli Hüccet Değildir Diyenlerin Gerekçelerinin Değerlendirilmesi :

Cüveyni, Sahabe kavlinin hüccet olamıyacağı görüşünde olanların gerekçelerini «biraz insafsızlık» olarak değerlendirir ve bu gerekçeleri şöyle cevaplandırır :

a) Haber-i vahid, nakledicisi hata ve zelele maruz olabilmesine rağmen, hüccet kabul edilmektedir. Bu bakımdan, sahabe de her ne kadar masûm olmasa da, sözlerinin hüccet olması pek uzak değildir.

Burada haber-i vahid ile sahabe kavlinin aynı olmadığı dolayısıyla âhâd olarak nakledilse bile Hz. Peygamberin sözünün -bizatihi- hüccet olduğu ve bununla amel edileceği ileri sürülebilir.

Buna cevaben «haber-i vâhidi nakleden râvinin isabet ettiğinin kesin olmadığını» söyleriz (109).

b) Sahabe'den bir kısmının sözünün diğerleri için hüccet olmaması da, sahabe sözünün daha sonrakiler için hüccet olmamasını gerektirmez. Nitekim, müfti'nin sözü, her ne kadar bir başka müctehid âlim için olmasa bile, bir âmmî için hüccettir. Aynı şekilsahabe sözlerinin kendi çağdaşları için hüccet olmayıp, daha sonrakiler için hüccet olması mümkündür (110).

III. KIYASA AYKIRI SAHABİ SÖZÜ :

Kıyas'a aykırı sahabi sözü, konusunda usulcülerin yaklaşımları farklıdır. Bir grup, daha ziyade Hanefiler, kıyas'a aykırı sahabi sözünü tevkif ve semâ'a hamletip âdeta (merfu) müsned hadis menzilesinde tutmuşlar ve kıyasa takdim etmişlerdir. Bu itibarla Sahabi'nin taklidi gerekir (111).

Diğer bir grup ise, sahabînin kıyasa aykırı sözünü, tevkif'e hamletmeyi doğru bulmayarak diğer sözleri mesabesinde tutmuşlar ve kıyası ona takdim etmişlerdir (112).

A. KIYASA AYKIRI SAHABİ SÖZÜNÜ HÜCCET SAYANLARIN GEREKÇELERİ :

1) Sahabi'nin kıyası ve kıyas metodlarını bildiği kuşkuya yer vermeyecek şekilde açıktır. Böyle olunca, sahabi kıyasa aykırı bir şey söylediğinde, onu kıyasa aykırı görüş serdetmeye sevkeden bir sebebin varlığını hesaba katmak gerekir. O halde bu durumda denilmesi gereken şey şudur: Sahabe kıyası bırakarak, kendi yanında olan bir sünnete udül etmiştir. Bu itibarla onun kıyasa aykırı sözünü tevkife hamletmek gerekir. Sahabî kıyasa aykırı bir söz söylediğinde, bu konuda ya bir dayanağı vardır ya da yoktur. Olmaması düşünülemez. Aksi takdirde şeriatte, delilsiz bir hüküm söylemiş olur. Bu da haramdır. Adil sahabînin hali de buna münâfidir. Öyleyse, müstenedi vardır. Kıyas'tan sonra da nakil'den başka dayanak olmadığına göre onun sözü tabi olunan bir hüccettir (113).

2) Kıyasa aykırı sahabi sözünü tevkif'e hamletmek gerekir. Şöyle ki : Onların gelişi güzel ve delilsiz olarak fetva verdiklerini söylemek (mücazefe) zannedilemez ve onların sözlerini yalana hamletmek caiz değildir. Çünkü, dinin nassları bize onlar kanalıyla intikal etmiştir. Onların sözlerini yalana hamletmek, onların fasık olduklarını söylemekten farksızdır.

Sahabi bu sözü, ya rey ya da sema yoluyla söylemiştir. Üçüncü bir alternatif yoktur. Mevcut söz de kıyas'a aykırı olduğuna göre tek alternatif kalıyor. O da Sahabi'nin bu sözü tevkiften söylemiş olmasıdır. Böyle olunca da Sahabi'nin bu sözü, Hz. Peygamber'den rivayeti gibi olur ve nasıl ki onu Peygamber'den duyduğunu söyleseydi, nasıl hüccet olacak idiyse bu durumda da hüccet olur (114).

Birinci Gerekçenin Değerlendirilmesi :

a) Eğer sahabi hata etmesi mümkün olmayan biri olsaydı, bu iddia doğru olurdu. Sahabi'nin hata etmesi mümkün olan biri olduğuna göre, bu sözünde, aslında verdiği hükme, delalet etmeyen bir sünnet'e gitmiş olabileceği gibi, o sözünde hataya düşmüş olması da muhtemeldir. Bu itibarla, böyle bir sözün hüccet sayılması doğru değildir.

b) Ayrıca bu iddia sahabî hakkında sabit olsaydı, kıyasa aykırı bir görüş ileri süren tabîun ve diğer fukaha hakkında da sabit olurdu ve onların bu şekildeki sözlerini de, kendilerince sahih olan bir sünnete gitmiş olarak yorumlamak caiz olurdu (115).

c) Sahabi sözüne bir nass muarız olursa, sahabi kavli batıl olur (116).

İkinci Gerekçenin Değerlendirilmesi :

Kıyasa aykırı sahabi sözünün tevkif sayılmasına şöyle itiraz edilmiştir; Sahabinin aslında delil olmadığı halde, delil zannettiği bir haberden dolayı fetva vermiş olması mümkündür. Tıpkı delil olmama ihtimali bulunan ictihadın, başka bir müctehid için hüccet olmayacağı gibi, delil olmama ihtimali bulunan sahabi sözü de hüccet olmaz. Nitekim, sahabî sözü bir diğer sahabi için hüccet olmuyor. Eğer sahabi sözü, Hz. Peygamber'den duyulmuş gibi olsaydı, diğer sahabiye de hüccet olması gerekirdi. Üstelik bu durum tabiin ve diğer müctehidler için de söz konusudur. Çünkü, hiçbir müçtehidin sözünü asılsız tahmin ve yalan hamletmek caiz değildir.

Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir. Bu fâsid bir mahmeldir. Çünkü sahabe'nin ilim ve vera'da tekaddumu, din işlerindeki ihtiyat ve sağlam araştırmaları bunu reddetmeye yeter Aksi takdirde, bu düşünce onların rivayetlerinin sükutu ve onlara itimatsızlığa götürür. Çünkü, delil olmayan bir şeyi delil zannetmek ve ona dayanarak fetva vermek («müsâhele») önemsememe ve ihtiyatı terk kabilindendir. Müsahil'in rivayeti ise kabul edilmez (117).

B. KIYASA AYKIRI SAHABİ SÖZÜNÜ TEFKİF SAYMAYANLARIN GEREKÇELERİ :

1) Sahabi ma'sum değildir. Bu sözü tevkîfen söylemesi mümkün olabileceği gibi, uzak bir ictihadla bu görüşe kanaat getirmiş olabilir. Böyle olunca bir «şekk» söz konusudur ve şekk ile sünnetin isbatı caiz değildir (118).

2) Kıyasa aykırı bu söz, bir sahabî'nin söylemesi ile sünnet olarak sabit olacak olsaydı, tabiî'nin söylemesiyle de sabit olurdu. Tâbiî'nin sözüyle sabit olmayacağına göre sahâbî'nin sözüyle de sabit olmaz (119).

3) Zâhir o dur ki; sahabî bunu «sünnet» olarak söylememiştir. Bu sözü sünnet olarak söyleyecek olsaydı, bunu ya fetva anında ya da herhangi bir vakitte izhar ederdi. Böyle bir şey bilinmediğine göre, onun yanında bu konuda bir sünnet olmadığı ortaya çıkar (120).

4) Eğer sahabî'nin bu sözü sünnet olsaydı, o söze bir haber muarız olduğu zaman aralarında tearuzun olması ve tearuz etmiş iki haber karşısında nasıl davranmak lazım geliyorsa, öyle davranmak gerekirdi. Halbuki her halükarda haber sahabi sözüne takdim edilmektedir. O halde tevkîf iddiası bâtıldır (121).

Buraya kadar, sahabi sözünün hüccet olup olmadığı konusundaki teorik tartışmaları vermeye çalıştık. Şimdi tatbikattan örnekler vererek genel bir değerlendirme yapacağız.

DİPNOTLAR :

1. Bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkam, tah. A.M. Şakir, Beyrut 1983, V, 89; İbn Hacer el-Askalani, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), Şerhu Nuhbeti'l-Fiker, Beyrut 1986 (Kavaidu'l-Usûl ile), s. 26.
2. el-Curcani, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), Risale fî Usûli'l-Hadis, tah. A. Zevin, (Muhtasar fi ilmi'l-Eser ile), Rıyad 1987, s. 103-104.
3. İbn Hazm, fetva veren sahabî sayısının 130 küsür olduğunu söyler ve bunları üç gruba ayırır ;
   a) Çok fetva verenler (müksirûn): Bunlar; Ömer, Ali, İbn Mes'ûd, Aişe, Zeyd b. Sâbit İbn Abbas ve İbn Ömer'dir.
   b) Orta sayıda fetva verenler (mütevassıtûn): Ebu Bekr, Ümmü Seleme, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebu Hureyre, Osmân b. Affân, Abdullah b. Amr b. As, Abdullah b. Zubeyr, Ebû Musâ el-Eş'arî, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Selmân el-Fârisî, Câbir b. Abdillâh, Muâz b. Cebel. Bu onüç sahabiye Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf, İmrân b. Huseyn, Ebû Bekre, Ubâde b. Samit ve Muâviye b. Ebi Sufyan da eklenebilir.
   c) Bunlar dışında kalan sahabiler son derece az fetva vermişlerdir (mu-

killûn). Bunların verdikleri fetvalar bir-iki en fazla üç-dört taneyi geçmez. Ihkâm, V, 92-94; ayrıca bkz. İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Şemsuddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), İ'lâmu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Alemîn, Kahire tsz., I, 11-14.

4. İbnu'l-Hacib, Cemâluddin Ebû Amr Osman b. Amr (ö. 646/1249), Münteha'l-Vusûl ve'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel, Beyrut 1985, s. 206; el-Amidî, -Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali (ö. 631/1234), el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkam, Kahire 1968, IV, 130; el-Buhâri, Abdulazîz b. Ahmed (ö. 730/1330), Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî, İstanbul 1307, III. 937; İbnu's-Sübkî, Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Ali (ö. 771/1369), el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc, tah. Şaban M. İsmâil, Kahire 1981, III. 205.

5. er-Razî, Fahruddin Muhammed b. Örner («İbnu'l Hatîb») (ö. 606/1209), el-Mahsûl fî İlmi Usuli'l-Fıkh, tah. Tâhâ C. F. el-Ulvânî, Rıyad 1979, II, (3. kısım), 183; Gazzâli, Şafiî'nin bu görüşlerinden vazgeçtiğini belirtir. Bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl, Bulak 1322, I, 176-177.

6. es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 490/1097) el-Usûl, tah. Ebu'l-Vefâ el-Efganî, Kahire 1372, 1, 318; Ayrıca Bkz. Gazzalî, Mustesfâ, I, 176-177; Ebu Zehra, M., İslam Hukuku Metodolojisi, çev. Abdulkadir Şener, Ank. 1979, s. 171.

7. Sadrü'ş-Şeria, Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbubi (ö 747/1346), et-Tavzih li Maâni't-Tenkîh (Telvih ile), Kahire 1957, II, 17; el-İsbahanî, Şemsuddin Ebu's-Sena Mahmud b. Abdirrahman (ö. 749/1348), Beyanu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hacib, tah. M. Mazhar Baka, Mekke 1986, III, 277.

8. Sadru'ş-Şerîa, II, 42; Aynı durumun sahabeden sonra gelenler için de geçerli olup olmadığı tartışılmıştır. Bkz. eş-Şîrâzî, Ebû İshâk b. Ali el-Fîruzabadî (ö. 476/1083), et-Tabsıra fî Usuli'l-Fıkh, tah. M.H. Heyto, Beyrut 1983, s. 387-389; el-Pezdevi, Ali b. Muhammed (ö. 483/1090), el-Usûl (Keşfu'l-Esrâr ile), İstanbul 1307, III, 954-955; Amidî, II, 242-246; Gazzali, bu anlayışı «tahakküm» olarak niteler. Mustesfa, I. 204; İbn Hazm, sahabenin iki görüşe ayrıldığı bir meselede daha sonra gelenlerin üçüncü bir görüş ileri sürebileceklerini savunur. Bkz. İhkam, IV, 516; Bu görüşte olan Hanefi ve Şafıî usulcüler de vardır. Bkz. Serahsi, Usûl, 1, 318; Buharî, Keşf, III, 237.

9. Serahsî, Usul 1, 318-319.

10. Sadru'ş-Şeria, II, 42; et-Taftazanî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer (ö. 792/1390), et-Telvih ale't-Tavzih, Kahire 1957, II, 42-43; Ayrıca bkz. Amidî, II, 243; Usulcüler, sahabenin iki görüş üzere ihtilaf ettiği bir meselede, tabiun alimlerinin bu görüşlerden biri üzerinde icmâ etmeleri halinde, bunun icma sayılıp sayılmayacağını ve önceki ihtilafı kaldırıp kaldırmayacağını tartışmışlardır. Bkz. Şirazi, Tabsıra, s. 378-387; İbnu's-Subki, İbhac, II, 251: İbn Emiri'l-Hâc (ö. 879/1474), et-Takrîr ve't-Tahbîr, Mısır 1316, III, 106 vd.

11. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şirazî, Tabsıra, s. 391-394; Gazzalî, Mustesfâ, I, 191: İbnu'l-Hacib, Münteha, s. 58-59; Razî, II, (1. kısım), s. 215; Amidî, I, 228-230; Bu görüşlerin gerekçeleri için Bkz. Şirazi, Tabsıra, s. 392-394; el-Hâfızu'l-Alâî, Halil b. Keykeldî (ö. 761/1360), İcmâlu'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahabe, tah. M.S. el-Eşkar, Kuveyt 1987, s. 25-33.

12. Bkz. el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Half (ö. 474/1081), ihkâmü'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl, tah. Abdülmecid Türkî, Beyrut 1986, s. 474; Şirazi, Tab-

sıra, s. 391-394; İbnu'l-Hacib, s. 58.

13. Şirâzi, Tabsıra, s. 392.

14. Şirâzi, Tabsıra, s. 302; Gazzali, Mustesfa, I, 191: İbnu'l-Hácib, Şâfiî'den bu görüşün hilafının da menkul olduğunu söyler. Bkz. İbnu'l-Hâcib, Münteha, s. 58.

15. Şırazî, Tabsıra, s. 392; Ebu İshâk İsferayinî ise tam tersini savunur. Bazıları bu görüş sahibinin Ebu İshak Mervezî olduğunu ileri sürerler.

16. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Alâî, İcmal, s. 20-24.

17. Bkz. İbnu's-Sübki, ibhâc, III, 206; Bu hususla ilgili olarak bkz el-İsnevî, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdurrahim b. el-Hasen (ö. 772/1370), et-Temhid fî Tahrici'l-Furû ale'l-Usûl tah. M.H. Heyto, Beyrut 1984, s. 501.

18. es-Semerkandî, Alauddîn Ebu Bekr M. b. Ahmed (ö. 539/1144), Mizanu'l-Usûl fî Netaici'l-Ukûl, tah. A. Abdurrahman es-Sadî, Bağdad 1987, 699; Bkz. Buharî, Keşf, 945; İbn Abdişşekûr, Muhibbullah (ö. 1110/1707), Müsellemu's Sübût fî Usuli'l-Fıkh (Mustesfa ile), Bulak, 1322, II, 186; Alâî, sahabe sözlerinin çoğunun bu şekilde olduğunu belirtir. Bkz. İcmal, s .35.

19. Bkz. Pezdevî, III, 938; Serahsi, Usul, II, 110.

20. İbnu'l-Hâcib, Münteha, s. 207; Şafiî'nin bu konudaki görüşü muhteliftir. Kadimde tabiundan bir âlimin, sahabeden bir âlimi taklid etmesine cevaz vermiş, cedidde ise bunu caiz görmemiştir. Bkz. Amidî, IV, 135.

21. Semerkandî, II, 697, Bkz. Buhârî, Keşf, III, 937; İbn Abdişşekûr, II, 188.

22. Buharî, Keşf III, 944; İbn Abdilberr, Ebu Hanife'nin «Hz. Peygamber'in ashabına gelince, onlardan diledigim birinin sözünü alırım, fakat hepsinin sözlerinin dışına çıkmam» şeklindeki ifadesinden hareketle, Onun «Ashabım yıldızlar gibidir...» hadisinin zahirine meylettiğini belirtir: Bkz. İbn Abdilberr, s. 397.

23. Serahsi, Usûl, II, 105.

24. Bkz. Pezdevî, III, 937; İbn Emiri'l-Hâc, II, 310-312. Bu konuda örnekler için bkz. Debusî, s. 57; Serahsî, Usûl, II, 106-7; Buharî, Keşf, III, 938.

25. Bkz.Debusî, s. 113; Pezdevî, III, 538; İbnu'l-Humâm, Kemâluddin Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî (ö. 861/1457), et-Tahrîr fi'l-Usul (Takrir ile), Mısır 1316, III, 134.

26. Bkz. Serahsî, Usul, II, 105; el-Habbâzî, Cemâluddin Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed (ö. 691/1292), el-Muğnî fî Usuli'l-Fıkh, tah. M. Mazhar, Mekke 1403, s. 267; Emir Padişah, III, 132.

27. Şerahsî, Usûl, II, 105; Habbâzî, s. 266.

28. Bkz. Bâci, el-Minhâc fî Tertîbi'l-Hicâc, tah. Abdulmecid Türkî, Paris 1987, s. 143-144; Bâci, İhkâm, s. 428. Karâfî, Tenkih, 445.

29. Şirâzî, Tabsıra, s. 395; Şirâzî Luma' s, 54; Ayrıca bkz. Kelvezânî, III, 334; es-Sevkânî, Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), İrşâdu'l-Fuhul, Beyrut 1579, s. 243.

30. Bkz. İmamu'l-Harameyn el-Cüyeynî, Abdulmelik b. Abdillah (ö. 487/1094), el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh. tah. Abdulazim ed-Dib, Kahire 1980, II, 1362; İbn Berhan, Şerefu'l-İslâm Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali (ö. 516/1124), el-Vusûl ile'l-Usûl, tah. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Rıyad 1984, II, 371.

31. Gazzalî, Mustesfa, I, 268, 271; Ayrıca bkz. Razî, II, (3. kısım), s. 178; el-Beyzavî, Abdullah b. Ömer (ö. 685/1286), Minhâcu'l-Vusûl fî Marifeti'l-Usûl, (İbtihâc ile) Beyrut, 1985, s. 247; İsnevî, Temhid s. 500.

32. Zencânî, s. 179.

33. el-Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1066), Ma'rifatu's-Sunen ve'l-Asâr, tah, Ahmed Sakr, Kahire 1969, I, 104-105; İbn Abdilberr, muhalifi bilinmeyen sahabi sözüyle ilgili olarak Şafiî'ye şunları nisbet eder: «Kitab, Sünnet, icmâ ve bunlardan bir delil yoksa ve kıyasa uygun ise, bu durumda bir sahibinin muhalifi bilinmeyen sözüne giderim.» Ibn Abdilberr, s. 396.

34. es-Suyutî, Celaluddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), itmâmu'd-Dirâye, Beyrut 1986, s. 72; İbnu'l-Lahhâm el-Hanbeli, Şafiî'nin hem kadim, hem de, cedid kavlinde sahabi sözünün hüccet olduğunu belirtir ve Şafiî'nin yeni kavlinin «sahabi sözü hüccet değildir» şeklinde olduğunu ileri süren usulcüleri eleştirir. Bkz. İbnu'l-Lahham, Ali b. Muhammed el-Ba'lî (ö. 803/1400), el-Kavaid ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye, tah. M. H. Kıfî, Beyrut, 1983, s. 297-298.

35. eş-Şafiî, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris (ö. 204/819), er-Risâle, tah. Ahmed M. Şâkir, Kahire 1979, s. 596-598; Alâî, Şafiî'nin ibaresinde geçen «ona bu hükmü verdiren bu manada bir şey» ifadesini «kıyas-ı celî» olarak yorumlamıştır. Bkz. İcmâl, s. 38.

36. Şafiî'nin kıyası terkederek sahabi sözüne uyduğunu açıkça belirttiği örnekler için bkz. el-Umm, VII, 99, 147, 167, 167, 167, 175, 180, Ayrıca bkz. İsnevi, Temhid, s. 501-502.

37. Bkz. Ebu Ya'la, el-Kadî Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ (ö. 458/1066), el-Mesâilu'l-Usûliyye, tah. Abdulkerim M. el-Lâhim, Rıyad 1985, s. 49-53; Kelvezânî, IIII, 331-333; İbn Kudame, Ravda, s. 84; İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed el-Futûhî (ö. 972/1564), Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir, tah. M. Zuhaylî-Nezih Hammâd, Mekke 1987, IV, 433-424.

38. el-Karafî, Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris (ö. 684/1285), Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl, Kahire 1973, s. 445; eş-Şâtıbî, Ebu Ishâk İbrâhim b. Mûsâ el-Ğırnatî (ö. 790/1388), el-Muvafakât fî Usûli'ş-Şerîa, Kahire tsz IV, 74-80.
Ayrıca bkz. Amidî, IV, 130; Alai, İcmâl, s. 36; İbnu'l-Kayyim, IV, 120; İbn Abdilber, sahabenin ihtilaf ettiği konularla ilgili olarak Malik'in şöyle dediğini nakletmiştir: «Sahabenin ihtilafı bazılarının zannettiği gibi «genişlik» değildir. Aksine onların bir kısmı isabetli bir kısmı hatalı. Biz, «en ihtiyatlı olan» ile amel ederiz. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf (s. 463/1071), Camıu Beyanı'l-İlm ve Fadlih, Kahire, 1982, s. 394-5.

39. Bkz. Şırâzî, Tabsıra, s. 395; Şırâzî, el-Luma'fi Usuli'l-Fıkh, Beyrut 1981 s. 94; İbnu'l-Kayyim, Şafiî'nin yeni görüşünün de bu olduğunu söyler. Bkz. İ'lâm, IV, 120.

40. el-Kelvezanî, Mahfûz b. Ahmed (ö. 510/1116), et-Temhîd fî Usûlî'l-Fıkh, tah. Müfid M. Ebu Amşe, Cidde 1985, III, 332-333; İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (ö. 620/1209), Ravdatu'n-Nâzır ve Cunnetu'l-Munâzır Beyrut tsz., s. 84; İbnu'l-Kayyım, IV, 120; İbn Abdilberr, Ahmed b. Hanbel'in konuya ilişkin görüşü hak. şunları söyler Ahmed b. Hanbel'e Sahabe'nin bir konuda ihtilaf etmesi halinde hangisinin isabet ettiğini öğrenip ona tabi olmak için onların sözlerini incelemek caiz midir? diye sorulmuş O da «hayır bu caiz değildir, hoşuna giden birini taklid et» cevabını vermiştir. Bkz. İbn Abdilberr, s. 397.

41. Şirazî, Tabsıra, s. 395; İbnu'l-Kayyim, Ebu Ubeyd'e de bu görüşü nisbet ediyor. Bkz. İ'lâm, IV, 120.

42. Şirazî, Tabsıra, s. 395; Şirazî, Luma, s. 94; Kelvezânî, III. 332.

43. Pezdevî, III, 937; Serahsi, Usûl, II, 105; Ayrıca bkz, Amidî, IV, 130; Alai, Ebu Yusuf'a da bu görüşü nisbet ediyor. Bkz. İcmâl, s. 36.
44. Serahsî, Usûl, II, 105; Amidî, IV, 130.
45. ed-Debûsî, Ubeydullah b. Ömer (ö. 432/1040), Te'sîsu'n-Nazar, Beyrut tsz., s .113.
46. Serahsî, Usûl, II, 108; Serahsî'nin Mebsut isimli eserindeki ifadesi de şöyledir: «Fakîh Sahabînin sözü kıyasa mukaddemdır» Bkz. el-Mebsut, Mısır, 1331, XII, 129.
47. Bkz. Şirazî, Tabsıra, s. 395; Pezdevî, III, 937; Serahsî, Usûl, II, 105; Kelvezanî, III, 322; İbnu'l-Hâcib, Münteha, s. 206; ez-Zencânî, Şihâbuddın Muhammed b. Ahmed (ö. 656/1258), Tahrîcu'l-Furû ale'l-Usûl, Beyrut, 1982, s. 179; Amidî, IV, 130; es-San'anî, M. b. İsmail el-Emir (ö. 1182/1768), İcâbetu's-Sâil Şerhu Buğyeti'l-Amil, tah. H.A. Seyağî ve H.M. Makbulî el-Ehdel, Beyrut 1986, s. 153 krş. 221.
48. Bkz. Şirazî, Tabsıra, s. 395; Ebu'l-Hüseyn Basri, Muhammed b. Ali (ö. 436/1044), el-Mu'temed fî Usuli'l-Fıkh, Beyrut 1983, II, 71; Gazzalî Mustesfâ, I, 1261; İbnu'l-Hâcib Münteha, s. 206; Amidi, IV, 130; Ayrıca bkz. Râzî, Mahsul, II, (3. kısım), s. 174; ibnu'ş-Sübkî, III. 205.
49. Bkz. Emir Padişah, Muhammed Emin el-Hüseynî (ö. /), Teysîru't-Tahrîr, Kahire 1932, III, 133; Gazzali, Menhul'de bu görüşü tercih etmiş, fakat Mustesfa'da bu görüşünden vezgeçerek, kıyasa aykırı Sahabi sözünün hüccet olmadığını ileri sürmüştür. Bkz. el-Menhul min Ta'likâti'l-Usûl, tah. M.H. Heyto, Dımaşk 1980, s. 475; krş. Mustesfa, I, 260, 265-266; Ahmed b. Hanbel'den bu konuda da iki rivayet var. Bkz. Kelvezânî, II, 194-195.
50. Semerkandi, Mizan, II, 701-702; Buharî, III, 942.
51. Kelvezanî, III, 341; Amidi, IV. 133.
52. İbn Abdilberr, s. 390; İbn Hazm, İhkam, VI, 82-84, el-Gamarî, Abdullah b. Muhammed b. es-Sadîk, el-İbtihâc fî Tahrici Ehâdîsi'l-Mınhac (Minhac ile), Beyrut 1985, s. 205-207.
53. Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccac el-Kuşeyrî, el-Câmiu s-Sahîh, M.F. Abdulbaki neşri, İst. 1981, 44. Fadâilu's-Sahabe, 214 (52. bab., III, 1964, II, 1964, r. 2535); Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, es-Sicistanî (ö. 275/888), es-Sünen, İst. 1981, 34. Sunne, 10 (V, 44; r. 4657).
54. Ebu Davud, 34. Sünne, 5 (V, 13-15; r. 4607); et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed (ö. 279/892), el-Camiu's-Sahih, İst. 1981, 42. İlim, 16 (V, 44; r. 2676); İbn Mace, Ebu Abdillah M. b. Yezid el-Kazvini (ö. 275/888), es-Sunen, İst. 1981, Mukaddime, 6 (I, 15-16; r. 42). Gamarî, s. 196-7.
55. İbn Mace, Mukaddime, 111 (I, 37; r. 97); İbn Abdilberr, s. 549-550; Gamari, s. 197-198.
56. el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), el-Fakih ve'l-Mutefakkıh, Beyrut 1980, I, 174, Şirazî Tabsıra, s. 396-397; Kelvezânî, II, 344.
57. Pezdevî, III, 952; Serahsî, Usul, II, 108; bkz. Hatib, I, 174.
58. Buhari, Keşf, III, 942.
59. Serahsî, Usul, II, 108; Buharî, Keşf, II, 942.
60. Pezdevî, III, 943; Serahsî, Usul, II, 108 : Semerkandî, II, 702-703, Bkz. Amidî, IV, 133-134.
61. Serahsî, Usûl, II, 108; Habbazî, s. 267.
62. Cuveyni, Burhan, II, 1360: Alai, İcmâl, s. 66-67.

63. Sadru'ş-Şeria, II, 41, 42.
64. Kelvezanî, III, 343-344.
65. Kelvezanî, III, 345.
66. İbn Hazm, bu ayetin, sahabeyi iyilikle yad etmeye (sena) delalet ettiğini, bunun ise onların taklid edilmesini gerektirmediğini uzun uzun anlatır. İhkam, VI, 74.
67. Şirazî, Tabsıra, s. 396; Kelvezânî, III, 341; Semerkandi, II, 701-702. krş. Hatib, 1, 174.
68. Cuveyni, Burhan, II, 1284.
69. Kelvezanî, III, 342.
70. Kelvezanî, III, 342-343; İsbahanî, III, 278-279.
71. Cüveyni, II, 1358-1359.
72. Cüveynî, II, 1284.
73. Bkz. İbn Hazm, İhkâm, VI, 82-84; İbn Abdilberr, s. 390-391, 408-409; Alai İcmâl, s. 58-60: Şevkanî, el-Kavlu'l-Müfîd fî Edilleti'l-İctihad ve't-Taklîd, Mısır tsz., s. 10-11; Ayrıca bkz. Gamârî, 2. 205-207.
74. Kelvezanî, III, 342.
75. İbn Mace, Mukaddime, 24 (1, 96, r. 261).
76. Amidi, IV, 135; Ayrıca Bkz. Kelvezanî, III, 345.
77. Ebu Davud, 19. İlim, 10 (IV, 68-69, r. 3660); Tırmizî, 42. İlim, 7 (IV, 33-34, r. 2656).
78. Şirazî, Tabsıra, s. 397.
79. Şirazî Tabsıra, s. 397; Semerkandî, II, 700.
80. Örnekler için bkz. Kelvezânî, III, 162; eş-Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, Kahire 1297, V, 317.
81. Cüveynî, Burhan, II, 1360.
82. Kelvezanî, III, 344.
83. Kelvezanî, III, 344.
84. Kelvezanî, III, 345.
85. Beyzavî, Minhâc, s. 257; İbnu's-Sübkî, İbhâc, III, 207.
86. İbnu's-Sübkî, İbhâc, III, 207; Bkz. Kelvezânî, III, 335-336; İbnu'l-Hacib, sahabî sözünün hücciyeti konusunda hiçbir delilin olmadığını dolayısıyla, sahabinin sözünü terketmenin vacip olduğunu söyler, Münteha, s. 206; İsbahânî, III, 274.
87. Amidî, IV, 131.
88. Amidî, IV, 131.
89. Bkz. Cüveyni, II, 1361; Kelvezânî, III, 335-336; İbnu'l-Hacib, s. 206.
90. Amidi, IV, 132.
91. Bkz. Kelvezanî, III, 336; Semerkandî, II, 700; Amidî, IV, 131; Krş. Serahsi Usul, II, 108.
92. Kelvezanî, III, 336; Sahabenin sonradan muttali oldukları hadis yüzünden görüşlerini terkettikleri konuların örnekleri hak bkz. Gazzalî, Mustesfa, I, 148-150.
93. İbn Mace, 36. Fiten, 8 (II, 1303, r. 3950).
94. Şirazî, Tabsıra, s. 395; Serahsî, Usul, II, 106.
95. Bkz. Hatîb, I, 174-175; Kelvezanî, III, 337.
96. Tirmizi, 42. İlim, 7 (IV 33-34, r. 2656) .
97. Kelvezanî, III, 337-338.
98. Kelvezanî, III, 338.
99. Kelvezanî, III, 338; Ayrıca bkz. Şirazî, Tabsıra, s. 396; Semerkandî, II, 701.

100. Kelvezanî, III, 338-340.
101. Kelvezanî, III, 340.
102. Serahsî, Usul, II, 106.
103. Serahsî, Usul, II, 106-107.
104. Amidî, IV, 131; İbnu's-Subkî, III, 207.
105. Bkz. Klevezanî, III, 340; Amidi, IV, 131; İbnu'l-Subki, III, 207.
106. Bir kimse hanımına «sen bana haramsın» derse bu söz talak mı, yoksa yemin mi olur? Bu konuda sahebeden gelen rivayetler için bkz. Beyhaki, Sünen, VII, 350-352.
107. Amidî, IV. 131-132.
107. Beyzavî, s. 247-248; İbnu'l-Subki, III, 207-208.
109. Cüveynî, II, 1359-1360.
110. Cüveynî, II, 1360.
111. Debusî, s. 113; Emir Padişah, III, 133.
112. Debusî, bu görüşü Şafiî'ye nisbet ediyor. Bkz. Te'sis, s. 113.
113. Bkz. Şirazî, Tabsıra, s. 399; Amidî, IV, 133.
114. Buharî, Keşf, III, 939.
115. Amidî, IV, 134.
116. Şirazî, Tabsıra, s. 400.
117. Buharî, Keşf, III, 939.
118. Şirazî, Tabsıra, s. 399.
119. Şirazî, Tabsıra, s. 399.
120. Hatîb, I, 174; Şirazî, Tabsıra s. 399.
121. Şirazî Tabsıra, s. 399.



ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

SAYI : 5 YIL : 1994

(II)

IV. SAHABÎ SÖZÜ — KIYAS İLİŞKİSİ VE MEZHEP İMAMLARININ UYGULAMALARINDAN ÖRNEKLER*

Yrd. Doç. Dr. H. Yunus APAYDIN**

Sahâbî sözünün hukûkî değeri tartışmasının direkt sonucu daha ziyade sahâbî sözü kıyas ilişkisi konusunda ortaya çıkmakla beraber, bu tartışmanın başka usûl meselelerinde de etkisi olmuştur. Bunların önemlilerinden ikisi sahâbî sözüyle umûmun tahsisi ve sahâbî sözüyle nesihtir. Konunun uzayarak dağılmaması için bunları ayrı yazılarda incelemeyi uygun gördük. Bu itibarla, burada sadece sahâbî sözü kıyas ilişkisine ve bununla ilgili örneklere yer verilecektir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Hanefîlerden Birdeî ve bir rivayette Cessâs, sahâbî sözünün taklid edilmesi gerektiğini ve sahâbî sözü karşısında kıyasın (1) terkedileceğini söylerken, Kerhî ve Debûsî gibi bazı Hanefîler sahâbînin yalnızca kıyas ile idrak edilemeyen meselelerde taklid edileceğini söylemişlerdir. Öyle görünüyor ki Hanefî usulcülerin bu konuda iki farklı görüşe ayrılmalarının bir sebebi, Hanefî imamlardan nakledilen farklı uygulamalardır. Nitekim Hanefî imamlar bazen ittifakla sahâbî sözü karşısında kıyası terketmişler, bazen de sahâbî sözünü bırakarak kıyasa göre hüküm vermişlerdir. Burada Hanefilerin «kıyas ile idrak olunamayan konular» kaydı kanaatimizce oldukça yerindedir. Bu suretle kıyas ile idrak edilebilen meselelerde kıyasa aykırı sahâbî sözünün hüccet olmadığı hususu zımnen vurgulanmış olmaktadır. Ancak örneklerde de görüleceği üzere Hanefilerin kıyas ile idrak olunamayan konuların tesbit ve tayinindeki

(*) Bu yazının 'Birinci Kısmı', S.B. Enstitüsü Dergisinin 4. sayısının ss. 323-353 sahifesinde yayınlanmıştır.

(**) Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

(1) Burada kastedilen kıyas, usûl kitaplarında incelenen teknik anlamdaki kıyas olmakla beraber zaman zaman bu mananın aşıldığı ve kıyasın yerleşik kural ya da yaygın uygulama anlamında kullanıldığı da gözlenebilmektedir.

ölçüleri yeterince tutarlı ve düzenli gözükmemektedir. Daha doğrusu bu husustaki ölçülerinin ne olduğu yeterince açık değildir.

Mâlik ise, zaten prensip olarak kıyasa ve Medîne ameline aykırı haber-i vâhidle amel etmemektedir. Bu bakımdan Malikî ekolünde aynı ölçünün sahâbî sözü hakkında da geçerli sayılması gerektiği söylenebilir.

Şâfiî usulcülerden Şîrâzî ise, sahâbînin kıyasa aykırı sözünün tevkîfe hamledilemeyeceğini ve kıyasın ona takdim edileceğini savunmakla birlikte (2), Sayrafî gibi bazı Şâfiî hukukçulardan da nakledilen «Eğer sahâbî sözünü destekleyen zayıf bir kıyas varsa bu takdirde sahâbî sözü kavî olur» şeklindeki görüşün hatalı olduğuna işaret eder ve bunu şöyle açıklar; «Sahâbî sözü hüccet değildir. Aynı şekilde zayıf kıyas da hüccet değildir. Tek başlarına hüccet olmayan bu iki şeyin toplamı karşısında, hüccet olan kıyasın terkedilmesi caiz olmaz.» (3) der.

Hanbelî ekolünde de bu konudaki görüş pek açık değildir. Kelvezânî, sahabe, arasında yaygınlık kazanmayan ve muhalifi bilinmeyen sahâbî sözünün icmâ' olmadığını belirttikten sonra, sahâbî sözünün kıyasa takdim edilen ve umûmu tahsis eden bir bir hüccet sayılıp sayılmayacağı konusuna değinir ve bu konuda Ahmed'den iki rivayet bulunduğunu söyler (4); Birinci rivayete göre, sahâbî sözü hüccet değildir (5). İkinci rivayete göre sahâbî sözü kıyasa takdim edilen bir hüccettir (6). Uygulamada, Ahmed b. Hanbel'den her iki görüşü destekleyen örnekler vardır.

Kelvezânî sahâbî sözünün kıyasa takdim edilmesi hususunu açıklarken, bunün, sahâbî sözüne celî kıyas muarız olup, hiç değilse zayıf bir kıyasın desteklemesi durumunda olduğunu, yoksaki hiç bir kıyasın desteklemediği sahâbî sözünün Hz. Peygamber'den tevkîf'e hamledilip kıyasın ona muarız sayılacağı görüşünde

---

(2) Şîrâzî, Şerhu'l-Luma', tah. Abdulmecid et-Türkî, Beyrut 1988, II, 746-748.

(3) Şîrâzî, erh, II, 750.

(4) Kelvezânî, bu görüşü, Mu'tezile ve Eş'arî mütekellimlerinin çoğu ile Şâfiî'nin cedid kavli olarak zikretmiştir. Bkz. Temhîd, III, 331. Ayrıca, bkz., İbnu'l-Kayyim, İ'lâm, IV, 156.

(5) Kelvezânî, III, 332.

(6) Kelvezânî, bu görüşü de Muhammed b. Hasen, Birdeî, Râzî, Cübbâî, Cürcânî, Mâlik ve kadim kavlinde Şâfiî'ye nisbet eder. Bkz. Temd, III, 334.

olmadıklarını, çünkü kendilerine göre sahâbî sözünün tevkîf sayılmadığını belirtir (7).

A. HANEFÎ MEZHEBÎ :

1. Hanefîlerin sahâbî sözü sebebiyle kıyası terkettikleri bazı meseleler :

Hanefî usulcüler, prensip olarak sahâbî sözünün kıyasa takdim edileceği görüşündedirler. Kerhî, Birdeî gibi önceki bazı usulcüler arasında görülen ihtilaflara rağmen mezhepte daha ziyade bu kanaatin hakim olduğu söylenebilir. Nitekim Debûsî bu hususu Hanefî ekolünün dayandığı prensipleri derlediği Te'sîsu'n-Nazar adlı eserinde bu görüşü bir 'prensip (asl)' olarak zikretmiş ve bu hususta birkaç örnek vermiştir (8). Biz Hanefî usul kitaplarında bu konuya ilişkin olarak verilen örneklerden sadece birkaçını buraya almak istiyoruz. Ancak hemen hatırlatalım ki, usûl kitaplarında sahâbî sözüne dayandırıldığı ifade edilen bu örneklerin bir çoğunun başka gerekçelere bağlandığı da görülebilmektedir.

a. Mazmaza ve istinşak :

Hanefîlere göre, mazmaza ve istinşak cünüplükten gusülde farz, abdestte ise sünnettir. Aslında, kıyasa göre, mazmaza ve istinşak gerek abdestte ve gerekse gusulde vacip olmayıp sünnettir. Ancak Hanefîler, İbn Abbas'ın «Mazmaza ve istinşak, cenabetten gusülde farz, abdestte sünnettir» (9) sözü sebebiyle kıyası terketmişlerdir (10).

---

(7) Kelvezânî, III, 335. İbn Rüşd, de, «Sahâbî sözükıyasa muhalif olursa onunla amel gerekir. Çünkü sahâbî kıyası ancak tevkîf sebebiyle terkeder.» şeklindeki anlayışın zayıflığına işaretle, sahâbînin kıyası şu durumlar sebebiyle terketmiş olabileceğini belirtir;
a) O sahâbî, kıyasa hoş bakmayan birisidir,
b) Bu kiyasa ikinci bir kıyas muarız olmuştur,
c) Sahâbî, bu konuda başka birini taklid etmiştir. İbn Rüşd, Ebu'l-Velid M. b. Ahmed (ö. 595/1199), Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesıd, Kahire tsz., II, 356.

(8) Bkz. Debûsî, s .112-115.

(9) Bu söz, ilteratürde hadis olarak da nakledilmektedir. el-Merğinânî, Burhanuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Abdilcelîl (ö. 593/1197), el-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile), Mısır 1315-1317, I, 51; Zeylaî, Nasb ,I, 78-79. Hatta, Aliyyu'l-Kârî bu rivayetin sened itibariyle uydurma olmakla beraber mana itibariyle sahih olduğunu söylemiştir. Bkz. Aliyyu'l-Kârî, Nuruddin Ali b. Muhammed (ö. 1104/1595), el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa, tah. Ebu Hâcer Muhammed b. Zağlül, Beyrut, 1985, s. 212.

(10) Debûsî, s. 115; Serahsî, Usûl, II, 105-106.

Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hanefiler bu konudaki görüşlerinin temelinde sahâbî sözü değil daha başka gerekçeler bulunmaktadır (11). Daha doğrusu, Hanefîler bu görüşe sahâbî sözüne ittibaen ulaşmış olmayıp, başka gerekçelerden hareketle ulaştıkları bu görüşü bir sahâbîye istinad ettirmek suretiyle desteklemişlerdir. Nitekim usûl kitaplarında sahâbî sözüne istinaden benimsendiği belirtilen meselelere fürû' kitaplarından bakıldığı zaman çok farklı gerekçelendirmelerle karşılaşılabilmektedir.

b. Hastanın vâris lehine ikrarı :

Kıyasa göre, hastanın vârisi lehine ikrarı caizdir. Ancak Hanefiler İbn Ömer'in sözü sebebiyle kıyası terketmişlerdir (12).

c. Semeni üç gün zarfında ödemediği takdirde, aralarında hiç alım-satım yapılmamış gibi olması şartıyla bir şeyin satın alınması :

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf der ki: «Bu tür alım-satımlar kıyasa göre fasiddir. Ancak biz İbn Ömer'den rivayet edilen bir haber sebebiyle kıyası terkettik (13).

d. Yaradan çıkıp akmayan kanın abdesti bozmaması :

Hanefîler, kıyasa göre abdesti bozması gereken yaradan çıkıp akmayan kanın abdesti bozmayacağını ileri sürmüşlerdir. Aslında, erkeklik uzvunun ucuna çıkan idrarın, gerek aksın gerekse akmasın abdesti bozacağına kıyasla bunun da abdesti bozması gerekir. Ancak, Hanefîler yaradan çıkıp akmayan kanın abdesti bozmayacağı hususunda İbn Abbas'ın «yaradan çıkan kan, akarsa abdesit, bozar, akmazsa bozmaz» sözü karşısında kıyası terketmişlerdir (14).

---

(11) Bu konuda Hanefilerin ve diğer hukukçuların görüş ve gerekçeleri için bkz. Tirmizî, 1. Tahâre, 21 (I, 40-41, r. 27); el-Mervezî, Ebu Abdillah Muhammed b. Nasr (ö. 294/907), İhtilâfu'l-Ulemâ, tah. S. Samerrâî, Beyrut 1985, s. 23-24; Cessâs, III, 374-377; İbn Hazm, Muhallâ, II, 49-51; Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (ö. 538/1143), Ruûsu'l-Mesâil, tah. Abdullah nezir Ahmed Beyrut, 1987, s. 101; İbn Dakîki'l-İd, Takiyyuddîn Muhammed b. Ali (ö. 702/1302), İhkâmu'l-Ahkâm, Kahire 1344, I, 96; İbnu'l-Hümâm, Feth, I, 22-24.

(12) Serahsî, Usûl, II, 106. Gerek Kudurî, gerekse şarih Abbâdî, bu gerekçelendirmeden bahsetmemişlerdir. Bkz. Kudûrî, Muhtasar, I, 331; el-Haddâdî el-Abbâdî, Ebu Bekr b. Ali (ö. 800/1397-1398), el-Cevheratu'n-Neyyire (Lubâb ile), İst. 1328, I, 331.

(13) Serahsî, Usûl, II, 106.

(14) Serahsî, Usûl, II, 106; Debûsî, s. 96.

e. Bir gün bir gece bayılma durumunda namazların kazası:

Kıyasa göre, bayılma, bir gün bir gece veya daha az olursa, namazların kaza edilmesine manidir. Yani bu namazların kaza edilmesi gerekmez. Ancak, Hanefîler, Ammâr b. Yâsir'in ilgili uygulaması karşısında bu kıyası terketmişlerdir (15). Bu uygulama şudur (16): Ammâr, -bir savaşta- yaralandıktan sonra, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazı vakitlerinde baygın kaldı. Gecenin yarısında ayılınca sırasıyla öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kaza etti.

2. Hanefî imamların sahâbî sözü karşısında, farklı tavır takındıkları bazı meseleler :

a. Selem akdinde, malın mikdarını i'lâm :

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre anapara (re'sulmal) işaret olunmuş ise, bu durumda selemin anaparasının mikdarını ayrıca belirtmek (i'lâm, tesmiye) şart değildir. Çünkü işaret, ibare ve tesmiye'den daha fazla belirtici ve tanımlayıcıdır. İ'lâm, ibare ile sahih olduğu gibi, işaret ile de sahih olur.

f. Ebû Hanîde ise burada, selem'in cevazı için i'lâmı şart koşmuş ve «bu bize İbn Ömer'den ulaştı» demiştir (17).

Görüldüğü gibi, İbn Ömer'den bu görüşün aksi mervi olduğu halde, Ebû Yûsuf ve Muhammed burada kıyas ile amel etmişlerdir (18).

Biz bu meselenin doğrudan sahâbî sözüyle ilgili olduğunu sanmıyoruz. Burada Ebu Hanîfe, fukaha arasında adet olduğu üzere, kanaatini sahâbî sözüne dayandırmak suretiyle teyid etmeyi düşünmüş olmalıdır. Yoksaki, hukûkî işlemlerde istikrarı sağlamaya matuf bu görüşün sahâbîden alınmasına her halde ihtiyaç yoktur.

(15) Serahsî, Usûl, II, 106.

(16) Abdurrazzak b. Hemmâm, Ebu Bekr (ö. 211/826), el-Musannef, Beyrut 1972, II, 479-480.

(17) Buhârî, Keşf, III, 938; Ayrıca bkz. Debûsî, s. 57; Serahsî, Usûl, II, 106. Abbâdî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne gerekçe olarak, tesmiyenin olmamasının ileride, kabzedilecek şeyin cehaletine yol açabileceği ihtimalini göstermektedir. Cevhere, I, 282.

(18) Buhârî, Keşf, III, 937-938.

b. **Hamile kadını boşama :**

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre, hamile kadın, tıpkı âyise (artık hayız görmeyen) ve henüz adet görme yaşına gelmemiş küçük kız (sağîre) gibi, sünnete uygun olarak (li's-sunne) üç talakla boşanır. Çünkü, hamile kadının doğuma kadar hayız görmesi beklenmez. Aynı şekilde küçük kızın da, buluğ çağına kadar hayız görmesi beklenmez. Bu itibarla hamile kadın hakkında, ayın hayız yerine konulması caizdir. Bu durumda, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, kıyas ile amel etmektedirler (19).

Muhammed ise, hamile kadının üç defa değil bir defa boşanacağını ileri sürmüş ve bu görüşün, Câbir, İbn Mes'ûd ve Hasen Basrî'den mervi olduğunu söylemiştir (20).

c. **Ecîr-i müşterek telef ettiği şeyi tazmin eder mi?**

Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre, ecîr-i müşterek (21) elinde zayi olan bir şeyi, eğer helak, hırsızlık vs. gibi korunulması mümkün bir sebeple olmuşsa, tazmin eder. Genel yangın, batma, genel yağma vb. gibi kaçınılması mümkün olmayan bir sebeple helak olmuşsa, ittifakla tazmin gerekmez.

Ebû Yûsuf ve Muhammed, tazminin gerekeceğini Alî'den rivayet etmişlerdir. Rivayete göre Alî, insanların mallarını koruma amacıyla terzi ve çamaşırcıya zayi ettikleri şeyleri tazmin ettiriyordu (22).

Ebû Hanîfe, Alî'den rivayet edilen bu uygulamaya rey ile muhalefet ederek şöyle demiştir: Ecîr-i müşterek, tıpkı ecîr ve mûda' gibi, emindir. Bu itibarla hiç bir tazmin yükümlülüğü yoktur. Çünkü tazmin, damân-ı cebr ve damân-ı şart olmak üzere iki çeşittir ve bunun üçüncü bir çeşidi yoktur. Damân-ı cebr sadece teaddî ve tefvît sebebiyle gerekir. Damân-ı şart ise akit sebebiyle gerekir. Hal böyle olunca söz konusu meselede mal sahibinin mal ile ilişkisinin kesilmesi kendi izniyle olduğundan ve hıfz da hıyanet anlamına gelmeyeceğinden teaddî ve tefvîtten bahsedilemez. Diğer taraftan ortada damanı gerektirecek bir akit de yoktur. Öylese mal, ecîr-i müşterekin elinde emanet olarak

---

(19) Buhârî, Keşf, III, 938.

(20) Buhârî, Keşf, III, 938; Ayrıca bkz. Serahsî, Usûl, II, 106-107; s. 165-167

(21) Ecîr-i müşterek, çamaşırcı ve boyacı gibi, ücrete ancak iş yapmakla hak kazanan ücretlidir.

(22) Buhâri, Keşf, III, 938.

bulunmaktadır ve helak durumunda, tıpkı vedîa'da olduğu gibi tazmini gerekmez (23) Ebû Hanîfe, ecîr-i müşterekin elindeki malı emanet hükmünde tutmuştur.

3. Hanefî imamların Kıyas ile idrak olunamayan meselelerdeki sahâbî sözü karşısındaki tavırları :

Hanefî imamlar, mekâdîr-i şer'iyye gibi kıyas ile idrak olunamayan meselelerde (24) sahâbî sözünün taklid edileceğinde ittifak halindedirler. Usul kitaplarında bu hususa ilişkin olarak zikredilen örneklerden bazıları şunlardır.

a. Hayzın en az müddeti :

Hanefîlere göre, hayzın en az süresi üç gün, en fazlası on gündür. Hanefî imamların bu görüşü, Enes'e ittibaen benimsedikleri belirtilmektedir (25).

b. Nifasın azami süresi :

Hanefîlere göre nifasın azami süresi kırk gündür. Hanefîler bu görüşe Osman b. Ebi'l-As es-Sakafî'nin sözünden hareketle ulaşmışlardır. Serahsî, Usulünde bu durumu belirtmekle birlikte, nifas müddetinin hayzın en fazla süresine göre tayin ve tesbit edileceğine de işaret etmiştir. Şöyle ki; nifas müdeti, hayız müddetinin dört mislidir. Böyle olunca nifas müddetinin kırk gün olduğunu söyleyenlere göre hayzın en fazla süresi on gün olmaktadır. Serahsî bu görüşü Enes ve Osman'dan rivayet etmiştir. Ancak bu görüşü Mebsût'ta sarih olarak Osman'a isnad ederek şöyle demiştir: Hayzın en az üç gün, en çoğu on gündür. Bu

---

(23) Serahsî, Usûl, II, 106; 335-336; Buhârî, Keşf, III, 938.

(24) Hanefilerin, eser olmaksızın sırf rey ile kararlaştırdıkları mekadir için bkz. Serahsî, Usûl, II, 111-112. İbn Rüşd, bayram namazının tekbir sayısından bahsederken, bu konuda Hz. Peygamber'den bir nakil olmadığını bu sebeple bu konuda sahabe sözlerine başvurmak gerektiğini çünkü bu konuda kıyasın rolü bulunmadığını belirtir. (Bidâye, I, 172). İbn Rüşd bu konuda der ki, her ne kadar sahabe sözleri hüccet değilse de, onlardan bir takdir sadır olursa bu, onlara bu hususta bir sünnetin ulaştığına hamledilir. (Bkz. Bidaye, II, 318). Öyle görünüyor ki, Hanefilerin akıl ile idrak olunamayan meselelerde sahâbî sözü ile amelin gerektiğini söylemeleri, aslında, sahâbîye bir ayrıcalık tanıdıklarından değil de zaten prensip olarak akıl ile bilinemeyecek konularda kıyas ile amel edilemeyeceğini kabul ettiklerinden olsa gerektir. Bkz. Sadru'ş-Şerîa, II, 56.

(25) Serahsî, II, 110; Buhârî, Keşf, III, 938; Ayrıca bkz. İbn Hazm, Muhallâ, II, 196-197; Darekutnî, I, 209.

haber, Ömer ,Alî, İbn Mes'üd, Osman b. Ebi'l-As ve Enes b. Mâlik'ten mervidir (26).

c. **Bey'ul'-îne** :

Bey'ul-îne, kişinin, ribâdan kaçınmak için, malını veresiye satıp, aynı mecliste peşin parayla, daha ucuza, geri satın almasıdır. Bu tür alım-satıma «buyû'ul-âcâl» da denir.

Bey'ul-îne Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed'e göre caiz değildir. (fasid). Şâfiî'ye göre ise caizdir (27).

Aslında kıyas, bu tür alım-satımın caiz olmasını gerektirir. Nitekim Şâfiî, kıyasa uygun olmasından hareketle, bu akdin caiz olduğunu ileri sürmüştür. Akdin kıyasa uygunluğu şöyledir; mebî'deki mülkiyet hakkı, satın alınan şeyin kabzedilmesiyle müşteri için sabit olmuştur. Bu itibarla müşteri bu şeyi üçüncü bir şahsa satabileceği gibi o şeyi kendisine satan satıcıya da istediği fiyattan satabilir. Şâfiî devamla şunları söyler: «Sahabe bir konuda ihtilaf ettiğinde, biz kıyasa uygun düşen görüşü alırız. Nitekim, Aişe ile Zeyd'in ihtilafında, Zeyd'in uygulaması kıyasa uygundur ve biz onu alıyoruz» (28).

Fakat Ebû Hanîfe bu konuda sahâbî sözü sebebiyle istihsan yapmıştır. Ebû Hanîfe'nin kıyastan ayrılmasına sebep teşkil eden sahâbî sözü şudur: Gâliye bt. Eyfa' der ki: Ümmü Muhıbbe ile Hz. Aişe'nin yanına girdik. Ümmü Muhıbbe, kendisinin bir cariyesi olduğunu, bu cariyeyi Zeyb b. Erkam'a veresiye 800 dirheme sattığını, fakat Zeyd'in o cariyeyi geri kendisine peşin 600 dirheme geri satmak istediğini ve kendisinin de satın aldığını anlattı. Hz. Aişe, «Bu yaptığınız alım-satım ne kötüdür. Git, Zeyd'e haber ver; Allah onun Hz. Peygamberle yaptığı cihadı ve haccı iptal etti. Fakat tevbe ederse o başka» dedi (29).

---

(26) Buhârî, Keşf, III, 938; Ayrıca bkz. Serahsî, Usûl, II, 110; Musannef, I, 31.

(27) Bkz. Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebu'l-Muzaffer Şemsuddin Yusuf b. Kızoğlu (ö. 654/1256), İsâru'l-İsâf fî Asâri'l-Hılâf, tah. N.A. Huleyfî, Kahire, 1987, s. 300; Ayrıca Debûsî, s. 114; el-Hınn, M. Saîd, Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâîdi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ, Beyrut 1985, s. 534-535.

(28) Şâfiî, el-Umm, Kahire 1961 (1. baskı), III, 78-79; Ayrıca, Debûsî, s. 114; Zencânî, s. 180; İbn Rüşd ve Zencânî, bu meseledeki görüş farklılığının sahâbî sözünün hüccet sayılıp sayılmaması probleminden kaynaklandığını belirtir .

(29) Abdurrazzak, Musannef, VIII, 184-185 (r. 14812-3).

Zeyd daha sonra özür dilemek için Aişe'nin yanına gelmiş ve Aişe de «Kime rabbinden bir öğüt gelip de vaz geçerse, geçmişte yaptıkları bağışlanır» ayetini okumuştur.

Hanefîler Aişe'nin bu sözü ile ilgili olarak şöyle derler: Biz bu söz sebebiyle söz konusu meselede kıyası terkettik .Çünkü kıyas Aişe'nin sözüne aykırıdır .Böyle olunca o sözü Aişenin kendiliğinden söylemediği, onu Hz. Peygamberden duyduğu (semâ') taayyün eder. Aişe, bu alım satım yüzünden verilecek cezayı cihad ve haccın geçersiz sayılması olarak ifade etmiştir. Suçların cezaları ancak Hz. Peygamberden duyma yoluyla bilinebildiğine göre Aişe bunu Hz. Peygamberden duymuş olmalıdır. Zeyd'in daha sonra gelip özür dilemesi de bunu gösterir. Çünkü, sahâbîler ictihadi konularda genelde birbirlerine muhalefet ediyor fakat birbirlerinden hiç özür dilemiyorlardı (30).

Hanefîler, prensip olarak, sahâbî sözünün mümkün mertebe, sahâbîyi hataya düşmüş olmaktan koruyacak şekilde yorumlanması gerektiğini ileri sürerek, Hz. Aişenin bu sözünü «tevkif»e hamletmişlerdir (31).

Kanaatimizce Hanefiler bu konuda oldukça formel düşünmüşlerdir. Halbuki, Hz .Aişe'nin bu sözleri, o konudaki kanaatini desteklemek gayesiyle sarfetmiş olması da muhtemeldir. Hz. Aişe'nin bu tavrının pek yerinde olmadığını söylemek, her halde, ne Hz. Aişe'ye ne de böyle söyleyene bir leke getirir.

d. Mehrin en az miktarı :

Hanefîler, mehrin alt sınırın ona dirhem olarak takdir edilmesi hususunda Alî'nin sözünü almışlardır. Alî, «On dirhemden az mehir olmaz» (32) demiştir.

e. Hamilelik müddetinin üst sınırı :

Cenînin anne karnında kalabileceği müddetin en fazla ne kadar olabileceği hususunda İslâm hukukçuları, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

(30) Buhârî, Keşf, III, 938-939; Serahsî, Usûl, II, 110; Kelvezânî, III, 195; Debûsî, s. 55; Sıbt, s. 300-302.

(31) Sıbt, s. 301, 302; Ayrıca bkz. Debûsî, s. 114.

(32) Darekutnî, III, 246; Beyhakî, VII, 240; Debûsî, s. 93. Sadru'ş-Şerîa mehrin alt sınırının rey ile hesaplandığını belirtir (Tavzîh, I, 37).

Ebû Hanîfe'ye göre çocuk anne karnında en fazla iki sene kalabilir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki gerekçesi, Hz. Aişe'nin «cenin ana karnında iki seneden fazla kalmaz» (33) şeklindeki sözüdür (34).

Şâfiî'ye göre en fazla hamilelik süresi dört yıldır. Meşhur rivayete göre Mâlik ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel de bu görüşe Hz. Ömer'in uygulamasından hareketle ulaşmıştır. Mâlik ise, büyük ölçüde Hz. Ömer'in uygulamasına itibar etmekle beraber, bu sürenin tecrübeyle yani fiilen müşahede edilen durumlardan hareketle tesbit edilebileceğine işaret etmiştir. Nitekim Mâlik, Hz. Aişe'nin yukarda geçen sözünü duyunca, «Subhanallah! bunu kim söylüyor! Komşumuz Muhammed b. Aclân'ın karısı ,12 senede üç çocuk doğurdu ve bunlardan herbirini dörder sene karnında taşıdı» demiştir (35).

Rivayete göre bir adam, Hz. Ömer'e gelerek, kendisinin iki yıldır karısından uzakta olduğunu, fakat iki yıl sonra döndüğünde karısını hamile bulduğunu haber verir. Hz. Ömer kadının recmedilmesi hususunu arkadaşlarıyla müşavere eder. Muâz b. Cebel'in «Ey müminlerin emiri! Belki kadını recmetmeye yol bulabilirsin ama, karnındaki çocuğa bir yol bulamazsın. Bırak da kadın çocuğu doğursun» demesi üzerine, Ömer kadını bırakır. Bir müddet sonra bu kadın, dişleri çıkmış bir çocuk doğurunca, adam, çocuğun kendisine benzediğini görerek, bu çocuğun kendisinden olduğunu söyler. Bunun üzerine Ömer, «kadınlar, Muaz gibisini doğurmaktan aciz kaldılar. O olmasaydı, Ömer helak olmuştu» diye Muaz'ı över... Eğer bu rivayet doğru ise, bu rivayette, hamileliğin iki yıldan fazla olabileceğine delalet vardır. Nitekim Hz. Ömer'in, mefkûd'un karısının dört yıl bekleyebileceği şeklindeki görüşü, (36) çocuğun anne karnında dört yıl kalabileceği hususuyla ilgili olabilir.

İbn Hazm ise, «Çocuğun karında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır» ayeti ile «Doğuran kadınlar, çocuklarını tam iki

(33) Beyhakî, Sunen, VII, 443; İbn Hazm, bu rivayeti batıl olarak vasıflar, Muhallâ, X, 316.

(34) Serahsî, Usûl, II, 110; Merğînânî, IV, 175; Ayrıca Bkz. İbn Hazm, Muhallâ, X, 316-317; Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslam Hukuku, İst. 1982, I, 336.

(35) Bkz. Beyhakî, Sunen, VII, 443; İbnu'l-Kayyim, Tuhfetu'l-Mevdûd bi Ahkâmi'l-Mevlûd, Kahire tsz., s. 209-210.

(36) Beyhakî, Sunen, VII, 443-444.

yıl emzirirler» (37) ayetinden hareketle, hamilelik müddetinin dokuz aydan fazla olamıyacağını ileri sürmüştür (38).

Ebû Ubeyd ise, «Kur'an'da, hamilelik müddetinin alt sınırı için (ki bu altı aydır) bir gerekçe bulduk, fakat üst sınırına bir işaret yok» demektedir. İbnu'l-Kayyim de bu görüşü benimsemiştir (39).

Bu mesele, sahâbî sözüyle amel konusuna örnek gösterilmektedir. Kanaatimizce, bu meselenin sahâbî sözüne bağlanması doğru değildir. Bir defa hakkında kesin nass olmayan bu konu, her halde artık tıp ilmi ile halledilmelidir.

Bizce bu meselede, Hanefîlerin hatası, «Bu konu, ictihadî bir konu değildir, dolayısıyla bu konudaki sahâbî sözü, mutlaka Hz. Peygamberden duyulmuş (tevkîf) olmalıdır» diyerek, sahabe'nin o günün tıp bilgilerine göre bir şeyler söylemiş olabileceğini hesaba katmamalarıdır. Hanefiler sahâbînin tıp gerçeklerine aykırı görüşünü tevkîf'e hamletmek suretiyle, sahabeyi mümkün mertebe hatadan korumaya çalışmışlar, fakat diğer taraftan hatalı bir görüşü Hz. Peygamber'e nisbet edebileceklerini hesaba katmamışlardır.

Mâlik ve Şâfiî'nin hatası ise, her ne kadar İbn Hazm o rivayetlerin «uyduruk» olduğunu, bugünkü tıp da «imkansız» olduğunu gösterse de, oldukça istisnâî bir durumu genellemeleridir.

f. Kaçmış köleyi getirene verilecek mükafaat :

Kaçmış köleyi bir konaklık mesafeden getirene verilecek mükafaatı Hanefîler İbn Mes'ûd'un konuya ilişkin sözünden hareketle 40 dirhem olarak takdir etmişlerdir. Çünkü bu söz kıyasa aykırıdır. Öyleyse Hz. Peygamberden duyulmuş olmalıdır (40).

Hanefîlerin bu görüşü, İslam hukukçularının bazen yaşadıkları sosyal ve ekonomik çevreyi hesaba katmadan hükümleri genellediklerinin güzel bir örneğidir. Bir nevi mükafaat vadi sayılabilecek bu meseleyi tevkifle çözümlemeye çalışmak yerine mev-

(37) Bakara, 233.
(38) İbn Hazm, Muhallâ, X 316.
(39) Bkz. İbnu'l-Kayymi, Tuhfe, s. 210; Diğer görüşler için bkz. İbn Hazm, Muhallâ, X, 316-317.
(40) Serahsî, Usûl, II, 110-11; krş. Cüveynî, Burhân, II, 1362-1363.

cut durumun gereklerine göre çözümlemek kanaatimizc daha doğru olur.

g. **Oğlunu kesmeyi nezreden kişinin durumu :**

Hanefîler, oğlunu kesmeyi nezreden kişiye, nezrini ifa için bir koyun kesmenin yeteceği hususunda İbn Abbâs'ın sözünü almışlardır (41).

Burada zikredilen örnekler dikkatle incelendiğinde bir çoğunun sahâbî sözüne dayandırılmasının pek yerinde olmadığı anlaşılır. Ne var ki İslam hukukçuları, dinin nakli büyük ölçüde hatta bütünüyle onlara bağlı olduğu için sahabeye hiç bir hususta tabir caizse, toz kondurmamaya gayret etmişler ve sahabenin fazileti ve nakildeki güvenilirliği ile şahsi görüşleri arasında tam bir ayırım ölçüsü koymamışlar, bunun sonucu olarak sonradan sınırlandırılmasına hatta değiştirilmesine ihtiyaç duyulan birtakım genel prensipler ortaya atmışlardır.

B. ŞAFİİ MEZHEBİ

Şâfiî, «Kendini ruhbanlığa adamış kimseleri, Ebu Bekr'e ittibaen öldürmeyiz» dedikten sonra, bu görüşü kıyasen değil ittibaen benimsediklerini ifade etmiştir (42).

b. Şâfiî, hayvanın ayıptan berâet şartıyla satılması durumunda, bu şartın geçerli olduğunu ve hayvanın ayıptan beri olması gerektiğini ileri sürmüş ve bu görüşü Hz. Osman'ı «taklîden» benimsediklerini ifade etmiştir (43).

Kanaatimizce bu meseleler kıyas ile bilinemeyecek meseleler değildir. Bu bakımdan Şâfiî'ye nisbet edilen görüşle bu uygulamalar arasında açık çelişki vardır. İsnevî bu örneklerden hareketle Şâfiî'ye göre sahâbî sözünün hüccet olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Şâfiî usulcüler arasındaki yaygın kanaat, daha önce de belirtildiği gibi, Şâfiî'nin bu konudaki yeni görüşünün sahâbî sözünün hüccet olmadığı yönündedir.

---

(41) Serahsî, Usûl, II, 110; Debûsî, s. 114; Sıbt, Ebu Yusuf'a göre bu nezrin sahih olmadığını belirtir, İsâr, s. 194; krş. Kelvezânî, III, 194. İbn Abbasın sözü için bkz. Musannef, VIII, 460.

(42) Şâfiî, Umm, IV, 240.

(43) Şâfiî, Umm, VII, 99.

C. HANBELÎ MEZHEBİ

1. Hanbelî mezhebînde kıyasın sahâbî sözüne takdim edildiği şeklindeki rivayetin örnekleri :

a. Ahmed şöyle demiştir: «İbn Ömer, Ümmü velede kazf edene celd uygulanacağını söylüyor. Ben buna cür'et edemem. Çünkü ümmü veled bir câriyedir ve câriye hükümlerine tabidir.»

b. Kendi nakline göre Meymûnî, Ahmed'e kalensüve üzerine meshi sormuş, Ahmed, «o konuda Hz. Peygamber'den bir şey yok. Gerçi, Ebû Musa'nın o yönde bir sözü var ,fakat ben ondan sakınıyorum. (öyle diyemem).» demiştir.

2. Hanbelî mezhebinde sahâbî sözünün kıyasa takdim edildiği şeklindeki rivayetin örnekleri :

a. Fecrin doğduğunu bilmeden sahur yeyip, daha sonra bunu farkeden kişinin durumu :

Ahmed, her ne kadar unutana bir şey lazım gelmiyorsa da, bu kişinin, bunun yerine bir gün kaza edeceğini söylemiştir. Kendisine, bu kişi fecrin tulüunu bilmeksizin yemiştir bu bakımdan «unutan» gibi sayılması gerekmez mi? denilince, şu cevabı vermiştir; Kıyasta durum sizin dediğiniz gibidir. Ne var ki Ömer gece oldu zannıyla gündüzün sonunda bir şey yemiş ve durumu anlayınca, «Ben bunun yerine bir gün oruç kaza ederim» demiştir (44).

b. Kafirlerin alıp müslümanların tekrar ele geçirdikleri **mallar :**

Ahmed b. Hanbel'e göre, bu durumda mal sahibi bulabildiği kadarına hak sahibidir. Eğer taksimden sonra mallarına kavuşmuş ise hiç bir hakkı kalmaz. Ömer böyle söylemiştir. Eğer kıyasa göre olsaydı takdimden sonra da malına hak sahibi olması gerekirdi (45).

D. SAHABİ SÖZÜNÜN HÜCCET SAYILIP SAYILMAMASINA BAĞLI OLARAK MEZHEP İMAMLARININ FARKLI GÖRÜŞLERE AYRILDIKLARI BAZI MESELELER

Yukarıda, İslam hukuk ekollerinin sahâbî sözü kıyas ilişkisi

(44) Kelvezânî, III, 333.
(45) Kelvezânî, III, 333.

konusundaki görüşlerini ve örneklerini tek tek mezhepler açısından vermeye çalıştık. Burada ise konunun genel olarak mezhepler açısından durumunu yansıtan birkaç örnek vereceğiz. Tabiatiyle buradaki örnekler de sahâbî sözü kıyas ilişkisi kapsamındadır.

a. Mefkûdun eşi :

Mefkûd, kısaca, kaybolan, yani, yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen kimseye denir. Buna göre koca kaybolsa da kendisinden hiç bir haber alınamasa ve artık öldüğü zannedilmeye başlasa, karısı ne yapacaktır; Ömür boyu, kocasının dönmesini mi bekleyecektir, yoksa, belli bir müddet sonra başka biriyle evlenmesi mümkün müdür? Bu bekleme süresi hangi ölçüye göre tesbit edilecektir?

İslam hukukçuları bu konuda farklı noktalardan hareket ettikleri için, vardıkları hükümler de birbirinden farklı olmuştur.

Ebû Hanîfe'ye göre, mefkudun doğumundan itibaren 120 sene geçinceye kadar; Muhammed'e göre ise, akranları ölünceye kadar araları ayrılmaz ve kadın bu süreyi bekler. Bu süre dolduktan sonra, adamın öldüğüne hükmedilir ve kadın hüküm tarihinden itibaren vefat iddeti bekler (46). Hanefîlerin bu konudaki gerekçeleri, «Beyan (açıklama) gelinceye kadar, kadın, o adamın karısıdır» (47) şeklindeki hadîs ile Hz. Alî'nin «Bu kadın musibete düçar olmuş bir kadındır. Kesin olarak kocasının öldüğü haberi gelinceye kadar sabretsin, evlenmesin» (48) şeklindeki sözüdür. Şâfiî de kadının kesin haber alıncaya kadar beklemesi gerektiği kanaatindedir (49).

Mâlik ve Ahmed'e göre ise, bu kadın hamilelik süresinin üst sınırı olan dört yıl bekler, sonra dört ay on gün vefat iddeti bekler, daha sonra, istediği kimseyle evlenebilir. Bu konudaki gerekçeleri Hz. Ömer'in bu yöndeki bir uygulamasıdır (50).

b. Hayvanlara karşı işlenen cinayete ödenecek tazminatın miktarı :

(46) Abbâdî, I. 465-466.
(47) Beyhakî, Sunen, VIII, 444.
(48) Beyhakî, Sunen, VII, 446.
(49) Beyhakî, Sunen, VII, 446.
(50) Beyhakî, Sunen, VII, 443, 445-447; Ancak Mâlik, Hz. Ömer'in uygulaması ile ilgili rivayetin devamındaki, bütün bunlardan sonra kocanın, karısını tekrar alıp almamakla muhayyer bırakıldığından bahsedilir.

Hayvanların her hangi bir uvzuna verilen zararda, ödenmesi gereken diyetin (tazminat bedelinin) neye göre ve nasıl takdir edileceği hususu, İslam hukukçuları arasında ihtilaf konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimse, bir ineğin, gözlerini oysa, bu ineğin değerinin dörtte birini tazmin eder, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki gerekçesi, Hz. Ömer'in bu yöndeki bir sözü ve uygulamasıdır. Çünkü bu söz, hem kıyasa aykırıdır, hem de muhalife yoktur. Bu durumda bu söz ile amel etmek gerekir (51).

Mâlik ve Şâfiî ise, bu durumu, mala karşı işlenen suça kıyas ederek, bu suç (teaddî) hayvanın değerinden ne kadar eksiltiyorsa, suçlunun o mikdarı tazmin edeceğini ileri sürmüşlerdir (52).

c. İddet bekleyen kadınla evlenip zifafa giren kişinin artık o kadınla ebediyyen evlenip evlenemiyeceği :

İbn Rüşd bu ihtilafın sahâbî sözünün hüccet sayılıp sayılmamasından kaynaklandığını belirtmiştir (53).

Ömer, başkasından iddet bekleyen bir kadınla evlenen kişiyi tefrik etmiş ve şöyle demiştir; «Bir kimse başkasından iddet bekleyen bir kadınla evlenirse, eğer zifaf olmamışsa araları ayrılır. Kadın ilk kocasından geri kalan iddeti tamamlar. Bu ikinci koca diğer talipler gibi olur. Eğer zifaf olmuşsa, araları yine ayrılır. Kadın ilk kocadan kalan iddeti tamamladıktan sonra ikinci kocadan iddet bekler ve artık bu ikinci koca ile ebediyyen evlenemez.» (54). Alî ve İbn Mes'ûd'un bu konuda Ömer'e muhalefet ettikleri rivayet edilmiştir.

Ömer'den gelen bu rivayeti esas alan Mâlik, Evzâî ve Leys'e göre araları ayrılır ve bir daha ebediyyen evlenemezler (55).

Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre ise, araları ayrılır. İddetin tamamlanmasından sonra evlenmeleri caizdir.

Sahâbî sözü kıyas ilişkisi konusunda mezhep imamlarının her zaman aynı tavrı sergilemedikleri gerek bu yazının ilk kısmın-

(51) İbn Rüşd, Bidâye, II, 271.

(52) İbn Rüşd, Bidâye, II, 271; Bkz. Hınn, s. 536-537.

(53) İbn Rüşd, Bidâye, (Kahire), II, 39. İbn Rüşd'ün sahâbî sözünün hücciyyetine dayandırdığı diğer bir konu da, nikahta ayıp sebebiyle olan muhayyerliktir. Bkz, Bidâye (Kahire), II, 42.

(54) İbn Rüşd, Bidâye (Kahire), II, 39.

(55) İbn Rüşd, Bidâye (Kahire), II, 39.

da verilen görüşler ve gerekse bu kısımda zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır. İslam hukukçuları, serdettikleri görüşleri bir veya birkaç sahâbîye dayandırmak yani onların da görüşü veya benzer görüşleri ileri sürdüklerini belirtmek suretiyle destekleme itiyadında idiler. Bunun birtakım psikolojik ve siyasî sebeplerinin bulunduğunu söylemek her halde yanlış değildir. Aslında bu itiyadın hukuk mantığı açısından tenkit edilecek bir tarafı da yoktur. Ancak, bizce hatalı olan, sahâbî sözlerinin tartışmasız hüccet kabul edilmesi anlayışıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, her ne kadar sahâbî sözünün hukûkî değeri tartışmasında, tartışmanın odağını teorik olarak bir sahabînin muhalifi bilinmeyen ve yaygınlık kazanmamış sözü teşkil etse de, uygulamada bazan bu noktanın aşıldığı görülmektedir. Mesela Şâfiî, bazen bir konuda görüş serdettikten sonra, «Ben bu görüşe kıyas ile ulaşmadım. Fulan fulan sahâbîlerin sözüne ittibaen bu görüşü ileri sürüyorum' diyerek birkaç sahâbînin adını zikretmektedir. Yine Şîrâzî sahâbî sözünün değeriyle ilgili bahsin sonunda, ihtilafları halinde iki sahâbîden hangisinin sözünün alınacağı hususunda şunları söylemiştir: «İki sahâbînin bir konudaki sözleri birbirine aykırı ise, eğer sahâbî sözünün hüccet olmadığı kabul ediliyorsa söylenecek bir şey yoktur. Yani her ikisiyle de amel edilmez. Ancak, sahâbî sözünün hüccet olduğu kabul ediliyorsa bu takdirde bu iki sahâbînin sözleri tearuz eder ve aralarında tercih yapmak batıl olur» (56). Bizce doğru olan, bu yazıda tartışması yapılan görüş ve gerekçelerin, rivayet ve Hz. Peygamberden görülerek yapıldığında şüphe olmayan uygulamalar hariç, her çeşit sahâbî sözü için geçerli sayılmasıdır.

SONUÇ

Biz bu yazının amacı İslam hukukçularının sahabi sözlerini hüccet kabul etmediklerini isbata çalışmak değil mevcut durumu mümkün olduğunca doğru bir şekilde ortaya koymak ve neticede bunun altında yatan hukuk mantığına işaret etmektir. Sahabi sözü karşısında önceki hukukçuların tavrı ne olursa olsun her halde yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmanın önünde bir engel olmaması gerekir.

---

(56) Şîrâzî, Şerh, I, 382.

İslam hukukçuları sahâbî sözlerinin hukûkî değeri konusunda farklı tavırlar sergilemişlerdir .Kimi İslam hukukçuları bunların hüccet olduğunu ileri sürerken, kimileri bunların hüccet olmadığını savunmuşlardır. Fakat bu görüş düzenli olarak uygulamaya yansıtıldığı söylenemez. Daha açık söylemek gerekirse, sahâbî sözünün hüccet olduğunu savunanlar bazı durumlarda sahâbî sözüne itibar etmezken, sahâbî sözünün hüccet olmadığını savunanlar da bazen sahâbî sözüne uymuşlardır. Daha da ilginci, bir İslam hukukçusu, kullandığı bir sahâbî sözünü desteklemek ve tabir caizse, amel edilebilir hale getirmek maksadıyla «Sahabe, bazen yanında mevcut olan bir hadisi zikretmeksizin ona uygun fetva verirdi» derken ,başka bir vesileyle de «Eğer yanında hadis olsaydı onu zikrederdi» veya «İctihadında hata etmiş olabilir» diyebilmektedir. Bütün bunlardan hareketle, İslam hukukçularının sahâbî sözüne mutlak hüccet olarak bakmayıp yerine göre onlara tabi olup yerine göre terkettikleri söylenebilir.

İslam hukukçularının sahâbî sözü karşısındaki tavırlarının farklı oluşunun temel nedeni, kanaatimizce, bir anlamda onların dindeki yerlerinin ne olduğu konusundaki farklı yaklaşım olmalıdır. Bir kısım İslam hukukçuları, sahabeye, peygamber derecesinde olmamakla birlikte sonraki insanlardan üstün bir mertebe vermişler ve onların sözlerini de sonrakilerin sözlerinden üstün tutmuşlardır. Sahabenin, fazilet bakımından bazı üstünlükleri olduğunu tartışmaya gerek görmüyoruz. Onlar Peygamberi görmüşler, O'nunla arkadaşlık etmişler, vahyin nüzulünü yakından müşahede etmişler ve o zor dönemlerde birçok sıkıntılara göğüs germişlerdir. Bu yüzden de gerek bazı ayetlerde gerekse hadislerde haklarında birçok övgü varid olmuştur. Ancak bu faziletler onların, dini daha iyi anlayacakları ve söylediklerinin hüccet olacağı anlamına her halde gelmez. Onların ulaştığı birçok kanaatin, yaşadıkları çevre ve kültür ortamıyla yakından ilgili olduğunu gözden ırak tutmamak gerekir. Bu itibarla onların fazilet ve meziyetleriyle sözlerinin hücciyyeti konusunu birbirinden dikkatle ve titizlikle ayırmak lazımdır. Yeri gelmişken hatırlatalım ki, sahabenin, sırf ibadet olan veya zamanla bağlı olarak değişme ihtimali bulunmayan hususlardaki sözleri, daha doğrusu rivayet mahiyetinde olan bu kabil sözleri tartışma konusunun dışında değerlendirilmelidir.

Sahâbî sözünün hücciyyeti konusuyla, bir çok hususta etkileri görülen 'bir önceki neslin meseleleri daha iyi kavrama şansı-

na sahip olduğu' şeklindeki anlayış arasında bir bağlantı bulunduğu da düşünülebilir.

Burada konuyla irtibatı bulunan diğer bir hususa işarette yarar görüyoruz; Hanefiler çoğunlukla reyi Sünnete takdim etmekle ve çoğu kere Sünneti terketmekle suçlanmışlardır. Fakat biz görüyoruz ki, Hanefî usulcüler, belki de bu suçlamayı bertaraf etmek için, Sünnet mefhumunun şümulünü genişletme yoluna giderek kıyasa aykırı sahâbî sözüne hadis muamelesi yapmışlar ve kıyasa takdim etmişlerdir. Hatta birçok Hanefî usulcü, kitaplarında, sahâbî sözleri konusunu Sünnet bahsinin devamında ele alarak bu kanaatlerini dolaylı olarak açığa vurmuşlardır. Bu meyanda olmak üzere, Hanefîlerin, mürsel hadis karşısındaki tavırları ile sahâbî sözleri karşısındaki müsbet tavırları arasındaki mantık ve hareket noktası açısından bir paralellik bulunduğu da dikkate değer bir husustur.

Ancak, bize öyle geliyor ki, sahâbînin kıyasa aykırı sözünün tevkîf'e hamledilmesi ve dolayısıyla hüccet sayılması anlayışı, Hanefî usulcüler tarafından 'ravinin fıkhı' prensibiyle dolaylı olarak sınırlandırılmış gözükmektedir. Eğer böyle bir sınırlama düşüncesi yoksa, bu durum açık bir çelişki olarak görünecektir. Şöyle ki; Hanefîlerin ,genelde, fakih ravi ile fakih olmayan ravinin rivayeti arasında fark gözettikleri ve fakih olmayan ravinin kıyasa aykırı rivayetini reddettikleri bilinen bir husustur. Hal böyle olunca, bir taraftan sahâbînin kıyasa aykırı sözünü tevkif'e hamlederek yani o sözü Hz. Peygamberin söylemiş olacağından hareketle hüccet sayıp, diğer taraftan aynı şekilde kıyasa aykırı bir sözü, sahâbî doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ederek rivayet edince reddetmenin mantıklı izahını yapmak güçtür. Bu yüzden biraz önce de belirttiğimiz gibi, ravinin fıkhı prensibinin, sahabi sözüne tanınan geniş bağlayıcılık alanının daraltılması olarak değerlendirilmesi daha uygun gözükmektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, bu gibi konularda ölçü, Hz. Peygamber'den sonra herkesin sözünün ictihâdî olduğunun, dolayısıyla bütün zamanlar için bağlayıcı bir hüccet olamıyacağının bilinmesidir. Bu itibarla gerek kıyasa uygun gerekse aykırı olsun hiç bir sahâbî sözünün hüccet sayılmaması ve her zaman tartışmaya açık olması gerçekçi bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Hata etmesi mümkün olan kişilerin sözlerinin bağlayıcı bir

hüccet kabul edilmesi, kanaatimizce, İslam hukukunun esnekliğini daraltır ve değişik çevre ve zamanlara uygulanabilme özelliğine zarar verir. Ancak sahâbî sözlerine bir model çözüm olarak bakmak ve onların hareket noktalarını yakalamaya çalışmak bir gereklilik olarak devam edecektir.

İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.8, 2006, s.149-182

İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN EHLİYET

Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

Legal Capacity in Islamic Law

Legal capacity has close link with the person and the personality. The validity or invalidity of doings and acts related to the person's capacity who does it in addition to the other conditions.

Legal capacity wil be examined in one side with worships and other side with relations with other persons by taking into considirátion the human's relations as a person, with Allah and other people, The room wiil be made for relation between crime and legal capacity.

In addition to Islamic Law it will be referred to the todays law about subject.

GİRİŞ

Bir önceki makalemizde İslâm Hukukuna göre "şahsiyet" ve "hakiki şahıs" konularına temas etmiştik. Konuyu hukuk açısından ele aldığımıza ve Hukuk da şahısların karşılıklı münasebetlerini düzenleyen kurallar ve bu konuda bir takım kurallar koyan bir ilim olduğuna göre karşılıklı münasebetlerin belli kurallar ve belli bir düzen içinde yürümesi herkes için gerekli olan bir husustur. Diğer bir ifade ile şahıslar arasındaki çeşitli münasebetlerin hukuki münasebetler ve yapılan işlerin de hukuki işlemler olabilmesi için bir takım kurallar olması ve bunların bazı kurallara dayanması da kaçınılmaz olmaktadır.

Arzu edilen ve önemli olan şahısların münasebetlerinden doğacak iş ve işlemlerin geçerli ve özellikle de İslâm Dini açısından konuya bakacak olursak, kulun Allah'a karşı yapmış olduğu ibadetlerinin sahih olmasıdır. Böyle düşününce akla "ehliyet" gelmektedir. Çünkü bu söylediklerimizi yapan kimseyi düşündüğümüz zaman, her şeyden önce aklımıza o işi yapan kimsenin bunu yapıp yapamayacağı, diğer bir ifade ile onu yapma konusunda ehil olup olmadığı gelmektedir. Bu sebeple de bu konunun incelenmesi gerekmektedir. Ehliyetin şahıs ve şahsiyetle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Yapılan iş ve akitlerin geçerli olmaları veya geçersiz sayılmaları, diğer şartların yanında tamamen onu yapacak şahsın ehliyet durumu ile ilgilidir. Onun için biz de bu makalemizde "ehliyet"i ele almayı düşündük.

Gerçi biz konuyu hukuk açısından ele almaktayız. Ancak konu şahıs ve şahsiyet olunca ve bunu da İslâm Hukuku açısından gündeme getirince, ister

istemez ibadetlerden de söz etmemiz gerekmektedir. Bu bakımdan ehliyetten söz ederken ibadetler açısından da konuyu değerlendireceğiz.

Bir şahıs olarak insanın, bir taraftan Allah'la, diğer taraftan da diğer şahıslarla münasebetleri olacaktır. Üstelik diğer şahıslarla bazı münasebetler kurarken insan hep olumlu münasebetler kuramayabilir. O zaman ortaya suç sayılan bir fiil çıkacaktır. İşte bir şahsın işlediği suçlar için verilecek cezalara ehil olup olmadığı, bu cezaların kendisine uygulanıp uygulanamayacağı noktasından baktığımızda da ehliyet söz konusu olmaktadır.

Bundan şöyle bir sonuca varabiliriz; lehine ve aleyhine bazı hakların sabit olması için sadece bir şahsiyet olmak yeterli değildir. Bu hakların kullanılması ve hukuken geçerliliği şahsiyetle birlikte onun ehliyetine de bağlıdır. Bütün bunlar göstermektedir ki, şahsiyetin yanı sıra "ehliyet"in de bilinmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Konu ile ilgili incelememizi, daha önce de yaptığımız gibi, İslâm Hukuku yanında günümüz hukukuna da bakarak yapacağız.

I- EHLİYET

Şahsiyetin bir özelliği olan "ehliyet" lügat olarak, bir işe yeterli ve bir şeye lâyık olmak demektir. Meselâ, 'falan kimse başkanlığa ehildir' dediğimizde o kimsenin başkanlığa lâyık olduğunu; 'falan kimse bu işin ehlidir' dediğimizde de o kimsenin bahse konu işi yapmaya yeterli olduğunu anlatmış oluruz.[1]

Bir hukuk terimi olarak ele aldığımızda da ehliyet için çeşitli tariflerin yapılmış olduğunu görmekteyiz. Bu tariflere biraz sonra genişçe temas edeceğiz. Ancak burada bir tarif vermek istersek: "Ehliyet, Şâri'in şahısta takdir ettiği, onu şer'î hitaba uygun bir mahal haline getiren vasıftır"[2] şeklinde bir tarif verebiliriz.

İslâm Hukukçularının, İslâm Hukuku açısından yaptıkları bu tariften anlaşılan şeyin ne olduğunu açıklamaya geçmeden, "şahsiyet" konusunda yaptığımız gibi, önce konunun bugünkü hukukta nasıl anlaşıldığına bakmak ve izah etmek, sonra da İslâm Hukukunda konunun nasıl değerlendirilmiş olduğuna bakıp incelemek istiyoruz.

A) GÜNÜMÜZ HUKUKUNDA EHLİYET

Günümüz hukukuna göre şahısların, bu arada insanların ehliyeti iki kısma ayrılır: **"Medeni Haklardan istifade ehliyeti"** ve **"Medeni Hakları kullanma ehliyeti."**

Şimdi bunların her birini ele alarak ayrı ayrı açıklamaya çalışalım.

---

1 Zerkâ', Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî fi sevbihi'l-cedîd*, Şam 1385/1985, II, 649, 728-729; Nezih Kemal, Hammad, *Eseru maradı'l-mevt fi takyîdi't-tasarrufât fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, basılmamış tez, 6.

2 Zerka, *a.g.e.*, II, 729.

1. Medeni Haklardan İstifade Ehliyeti

Günümüz hukukunda **"Medeni Haklardan İstifade Ehliyeti"**ne sadece "ehliyet" diyenler de vardır. Fakat bu kullanış yerinde değildir. Çünkü buna sadece "ehliyet" demek, bazı yanlış anlamalara sebep olabilir. Onun için biz bu konuyu incelerken, taksimde yer verdiğimiz ve başlık yaptığımız tam ismiyle değerlendirip açıklamak istiyoruz.

Medeni haklardan istifade ehliyeti demek, hak sahibi olabilme ehliyeti demektir. Medeni haklardan istifade ehliyetinde şahıs pasif durumdadır. Şahıs her hangi bir fiil ve harekette bulunmadan, kendisinin irade beyanına ihtiyaç duyulmadan bu hakkı kendiliğinden kazanır. Çünkü hakiki şahıs olan insan hakların süjesidir. Bu da onun hak kazanması, hak sahibi olması için yeterlidir. Nitekim Medeni Kanunda bu konu ile ilgili olarak şöyle denmektedir:

"Her şahıs medeni haklardan istifade eder. Binaenaleyh kanun dairesinde haklara ve borçlara ehil olmakta herkes müsavidir."[3]

Bu maddenin birinci cümlesinde yer alan **"her şahıs medeni haklardan istifade eder"** cümlesinden maksat, şahsın bütün haklardan istifade etmesi değil, haklardan istifade etmeye ehil olmasıdır. Çünkü bir şeyden istifade etmeye ehil olmak ile ondan fiilen istifade etmek ayrı şeylerdir. Meselâ bir kimse mal sahibi olmaya ehil olur da fiilen mala sahip olamayabilir, ondan istifade edemez.

Bu madde hükmünden anlaşıldığına göre, herkes şahıs olması itibariyle medeni haklardan istifade etmeye ehildir. Herkes bütün haklara malik olabilir. Bu onun "medeni haklardan istifade etme ehliyeti"dir. Fakat Âmme Hukukundaki haklara ehliyet bu maddenin çerçevesi içine girmez.[4]

Medeni haklardan istifade etmek umumi olduğu gibi, aynı zamanda medeni haklardan istifade etmek konusunda da herkes eşittir.

Medeni haklardan istifade etmeye ehil olabilmek için de ilerde insan olarak sağ doğmak şartıyla anne karnında cenin olmak yeterlidir. Binaenaleyh çocuk anne karnında iken babası ölse, ona vâris olabildiği gibi, kendisine yapılacak vasiyetlerden de istifade eder.[5]

2. Medeni Hakları Kullanma Ehliyeti

Medeni hakları kullanma ehliyeti demek, şahsın fiil ve hareketleriyle, yaptığı muameleleriyle hak meydana getirebilmesi, alacaklı veya borçlu duruma gelebilmesi salâhiyeti demektir. Bundan dolayı bazı hukukçular buna

---

3 Medeni Kanun, Madde, 8.
4 Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, *Türk Medeni Hukuku*, İstanbul 1959, I. Cüz 2, s.32.
5 Medeni Kanun, Madde, 27/2; Velidedeoğlu, age, I, cüz 2, s.32 vd. ; Birsen, Kemaleddin, *Medeni Hukuk Dersleri*, Beşinci baskı, İstanbul 1959, 141 vd.

"fiil ehliyeti" de demektedirler. Medeni Kanunda bu konu ile ilgili olarak da şöyle denmektedir:

"Medeni hakları kullanmaya salâhiyettar olan kimse iktisaba, iltizama da ehildir."[6]

Fakat "medeni hakları kullanma ehliyeti" bakımından insanlar, "medeni haklardan istifade ehliyeti"nde olduğu gibi değildirler. Şahsın bu ehliyet için yeterli olan durumu, medeni hakları kullanma ehliyeti için yeterli değildir. Nitekim yeni doğan bir çocuk medeni haklardan istifa etme ehliyetine sahip olduğu halde gerek bedeni ve gerek fikrî kabiliyeti itibariyle zayıf ve hakları kullanamayacak durumda olduğu için, medeni hakları kullanma ehliyetine sahip değildir. Çocuğun büyümesi ve çeşitli dönemler geçirmesi ile bu hakları kullanma ehliyeti de gelişecektir.

Medeni Hukuka göre, medeni hakları kullanma yönünden, insan her zaman aynı durumda değildir. Bu bakımdan insanları gruplara ayırmak gerekir. Medeni Kanuna göre bu durumda insanlar şu şekilde dört gruba ayrılırlar: a) tam ehliyetliler, b) Sınırlı ehliyetliler, c) Tam ehliyetsizler ve d) Sınırlı ehliyetsizler.

Şimdi de konunun daha iyi anlaşılabilmesi için her birini ayrı olarak ele alıp kısa da olsa açıklamaya ve bunların kimler olduğunu tanımaya çalışalım.

a) Tam Ehliyetliler

Tam ehliyetli demek, hukuken bütün haklarını kullanmaya ehil olan kimse demektir. Kendisinde haklarını kullanmayı sınırlayıcı bir durum bulunmayan kimse bu sınıfa dahildir.

Buna göre "tam ehliyetli" olanlar **"reşit"** yani Medeni Kanuna göre on sekiz yaşını doldurmuş ve **"mümeyyiz"** yani makul davranan bir kimse olup **"mahcur"** olmayan, işlerini görecek kanuni bir temsilciye ihtiyaç duy(ul)mayan kimselerdir. Bir insanın tam ehliyetli olması, yani ehliyetini tam kullanabilmesi için hem **reşit"**, hem de **"mümeyyiz"** olması ve aynı zamanda da **"mahcur"** olmaması gerekmektedir.

b) Mahdut Ehliyetliler

Hakları kullanma ehliyet açısından her insan aynı durumda olamaz. Bir kısım insanların bazı sebeplerle ehliyetleri sınırlı olabilir. İşte bu durumda olanlara **"mahdut ehliyetliler"** denir.

Bu sınıfta yer alan kimseler için ehliyetli olma asıldır. Çünkü bunlar da hem reşit, hem mümeyyizdirler ve mahcur da değildirler. Ancak kanun, kendilerini koruma açısından, bazı hukuki muamelelerde tam ehliyetli görme-

---

6 Medeni Kanun, Madde, 9.

miştir. Bundan dolayı bunlar bazı muameleler için ehliyetsiz durumdadırlar. Bu durum onların ehliyetlerini sınırlandırmaktadır. Onun için böyle olan kimseler **"mahdut ehliyetli"**dirler. Kocası sarih olarak veya hiç değilse zımnen izin vermediği için bir iş veya sanatla iştigal edemeyen evli kadın "mahdut ehliyetli"ler sınıfındandır.[7]

Dikkat edilirse böyle bir kadın aslında hem mümeyyiz ve hem de reşittir. Aynı zamanda mahcur da değildir. Ancak kendisinin bazı şeyleri yapabilmesi kocasının vereceği izne bağlı bulunmaktadır. Bundan dolayı da böyle bir kadın "mahdut ehliyetliler" sınıfında yer almaktadır.

c) Tam Ehliyetsizler

Bunların birinci sınıfta yer verdiğimiz kimselerin tam aksine medeni hakları kullanma ehliyetinden tamamen mahrum olan kimselerdir. Bunlarla ilgili olarak Medeni Kanunda şöyle denmektedir:

"Mümeyyiz olmayan ile küçükler ve mahcurlar medeni hakları kullanmak salahiyetinden mahrumdurlar" ve **"Mümeyyiz olmayanın tasarrufu, hukuki bir hüküm ifade etmez."[8]**

Buna göre küçükler, mümeyyiz olmayanlar veya reşit olup da mahcur olanlar **"tam ehliyetsiz"**dirler.

d) Mahdut Ehliyetsizler

Medeni Kanunda; **"Mümeyyiz bulunan küçüklerle mahcurlar, kanuni mümessillerinin rızaları olmadıkça, bizzat kendi tasarrufları ile iltizam edemezler, yani borçlanamazlar. İvazsız iktisapta ve münhasıran şahsa merbut hakları kullanmakta bu rızaya muhtaç değildirler. Haksız fiillerinden mütevellit zarardan mesuldürler"**,[9] denmektedir.

Bundan anlaşılıyor ki, çocuklar, reşit olmamış mümeyyizler ve mahcur olan mümeyyizler sırf lehlerine olan haklara veya haksız fiillerinden doğan borçlanmalara ehliyetlidirler. Fakat bu durumda bulunan kimseler genel olarak ehliyetsizdirler.[10] Yani ehliyetsiz olma bunlar için asıldır.

Medeni Kanunda; **"Mümeyyiz, yaşının küçüklüğü sebebiyle yahut akıl hastalığı veya akıl zayıflığı veya sarhoşluk ve bunlara benzer sebeplerden biriyle makul surette hareket etmek iktidarından mahrum olmayan her şahıs Kanun-ı Medenice mümeyyizdir"**[11] denmekte, bununla mümeyyizin tarifi verilmektedir.

---

7 Medeni Kanun, Madde, 159.
8 Medeni Kanun, Madde, 14, 15.
9 Medeni Kanun, Madde, 16.
10 Velidedeoğlu, *a.g.e.*, I, cüz 2, s.62 vd.; Birsen, *a.g.e.*, 143 vd.
11 Medeni Kanun, Madde, 13.

Yukarıdaki maddede geçen "**münhasıran şahsa merbut haklar**"dan maksat da daha çok şahsın arzu ve iradesine bağlı bulunan haklardır. İsim değiştirme, yaş ve kayıt tashihi, boşanma ve nafaka talebi, nişanlanmak, nişan bozma gibi haklar, sırf şahsa bağlı bulunan haklardandır.[12]

Görüldüğü gibi medeni hakları kullanma ehliyeti, insanın bünyesi ve fikri yapısıyla ilgili olarak tam olma ile hiç bulunmama arasında değişmektedir.

B) İSLÂM HUKUKUNDA EHLİYET

Fıkıh Usulü âlimleri ruh ve bedenden oluşan insanı, Allah'ın hitabının muhatabı ve yaptığı işlerine dini hükümlerin taalluk ettiği bir mükellef olma açısından "**el-Mahkûmu aleyh**" yani mükellef başlığı altında incelemektedirler.

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "**namazı kılın**"[13] buyrulmaktadır. Namazın kılınmasını isteyen bu emir Allah'ın bir hitabıdır. Bu hitap ise nazmı eda edebilecek durumda olan mükellef insana yöneltilmiştir. Yoksa eda edemeyecek durumda olan mesela çocuk veya bir mecnuna yöneltilmiş olamaz. Zira "**namazı kılın**" emri bir tekliftir. Bu saydığımız kimseler ise bu teklifin muhatabı olamazlar.[14]

Allah zaten insanın gücünün yeteceği şeyleri teklif eder. Yapılan teklifi yapamayacak durumda olan âcizlerden meselâ oruç tutmalarını, namaz kılmalarını istemez. Nitekim "**Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemez. Kişinin kazandığı iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir**",[15] âyeti ile genel olarak; "**Oraya yol bulabilen** (gücü yeten) **insana, Allah için, Kâbe'yi haccetmesi gereklidir**"[16] âyeti ile de özel olarak, teklifin gücü yetenlere yönelik olduğunu belirtmiştir.

Bu âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır ki, gerek insan haklarından, gerek Allah haklarından olsun, bunların eda edilmesi yalnızca ehliyet sahibi olanlardan istenmektedir. Yani teklif ehliyete bağlıdır.

Kul haklarından maksat meselâ, alış-verişten meydana gelen mülkiyet ve zarar vermekten meydana gelen ödemelerde olduğu gibi mala; Allah hakkından maksat da âsi olandan itaatkâr olanın birbirinden ayrılmasını sağlayan itaat ve edaya hak kazanmaktır.[17]

---

[12] Berki, Ali Himmet, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948, s.124.
[13] Bakara, 2/43.
[14] Hasan Han Bahadır, Muhammed Sıddîk, *Husûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-usûl*, İstanbul 1296, s. 37 vd.
[15] Bakara, 2/286.
[16] Âl-i İmrân, 3/97.
[17] Buharî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul, 1308, IV, 237; Musa, Muhammed Yusuf, *el-Fıkhu'l-İslâmî medhalün li-dirâsetih nizamü'l-mu'âmelât fîh*, Üçüncü baskı, Kahire 1958, s. 219.

Teklifin anlaşılmasında elbette akıl şarttır. Mükelleflerin akıllı olmaları ve teklifi anlamaları gerekir. Teklif ise hitaptır. Akıl ve anlayışı olmayan bir kimseye hitapta bulunmak düşünülemez; bu muhaldir.[18]

Akıl da insanlarda birbirinden farklıdır. Akıl insanların bedenen gelişmelerinde gösterdikleri ve geçirdikleri çeşitli dönemlere göre değişir.[19]

1. İslâm Hukukçularına Göre Ehliyetin Tarifi

"Ehliyet"in İslâm Hukukçularınca değişik olarak tarif edildiğini söylemiştik. Yeri, gelmişken bu tariflerden bazılarını burada zikredelim.

"Ehliyet, insanın, kendisine hüküm taalluk edecek bir durumda olmasıdır."[20]

"Ehliyet, insanın lehinde veya aleyhinde, şer'î hakların sabit olması salâhiyetidir."[21]

Şöyle de tarif edilmiştir:

"Ehliyet, Şâri'in şahısta takdir ettiği, onu dini bir hitaba uygun bir mahal kılan vasıftır."[22]

ez-Zerka bu tarifi, içinde zikredilen unsurları dikkate alarak, ehliyetin özelliklerini tespit etmekte ve bunları şu şekilde açıklamaktadır:

a) Ehliyet İnsanın Akıl Ve Bedeniyle Birlikte Tekâmül Eder

Şahısların ehliyeti, insanların akıl ve beden yönünden geçirdikleri tekâmüle bağlı olarak tekâmül eden bir vasıftır. Bu tedrici tekâmülle şahıs önce lehine, sonra da aleyhine olan hak ve borçların sübutuna ehil hale gelir. Daha sonra da bazı muamele ve tasarrufların sahih olmasını sağlar. Nihayet **"rüşt"** dönemine erince ehliyeti tekâmül ettiği için, kendi irade ve taahhüdüne bağlı olarak yaptığı borçlanmalardan, teşri'in gerektirdiği şeyleri ihlâlden sorumlu hale gelir.

İnsanın tekâmülünü bir gölge gibi takip eden ehliyetin bu tedrici tekâmülü, insanın bir şeye yeterli ve lâyık hale gelmesinden ibarettir. Yani "ehliyet" tarifte geçtiği gibi, şahısta bulunan bir kabiliyet ve bir vasıf olup insanın diğer fıtrî duyguları gibi tedricen gelişir.

b) Şahsın Kabiliyet Ve Ehliyetinin Sınırını Tayin Etmek Şâri'e Aittir

Bu kabiliyetin şahıstaki tekâmül merhalelerine göre, onu kötülüklerden korumak için, derecelerini tayin ve takdir etmek sadece Şâri'e aittir. Çünkü insanlar için toplu ve fert olarak haklarını koruyacak hükümlerle onları ıslah

---

[18] Âmidî, Seyfüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'-ahkâm*, Kahire 1967, I, 138; Emir-i Padişah, Muhammed Emin, *Teysîru't-Tahrîr*, Kahire 1350, II, 243.

[19] Ensârî, Muhammed b. Nizâmiddin, *Fevâtihu'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*, Bulak 1322, (*el-Muştasfâ* ile birlikte) I, 154; Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Beşinci baskı, Kahire 1965, s. 98 vd.

[20] Ensârî, *a.g.e.*, I, 156.

[21] Buhârî, *a.g.e.*, IV, 237; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, Kahire 1957, II, 161 de bu tarifi, daha sonra izah edeceğimiz "vücub ehliyeti" için vermektedir.

[22] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 729; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1974-82, I, 178; Sâbûnî, Abdurrahman-Sibâî, Mustafa, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye fi'l-ehliyyeti ve'l-vasiyye ve't-terikât*, Dimeşk 1385/1965, s. 5.

edecek emir ve yasakları koyan Şâri'dir. İnsanlardan her birinin bu hükümlerden hangisine yeterli olduğunu takdir de O'na aittir. Bundan dolayı tarifte "Şâri'in takdir ettiği" kaydı konmak suretiyle tarif sınırlandırılmıştır.

c) Ehliyet Dini Bir Hükümdür

Tarifte geçen "**şer'î hitap**"tan maksat ise "**şer'î hüküm**"dür. Bu ikisi Fıkıh Usulü ıstılahında aynı manada kullanılır. Binaenaleyh Şâri'in emrettiği namaz, oruç... gibi ibadetler veya hukukla ilgili olan akitlerin geçerli olması, meydana getirilen zararların tazmini, sebeplerinin bulunması halinde mülkiyetin sübutu, şartlarına uygun olarak eşler ve yakınlar arasında nafakanın vacip olması gibi ve buna benzer diğer şeylerin hepsine "**şer'î hükümler**" denir. Zira bunların hepsini hüküm olarak insanlar üzerine koyan ve yerine getirilmelerini isteyen, emreden Şâri'dir.

Şâri'in hükümleri koyarken, bazı şeylerin yapılmasını emredici ve bazı şeyleri yapmayı yasaklayıp onlardan nehyedici olarak insanlara hitap etmesi itibariyle de bunlara "**şer'î hitap**" denir.[23]

d) İnsanın Mükellefiyeti Ehliyeti İle Sınırlıdır

İnsanın ehliyeti, onun bedeninin ve aklının geçirdiği tekâmüle bağlı olarak geliştiği için, insan bu tekâmül esnasında, "**cenin**"in ehliyetinde olduğu gibi, bazı hükümlere ehil olacak, bazılarına da ehil olmayacaktır. Bundan dolayı tarif umumi olarak, ehliyetin asgarisi, hükmün en azına delâlet edecek şekilde yapılmıştır.[24]

2. Ehliyet Ve Zimmet

Günümüz hukukunda olduğu gibi İslâm Hukuk âlimleri de "**ehliyet**"i kendilerince "**vücub ehliyeti**" ve "**eda ehliyeti**" diye iki kısma ayırmışlardır. Bunlardan başka bir de insanda bir vasıf olarak bulunan "zimmet"e de yer vermişlerdir.

Şimdi de bunların her birini açıklamaya ve "**ehliyet**"le "**zimmet**" arasındaki farkı ortaya koymaya çalışalım.

3. Vücup Ehliyeti

Ehliyetin kısımlarından bir olan "vücup ehliyeti, şahsın lehine olan bazı haklarla aleyhine olan bir takım borçların sabit olması salâhiyeti" olarak tarif edilmiştir.

Ancak Seyyid Şerif el-Cürcânî (v.816/1413) "**vücup ehliyeti**" için yapılan bu tarifi "**ehliyet**" için vermektedir.[25]

---

[23] Hudarî, *a.g.e.*, 20-21.
[24] Zerka, *a.g.e.*, II, 730-731.
[25] Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, İstanbul 1327, s. 26; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (Müftizâde Muhammed Muhtar b. Osman'ın ta'likatı ile), İstanbul 1967, II.

ez-Zerkâ' da şöyle tarif etmektedir:

"Vücub ehliyeti, şahsın ilzâm ve iltizama salâhiyeti"dir. Sonra da bu tarifi şu şekilde açıklamaktadır:

Bu tarifte geçen **"ilzâm"** şahsın lehine olan hakların sabit olması yani şahsın, bir başkasını borçlandırabilmesi demektir. Kendisine ait malların telef edilmesi halinde, telef eden kimseden bunların kıymetini almaya, satın aldığı bir şeyin mülkiyetinin kendisine geçmesine hak kazanması, fakir ve çalışamayacak duruma düştüğünde nafakasının başkası üzerine vacip olması gibi lehine olan bazı hakların sabit olması birer ilzamdır.

Yine tarifte geçen **"iltizam"** ise şahsın aleyhine olan bazı hakların, yani borçların sabit olması demektir. Şahsın satın aldığı bir malın bedelini borçlanması, eğer zengin ise, yakın akrabasından fakir ve aciz olanların nafakalarının kendi üzerine vâcip olması gibi aleyhine olan bazı borçların sabit olması da hep birer "iltizam"dır.[26]

İslâm Hukukunda "vücub ehliyeti"nin dayanağı insanlık vasfıdır. Bu bakımdan "vücup ehliyeti"nin insanda bulunmasının yaşla, akılla ve kişinin reşit olması ile bir alakası yoktur.[27]

Daha önce şer'î hitaba ehil olmanın şartı akıldır, demiştik. Fakat bu, şahsın lehine olan haklar ve aleyhine doğacak borçlar için bir illet veya sebep değildir. İnsan hangi yaşta olursa olsun, isterse henüz doğmamış, daha anne karnında bulunan bir çocuk olsun, bu durum onun da vücup ehliyetinin bulunmasına mani bir durum değildir. Yani vücup ehliyeti bunlar için de vardır. Çünkü vücup ehliyetinin illeti veya sebebi insanda dinin takdir ettiği "zimmet"tir. Binaenaleyh tek başına akıl, meselâ insandan başka bir varlıkta bulunduğu farz edilse, bu onun borçlanmaya veya borçlandırmaya ehil olması için yeterli olmaz.

Bu bakımdan önce "zimmet"in ne demek olduğunu incelememiz ve "zimmet"in ehliyetle olan münasebetini tespit etmemiz gerekmektedir.

4. Zimmet

Lügat olarak "zimmet" teminat, eman, ahit ve taahhüt demektir.[28] Korunması gereken ve kaybedilmesi kınanmayı gerektiren ahit ve eman, taahhüt ve daman demek olan zimmet, aynı zamanda bunlar bozulduğunda da kınanmayı gerektirir. Bir âyette **"Onlar hiçbir müminin yemin veya ahdini (zimmetini) gözetmezler"**,[29] buyrulmaktadır. Burada zimmet ahit manasına kullanılmıştır.

243; Hallâf, Abdülvehhâb, *'İlmü usûli'l-fıkh*, Sekizinci baskı, Kuveyt 1388/1968, s. 135; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 220.

26 Zerka, *a.g.e.*, II, 732; Nezih Kemal, *a.g.e.*, s. 7.

27 Ebu Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Kahire 1377/1957, s. 329; Sâbûnî-es-Sibâî, *a.g.e.*, s. 6.

28 Cevherî İsmail, b. Hammâd, *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülğafûr Attar), Kahire 1375/1656, V, 1926.

29 Tevbe, 9/10.

Buna göre borç bir zimmettir. Bir İslâm Devletinde yaşayan "gayrimüslim" vatandaşlara da bundan dolayı "zimmi" (zimmet ehli) denir.[30]

Allah insanı hukukun mahalli yarattığında onu "akıl" ve "zimmet"le diğer yaratılmışlara üstün kılmıştır. Böylece insan, lehine ve aleyhine olan hakların sabit olmasına ehil duruma gelmiştir. Bunun neticesi olarak onun lehine olan haklarının tecavüzden korunması ile birlikte, hürriyet ve mülkiyet hakkı da sabit olur. Nitekim biz gayrimüslimlerle ahitleşip onlara zimmet verdiğimizde, dünyada Müslümanların lehine ve aleyhine sabit olan haklar onlar için de sabit olur.[31]

Bu izahlardan anlaşıldığına göre insanı borçlandırma ve borçlanmaya ehil kılan, şart durumunda bulunan akıl değil de sebep ve illet durumunda bulunan "zimmet"tir.[32]

Bazen de **"zimmet, insanın lehine olan haklara ve aleyhine olan vecibelere salâhiyetli ve muktedir olmasıdır"** şeklinde tarif ediliyor. Ancak bu tarif "vücup ehliyeti"nin kendisidir.[33]

Yapılan bu tariflerden "zimmet"in "ehliyet" anlamında kullanıldığını görüyoruz.

Bazı tariflerde de hak ve borç yüklenme zimmet olarak gösteriliyor ve zimmet ikiye ayrılarak; "vücup ehliyeti" ve "eda ehliyeti" deniliyor. Bu anlayışa göre de vücup ehliyeti, zimmete taalluk etme; eda ehliyeti de zimmetin boşalması (tefriğ-i zimmet) olarak tanımlanıyor.[34] Ancak bu anlayış sathi bir düşüncenin mahsulü olup bize göre uygun bir anlayış değildir.

Zimmet, hukuki şahsiyet veya bunu meydana getiren mümeyyiz vasıf, yani hak ve vazifeye/borca ehil olma diye de tarif edilmiştir ki, meselâ "borç zimmettedir" denince zimmetten bu mana anlaşılmaktadır.[35]

Zimmet için yapılan tariflerden birisi de şöyledir: **"Zimmet, insanın kendisi ile borçlanmaya veya borçlandırmaya ehil olduğu bir vasıftır."**[36]

Bizce zimmet için yapılan bu tarif diğerlerinden daha uygun düşmektedir.

5. "Zimmet"le "Ehliyet" Arasındaki Fark

Yukarıda verdiğimiz bazı tariflerde "ehliyet" ile "zimmet" aynı şeylermiş gibi görünmektedir. Halbuki ikisi ayrı şeylerdir. Bu bakımdan ikisinin

---

[30] Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut, ts., II, 333; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, İstanbul 1936, IV, 2464-2465; Zerkâ', *a.g.e.*, III, 182; Karaman, *a.g.e.*, I, 179.

[31] İzmirî, Süleyman, *Hâşiye 'ale'l-Mir'ât*, İstanbul 1309, II, 434 vd.

[32] Teftâzânî, *a.g.e.*, II, 162; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 243-244; Zerka, *a.g.e.*, II, 733; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 220.

[33] Senhûrî, Abdürrezzak, *Mesâdıru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî mukaraneten bi'l-fıkhı'l-garbî*, Kahire 1953-54, I, 20; A'zamî, Hamdi, *el-Mürşid fî 'ilmi usûli'l-fıkh ve târihu'l-fıkhi'l-İslâmî*, Bağdad 1368/1949, s. 71; Yusuf Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 220; Ansay, Sabri Şâkir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, İkinci baskı, Ankara, 1954, s. 69; Berki, *Hukuk Mantığı*, 121.

[34] Keskioğlu, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara, 1969, s. 193.

[35] Yazır, *a.g.e.*, IV, 2465.

[36] Buhârî, *a.g.e.*, IV, 238; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 73; Hallâf, *a.g.e.*, s. 136; Nezih Kemal, *a.g.e.*, s. 7.

birbirinden ayrı olan yönlerini ortaya koyarsak ikisi de daha iyi anlaşılacaktır.

Zimmet için yapılan tariflerden anlaşıldığına göre, bazı fakihler vücup ehliyeti ile zimmeti bir tutmuşlar, bazıları da zimmeti vücup ehliyetine ait itibari bir mahal, varlığı kabul edilen bir kap olarak düşünmüşlerdir. Eğer vücup ehliyetinin özelliklerini belirtirsek o zaman bunların aralarındaki fark daha iyi anlaşılacaktır.

6. Vücup Ehliyetinin Özellikleri

Vücup ehliyeti ile zimmeti birbirinin aynı, yani ikisinin aynı şeyler olduğunu kabul etmek doğru değildir. Çünkü vücup ehliyetinde iki unsur bulunmaktadır; **"Şahsın borçlandırma kabiliyeti"** ve **"Şahsın Borçlanma Salâhiyeti"**. Şimdi bunları kısaca açıklamaya çalışalım:

a) Şahsın Borçlandırma Kabiliyeti

Vücup ehliyetinde bulunan unsurlardan birisi şahsın başkalarını kendisine borçlandırma kabiliyetidir. Bu şahsın lehine olan hakların sübutuna olan kabiliyetidir. Yani şahıs, sahip olduğu vücup ehliyeti ile başkasını kendisine borçlandırabilmektedir.

b) Şahsın Borçlanma Salâhiyeti

Vücup ehliyetinde bulunan diğer bir unsur da şahsın borçlanabilme salâhiyetidir. Şahsın aleyhine olan hakların yani borçların sabit olabilmesi, kendisinde bulunan bir kabiliyetle mümkündür. Şahsa, bir başkasına borçlanma salâhiyetini ise vücup ehliyetinde bulunan bu unsur sağlamaktadır.

Bu söylediklerimizi biraz daha açıklamaya çalışalım:

Bunlardan birincisi yani şahsın borçlandırma kabiliyeti, şahsın kendisinde bulunan bir ehliyete dayanır. Bu unsur, İslâm Hukukçularının ittifakına göre, şahısta anne karnına düştüğü andan itibaren vardır. Şahısta ayrıca bir zimmetin bulunmasını gerektirmez. Çünkü bu durumda zaten ancak onun lehine olan haklar sabit olur, aleyhine olan haklar, yani borçlar sabit olmaz.

Vücup ehliyetinin ikinci unsuru anne karnındaki çocuk/cenin canlı olarak doğduğu andan itibaren vardır. Çünkü bu bir borçlanabilme ehliyetidir. Böyle bir ehliyet ise, varlığı kabul edilen, hakların doldurduğu, şahısta takdir edilen itibari bir mahaldir[37].

Ehliyet ve zimmet, "kabiliyet" ve "mahal" olmaları itibariyle, mefhum olarak da birbirinden farklıdırlar. Fakat borçlanma tasavvurunun kendilerine bağlı olması yönünden düşünülünce de birbirlerinden ayrılmayan iki unsur gibi görünmektedir. Halbuki zimmet, insanın lehine bazı hakların, aleyhine

---

[37] Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 244.

de bazı yükümlülüklerin sabit olmasına uygun ve elverişli olması; vücup ehliyeti de bizzat salâhiyetin kendisidir[38].

Bunların birbirlerinden ayrı olduklarını şöyle bir misal ile anlatalım: "Falanın falanca kimsenin zimmetinde şu kadar lira alacağı vardır" denir ve bununla o şahsın zimmetinin bu borçla meşgul olduğu anlaşılır. Fakat böyle bir durumu anlatabilmek için "falanca kimsenin ehliyet ve kabiliyeti şu kadar lira borçla meşguldür" denmez.

Her ne kadar birbirlerinden ayrılmasalar da zimmette "zarfiyet" manası vardır. O tıpkı varlığı kabul edilen bir kap gibidir.

Bu açıklamalardan sonra zimmet için şöyle bir tarif verebiliriz:

"Zimmet, şahsın aleyhine tahakkuk edecek hakların, yani borçların ve diğer tekliflerin meşgul ettiği, şahısta varlığı kabul edilen itibari bir mahaldir"[39].

Mâlikiler insanın lehine ve aleyhine hakların sabit olması durumunu, bunların şer'an makbul kabul edilmesine bağlıyorlar ve bunu zimmet olarak görüyorlar. Buna göre Malikiler zimmeti, ileride açıklayacağımız eda ehliyeti ile bir tutuyorlar ve mana olarak birbirinden farklı olmakla birlikte ikisi arasında **"umum ve husus min vecih"** vardır, diyorlar. Bu anlayışa göre zimmet ile eda ehliyeti birlikte bulunabildikleri gibi, zimmet olmadan eda ehliyeti (ki, buna Malikiler "muamele ehliyeti" demektedirler) ve eda ehliyeti bulunmadan da zimmet bulunabilecektir[40].

İslâm Hukukunda böyle bir şeyi farz etmek, yani zimmetin varlığını takdir ederek kabul etmek tuhaf karşılanmamalıdır. Çünkü dini ve hukuki işlerin bir kısmı Şâri'in varlığını kabul ettiği takdiri şeylerden ibarettir. Ancak bazı âlimler zimmetin takdirine, yani varlığının farz edilmesine lüzum görmezler. Çünkü bunlara göre, şahsın haklarını isteme, kendisinden alacaklı olanın da borç olarak verdiği şeyin ödenmesini isteme hakkı vardır. Şâri' de ilzam, yani bir başkasını kendisine borçlandırma ve iltizamın, yani şahsın bir başkasına borçlanmasının esası olarak bunu emretmiştir[41].

7. Vücup Ehliyetinin Kısımları

Zimmet hakkında yaptığımız bu açıklamalardan ve onun zimmet ile olan münasebetinden yeteri kadar bahsettikten sonra artık vücup ehliyeti ile ilgili diğer hususlara geçebiliriz.

---

[38] Senhûrî, *a.g.e.*, I, 20.

[39] Buhârî, *a.g.e.*, IV, 239; Ebû Zehra, *el-Usûl*, 330; Zerkâ, *a.g.e.*, II, 734; III, 181 vd.; Bahru'l-ulûm, İzzüddin, *el-Hacr ve ahkâmuh fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye bahsun fıkhun mukaran alâ dav'i'l-mezâhibi'l-hamse*, Beyrut, 1400/1980, s. 63.

[40] Karâfî, Şihâbüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris b. Abdurrahman es-Sanhâcî, *el-Fürûk* (*Envâru'l-bürûk fi envâi'l-fürûk*), Kahire 1346, II,226 vd.

[41] Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzîbü'l-Fürûk ve'l-kavâ'idi's-seniyye fi esrâri'l-fıkhıyye* (*el-Fürûk*'la birlikte), Kahire 1346, II, 237.

Yukarıda verdiğimiz tarif ve izahlardan da anlaşılacağı üzere "vücup ehliyeti" her şahısta aynı değildir. Bu bakımdan o şahısların durumlarına göre "nakıs vücup ehliyeti" ve "tam vücup ehliyeti olmak üzere ikiye ayrılır. Onun için vücup ehliyetini izah ederken bunları ayrı ayrı ele alarak incelememiz konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

a) Nâkıs Vücup Ehliyeti

Eğer şahıs yalnızca lehine olan hakların sabit olmasına ehil, fakat aleyhine olan hakların sabit olmasına, yani borçlanmaya ehil değilse o şahsın vücup ehliyeti noksan demektir. Bundan dolayı şahsın bu ehliyetine "**nâkıs vücup ehliyeti**" denir. Anne karnındaki çocuğun ehliyeti böyle bir ehliyettir[42].

Anne karnındaki çocuk demek olan "**cenin**", anne karnında bulunduğu süre içinde ondan bir parça sayıldığı için, onun zimmeti yoktur. Bundan dolayı da o, aleyhine her hangi bir hakkın/borcun sabit ve vâcip olmasına ehil değildir.

Ancak ceninin annesinden ayrı bir hayatının bulunması ve ondan ayrı bir varlık olması itibariyle de zimmeti vardır. Bundan dolayı anne karnındaki çocuk için "**nesep**", "**kendisine yapılan vasiyet**", "**miras**" ve "**adına yapılan vakfın gelirine sahip olma**" ve ayrıca annesi câriye ise onun azat edilmesi ile "**âzât olma**" gibi şahsın kendi kabulüne ihtiyaç duyulmadan lehine doğan haklar sabit olur. O bunların lehine sabit ve gerekli olmasına ehildir.

Fakat "**hibe**" gibi lehine olduğu halde, sabit ve geçerli olması, şahsın kabulüne bağlı bulunan haklar sabit olmaz. Çünkü cenin yaratılış ve bulunduğu durum itibariyle hibeyi kabul edemeyeceği gibi, İslâm Hukuku da cenin için, her ne kadar ceninin anneden ayrı olarak âzât edilebileceğini kabul etmişse de onun adına kabulde bulunabilecek bir veli veya vasi de tayin etmemiştir[43].

Hanefi fakihlere göre ceninin lehine sabit olacak mallar bir "**yed-i emin**"e (güvenilir bir kimseye) teslim edilir. Bu şahıs bu malları yalnız muhafaza ile ilgili bulunan tasarruf hakkı çerçevesinde muhafaza eder. Bu malları artırmak için çalışmaz. Çünkü ceninin mülkiyet hakkı onun ilerde sağ olarak doğması ihtimaline dayanmaktadır.

Zira ceninin her ne kadar annenin hayatından ayrı bir hayatı varsa da anne karnında bulunduğu müddetçe ayrı bir varlık değildir. Annesinin hareketlerine tabi olup o yürürse yürür, o durursa durur. Bu durumda anne ceninin el ve ayakları mesabesindedir[44].

---

42 Sibâî, Mustafa, *Şerhu Kanuni'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, Beşinci baskı, Dimeşk 1963, II, 8.
43 Serahsî, *el-Usûl*, II, 333; Emîr-i Padişah, *a.g.e.*, II, 250.
44 Emîr-i Padişah, *a.g.e.*, II, 250; Berki, *Hukuk Mantığı*, s. 122.

Bazı âlimlere göre ceninin lehine olan hakların muhafazası için, ona bir **"vasi"** tayin etmek gerekir. Nitekim bu görüşe istinaden Mısır Belediye Kanununun üçüncü maddesine bu yönde hüküm konulmuştur. Çünkü böyle hareket etmek cenin için daha faydalı görülmüştür[45].

Ebu Zehra ceninin bu malları üzerine bir **"veli"** veya **"vasi"** tayin edilmesinin caiz olduğunu İslâm Hukukçularının çoğunluğunun kabul ettiklerini belirtmektedir[46].

Ceninin aleyhine hiçbir hak sabit olmaz. Velisi olarak babası veya bir başkası onun namına bir şey satın almış olsa, cenin o satın alınan şeyin bedelini yine de borçlanmış olmaz[47].

b) Tam Vücup Ehliyeti

Lehine olan hakların yanında aleyhine olan mali borçlanmaların da sübutuna ehil olan şahsın ehliyetine **"tam vücub ehliyeti"** denir. Mümeyyiz olmayan çocuk ve mecnun da dahil, bütün insanların ehliyeti böyledir[48].

Cenin annesinden diri olarak doğumla ayrılınca onun vücup ehliyeti artık kemale erer, tamamlanır. Bundan sonra onun ehliyeti artık "tam vücup ehliyeti"dir. Doğumdan önce yalnız lehine olan hakların sübutuna ehil olduğu halde, doğumla birlikte aleyhine olan hakların ve vecibelerin de sübutuna ehil olur[49].

"Tam vücup ehliyeti" böylece şahsın çocukluğundan başlar ve isterse **"ma'tuh"** yahut **"sürekli mecnun"** olsun, ölümüne kadar devam eder.

Ancak burada şu hususa işaret etmemiz gerekir; doğumla vücup ehliyeti nâkıs olmaktan çıkıp tam olur demek, doğumdan sonra daha henüz çocuk iken, insan üzerine her şey vâcip olur demek değildir. Çünkü çocuğun, bâliğ olmadan önce, aklı ve bünyesi zayıftır. Bu bakımdan aleyhine olarak onun, ancak kul ve Allah haklarından olan ve malla ödenmesi mümkün şeyler vâcip olur. Yoksa tam hale gelen vücup ehliyetinden dolayı o bütün tekliflerin muhatabı olmaz. Bizim yukarıda verdiğimiz tariften de ancak bu anlaşılır.

Doğumdan sonra çocuğun aleyhine sabit olan hakları, yani mali yükümlülüklerin neler olduğunu şu şekilde özetleyebiliriz:

aa- Vergi Yükümlülüğü

Çocukların mali sorumlulukları vardır. Bundan dolayı onların mallarından **"öşür"** ve **"haraç"** alınır. **"Gelir vergisi"**, **"bina vergisi"** ve **"gümrük vergisi"** de böyledir[50].

---

45 Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 222.
46 Ebû Zehra, *el-Usûl*, s. 331.
47 Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 244.
48 Ebû Zehra, *el-Usûl*, 331; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 733.
49 Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 244; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, 223.
50 Serahsî, *el-Usûl*, II, 338; ez-Zerka, *a.g.e.*, II, 749.

Âlimlerin çoğunluğuna göre çocuğun malından **"zekât"** da verilir. Çünkü cumhura göre zekât, mali bir külfet ve mali bir yükümlülük olup verirken de niyet şart değildir. Fakat Hanefiler zekâtı da bedeni ibadet olan namaz, oruç gibi mali bir ibadet olarak görmektedirler.

Nitekim Peygamber a.s. da **"İslâm beş şey üzerine kurulmuştur. Onlar da Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed a.s.'ın Allah'ın resulü olduğuna şâhitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Beyti haccetmek ve oruç tutmaktır"** buyurmuşlardır[51].

İşte bunun için Hanefiler bunların farz oluşunu itaat yönünden düşünerek bizzat edası gereken ibadetler olduğunu ve çocuklar için de itaat veya isyan düşünülemeyeceğini söylüyorlar. Bundan dolayı da zekâtın çocuklar üzerine vâcip/farz olmadığını kabul ediyorlar[52].

"Fıtır sadakası"nı da ibadet veya mali külfet olması yönünden düşünen Hanefi âlimlerden İmam Muhammed ve Züfer (v.158/775) onun ibadet yönünü tercih ederek **"çocuk üzerine fıtır sadakası/fitre vâcip değildir"** derken; Ebu Hanife ve Ebu Yusuf onun mali yönünü ve fakirin menfaatini düşünerek **"fitre çocuğa ve çocuk hükmünde bulunan 'ma'tuh ve mecnun'a da vâciptir"** diyorlar.

ab- Nafaka Yükümlülüğü

Çocukların malla ilgili yükümlülüklerinden biri de yakınlarına ve zevcelerine mallarından vermeleri gereken **nafaka** yükümlülüğüdür. Bu da bir ibadet olmayıp sadece mali bir külfettir. Çünkü eş ve yakınlara nafaka vermek, yardımlaşma esasına dayanır. Aile ve yakın akraba arasında sosyal adalet zengin olanların fakir olanlara yapacakları yardım ile gerçekleşir. Bundan dolayı çocuklar da bununla yükümlüdürler.[53]

ac- Tazminat Yükümlülüğü

Çocukların başkalarına verdikleri mali zararlar da velileri tarafından onların mallarından ödenir. Çünkü açıklamaya çalıştığımız gibi, çocukların zimmetleri her türlü mali borçlanmaya elverişlidir.

ad- Adlarına Yapılan Akitlerden Doğan Yükümlülük

Velisi tarafından çocuk adına yapılan tasarruflar neticesinde borçlanan

---

[51] Şevkânî; Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr*, Kahire, ts., I, 333.

[52] İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesıd* (Abdülhalim Muhammed-Abdurrahman Hasen Mahmud tashihi ile), Kahire 1975, I, 262, 263; Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddin Mahmud b. Ahmed, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl* (nşr. Muhammed Edib Salih), Beyrut 1399/1979, s. 100 vd.; Merğînânî, Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (*Şerhu Fethi'l-Kadîr*'le birlikte), Bulak 1316, I, 483; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin, Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Bulak 1316, I, 483, 484.

[53] Serahsî, *el-Usûl*, II, 292, 337-338; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 245; İbyânî, Muhammed Zeyd (Muhammed b. Zeyd), *Kitâbü'l-Ahkâmi'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-Şahsiyye*, Kahire 1318/1900, s. 74; Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* (trc. Baha Arıkan), Ankara, 1955, I, 166; Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvâlü'ş-Şahsiyye fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, 1377/1958, s. 234; Berki, *Hukuk Mantığı*, 122.

çocukların bu borçları henüz ödenmemiş iken kendileri **"reşit"** olarak bâliğ olurlarsa, çocuklar velâyet altında oldukları ve velilerinin kendi adlarına yaptıkları tasarruflara bağlı bulunduklarından, bâliğ olduktan sonra bu borç kendilerinden istenebilir.[54]

8. Velilik ve Vasilik

Eda ehliyetini incelemeye geçmeden önce yukarıdan beri sözünü ettiğimiz hukuki bir temsil müessesesi ola **"velilik"** ve **"vasîlik"**ten, konumuzu ilgilendiren yönü itibariyle, az da olsa söz etmemiz gerekmektedir. Dikkat edilirse, çocuklarda ehliyet tam olmadığı için onların haklarının korunması gerekir. İşte bu hakların korunmasını sağlayacak hukuki bir müessese bulunmaktadır. Bu müessese de bahsettiğimiz **"velilik"** ve **"vasilik"** müessesesidir. Diğer bir deyişle çocukların haklarını koruyacak olanlar, onların **"veli"** veya **"vasi"**leridir.

Kelime olarak "velâyet" yardım, salâhiyet, işi ele alıp yürütmek, düzenleme işini üstlenmek ve patronluk etmek gibi manalara gelmektedir.

"Veli" de bu işleri üzerine alıp yapan kimsedir.

Istılah olarak **"veli, hukuki netice doğuracak, şahsi ve mali işlerini yapıp yürütme hususunda kasır ehliyetli bir kimsenin işlerini yapan reşit bir şahıs"**tır[55].

Lügat olarak "visayet veya vesayet ise emir, tembih, tavsiye" manalarına gelir. Ölümden sonra yerine getirilmek üzere verilen hak ve tasarruf yetkisi yani "vasiyet" anlamı da vardır.

Istılah olarak da mükellefiyet bakımından eksik olan kimse adına verilen mal vesaire üzerinde tasarruf hakkı demek olup bu iş kendisine verilmiş olan kimseye **"vasi"** denir.

Ehliyet yönünden kasır olan şahsın da diğer ehliyeti yerinde ve tam olan insanlar gibi çeşitli ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçların hepsi de aynı değildir. Bunlardan bir kısmı evlenmek, tahsil yapmak, hastalandığında tedavi olmak, bir iş öğrenmek gibi bizzat şahsın kendisi ile ilgilidir. Bir kısmı da sahip olduğu malların korunması, ihtiyacı olan şeyleri elde edebilmek için yapacağı akitler, bunların gerektirdiği harcamalar ve diğer her türlü tasarruflarında olduğu gibi malı ile ilgili olan ihtiyaçlarıdır.

Kasır ehliyetlinin bu ihtiyaçlarından bizzat şahsı ile ilgili olanlarını karşılayacak kendisinin temsilcisine "veli", malla ilgili olan tasarruflarını sağlayacak temsilcisine de "vasi" denir. Yani kasır ehliyetli olan kimselerin bizzat şahsı ile ilgili olan ihtiyaçları velileri tarafından görüldüğü gibi, mali tasarrufları ile ilgili olanları da "vasi"leri tarafından görülür.

---

[54] Serahsî, *el-Usûl*, II, 333; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 244 vd.; Ebû Zehra, *el-Usûl*, 331, 332; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 223; Berki, *Hukuk Mantığı*, 191.

[55] . ez-Zerka, *a.g.e.*, I, 808.

Kasır ehliyetlinin, eğer babası veya o yok da onun babası olan dedesi varsa bunlar onun hem velisi, hem de vasisi olurlar. Fakat bunlardan hiç biri yoksa, o zaman velâyet hakkı, **"Ferâiz"**de kendilerine **"binefsihi asabe"** denilen, bu kasır ehliyetli ile arasında bir kadın bulunmaksızın, kan akrabalığı bulunan, kendisinin oğlu, oğlunun oğlu, anne baba bir veya sadece baba bir erkek kardeşi veya aynı durumda bulunan amcası... gibi erkek asabesinden birisine geçer. Bunlardan kasır ehliyetli olan kimseye daha yakın olan onun velisi olur. Fakat erkek asabesinden kimse yoksa o zaman velâyet hakkı anneye geçer ve annesi veli olur.

Kasır ehliyetli için vasi tayin işi, iki yolla olur. Vasi olacak kişi ya kasır ehliyetli olanın babası veya hâkim tarafından tayin edilir. Böyle bir kimsenin babası, ölünceye kadar veya o şahsın kasır ehliyetli olma durumu kalkıncaya kadar, onun vasisidir. Babası, ölmeden kasır ehliyetli olan oğlu veya kızı için bir vasi tayin etmişse, bu geçerlidir ve onun seçtiği kimse vasi olur. Fakat böyle bir kimse bir vasi seçip tayin etmeden ölmüşse, o zaman bunu seçip tayin etme işi dedeye geçer. O da kimseyi seçip tayin etmeden vefat etmişse, o zaman bu kasır ehliyetli şahıs için vasi, hâkim tarafından tayin edilir. Hâkim tarafından tayin edilen vasiye de **"vasiyyü'l-kâdî"** denir.[56]

9. Eda Ehliyeti

Eda ehliyeti için de çeşitli tarifler verilmiştir. Genel olarak tarif edecek olursak; **"Eda ehliyeti, şahsın yaptığı işlerin dinen ve hukuken muteber olması salâhiyeti/yetkisi"**dir.[57]

Bir işin dinen muteber olması, şahsın Şâri'in hitabını anlamaya güç yetirebilmesi demek olan akla ve anladığını yapabilme kudretine bağlı bulunduğuna göre, bu noktayı da içine alacak şekilde şöyle tarif edebiliriz:

"Eda ehliyeti, dinen muteber olması akla bağlı bulunan işleri şahsın bizzat yapabilme ehliyet ve salâhiyetidir."[58]

Namaz, oruç gibi dini ibadetlerin dinen, sözle veya fiille olan akitler gibi medeni tasarrufların hukuken geçerli olması şahısta bu ehliyetin varlığına ve bunların neticelerini idrake bağlıdır. Bundan dolayı vücup ehliyeti insan olmaları yönünden herkeste bulunduğu halde, eda ehliyeti cenin ve çocukta yoktur. Bunun böyle olması da gayet normaldir. Çünkü çocuklar yaptıkları şeyleri ve bunların neticelerini idrak edemezler. Bu idrak çocukta ancak temyiz çağından itibaren başlar.

Aynı zamanda yapılan işlerin muteber olabilmesi, o işleri yapan kimsenin kasıt ve iradesine de bağlıdır. Onun için şahısta akıl ve temyiz gereklidir.

---

[56] Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*,Kahire 1967, III, 1370 vd.; VI, 3034; İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1257, II, 310 vd.; Senhûrî, *a.g.e.*, IV, 179; Câvişli, Hâdi Reşîd, *el-Usûl ve'l-mebâdi'i'l-'âmme li'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Musul 1377/1958, s. 82-83.

[57] Hudarî, Muhammed, *Usûlü'l-fıkh*, Beşinci baskı, Kahire 1965, s. 99.

[58] Serahsî, *el-Usûl*, II, 340; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 734.

Eda ehliyetinin temyiz çağına gelen çocukta başladığını söylemiştik. Ancak mümeyyiz olan çocukta henüz eksik ve kasırdır. Eda ehliyeti insan vücudu ve aklının gelişmesi ile birlikte tekâmül eder; kişinin buluğ ve sonra da rüştünü idrak etmesi ile de tamamlanır. Bundan dolayı şahıs reşit olunca bütün dini teklifin muhatabı olur. Bundan sonra da artık her türlü dini ve hukuki sorumluluğu yüklenir.

Bundan da anlaşılacağı üzere eda ehliyeti, **"tam eda ehliyeti"** ve **"kasır eda ehliyeti"** olmak üzere iki kısma ayrılır. Şimdi bunları biraz açıklayalım.

a) Eksik (Kasır) Eda Ehliyeti

Eda ehliyetinin kasır yani noksan olması şahsın bedeni ile ilgilidir; Bâliğ olmadan önceki mümeyyiz çocuk böyledir. Yani onun eda ehliyeti eksiktir, kasırdır.

b) Tam (Kâmil) Eda Ehliyeti

Kâmil eda ehliyeti şahısta iki gücün varlığına bağlıdır. Bunlardan birisi "şer'î hitabı anlama gücü" ki, bu akılla olur. Diğeri de "yapabilme, vâcibi eda edebilme gücü"dür. Bu da bedenle olur.

Vâcip olan bir şeyin edasının sahih olması "kasır eda ehliyeti" ile mümkün olduğu halde, edanın vâcip olması ve hitabın şahsa yönelmesi "kâmil eda ehliyeti"ne bağlıdır[59].

II- EHLİYETE BAĞLI FİİLLER

Ehliyetle ilgili olarak yaptığımız bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bir fiilin geçerliliği tamamen o fiili işleyen kimsede ehliyetin bulunmasına bağlıdır. Ancak bu fiillerin hepsi de aynı değildir. Bu bakımdan ehliyete bağlı olarak şahısların fiillerini ikiye ayırmak gerekir.

A) HUKUKİ NETİCE DOĞURMASI SIRF İŞLENMEYE BAĞLI OLAN FİİLLER

Hukuki netice doğurabilmesi için, bazı fiillerin yapılması sırasında, yapan kimsede aklın bulunması gerekmez. Bu tür fiiller mücerret olarak işlemeye, yapmaya bağlı olup yapılınca hukuki netice doğururlar.

Bu gibi fiiller şahısta yalnız vücup ehliyetinin varlığına dayanır. Vücup ehliyeti de insanda yukarıda da izah edildiği üzere, doğumdan itibaren tamdır. Yani gayri mümeyyiz çocuk ve akıl hastaları böyledir ve bunlarda vücup ehliyeti tamdır. Bundan dolayı bu gibiler başkalarının mallarını telef etseler veya onlarda bir kusur meydana getirseler onların bedellerini borçlanmış olurlar. Bunları tazmin etmekle yükümlüdürler. Çünkü bunların yapmış ol-

59 Ensârî, *a.g.e.*, I, 156; Zerka, *a.g.e.*, II, 735, 736.

dukları bu gibi fiillerin hukuki netice doğurması için o şahıslarda aklın varlığı aranmaz. Bu gibi fiillerin mücerret işlenmesi ile "hukuki netice" doğar.

B) HUKUKİ NETİCE DOĞURMASI AKIL VE İDRAKİN VARLIĞINA BAĞLI FİİLLER

Bazı fiillerin dini ve hukuki netice doğurabilmesi için bunları işleyen kimselerde akıl ve idrakin bulunması gerekir. Bu tür fiilleri işleyen kimselerde akıl ve idrak yoksa o zaman bunların işlenmesi hukuki bir netice doğurmaz.

Şüphesiz akıl ve idrak olmadan, bir işin yapılması sırasında sırf irade ve kasıt muteber olmaz. Onun için bazı fiillerin hukuki netice doğurabilmesi onu yapan kimsede eda ehliyetinin varlığına bağlıdır. Gerek sözlü ve gerek fiilî bütün akitler ve diğer bütün tasarruflar böyledir. Bunların hukuki bir netice doğurabilmesi, onları yapanların irade ve kasıtlarına bağlıdır. Bunun için meselâ, satılan bir malın teslimi veya parasının alınması bu nevi fiillerden olduklarından, bunu gayri mümeyyiz bir çocuk yapacak olsa bu iş sahih ve geçerli olmaz. Namaz, oruç, hac gibi dini ibadetler de bu gibi fiillerdendir.

Yalnız bütün bu fiillerin geçerli olabilmesi için de bunları yapan kimselerde bulunması gereken ehliyetin durumu önemlidir. Bu ehliyet açısından da fiiller ikiye ayrılırlar; **tam (kâmil) eda ehliyetini gerektiren fiiller** ve **Muteber olması için eksik (kasır) eda ehliyetinin bulunması yeterli olan fiiller.** Bunları da kısaca açıklamaya çalışalım.

1. Geçerli Olması Tam Eda Ehliyetini Gerektiren Fiiller

Hibe etmek, vakıf yapmak gibi fail için sırf zarar olan fiiller "tam eda ehliyeti"ni gerektirir. Sahibinin haklarını ve mallarını korumak açısından bu gibi fiillerin sahih ve hukuken geçerli olması fâilin akıllı, bâliğ ve reşit olarak "tam eda ehliyeti"ne sahip bulunmasına bağlıdır.

2. Geçerli Olması İçin Eksik Eda Ehliyeti Yeterli Olan Fiiller

Dini ibadetler ve bazı akit ve tasarruflar gibi, en az mümeyyiz çocuğun yapmasıyla sahih olan fiiller bu nevi fiillerden olup bunların sahih ve muteber olması için kişide "eksik eda ehliyeti"nin bulunması yeterlidir.[60]

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere hukuki bir şahıs olan anne karnındaki çocuk, yani ceninde başlayan "nâkıs vücup ehliyeti" doğum ile tamamlanırken, diğer yandan "eda ehliyeti" başlamakta ve onun beden ve akıl yönünden gösterdiği gelişmeye paralel olarak gelişmektedir. İnsanın temyiz, buluğ ve rüşt dönemlerinde gelişen eda ehliyeti kişi reşit olunca tam tekâmül etmiş olmaktadır. Böylece reşit olan bir şahıs "tam eda ehliyeti"ne sahip bulunmaktadır.

---

[60] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 736 vd.

III- EHLİYETE GÖRE İNSANIN GEÇİRDİĞİ DÖNEMLER

Âlimler insanın gelişmesini göz önüne alarak onun hayatını beş döneme ayırmakta ve bu dönemlere göre gelişme gösteren ehliyetlerini değerlendirmektedirler. Çünkü şahsın ehliyetini, aydan aya, yıldan yıla gelişen insan aklına bağlı olarak tespit etmek, sınırlamak mümkün değildir. Bu bakımdan uygun olanı gerek beden, gerek akıl yönünden gelişme ve değişikliklere esas olarak kabul edilen bu dönemlerde ehliyet durumunu tespit etmektir.

İnsanın beden ve akıl yönünden gelişerek geçirdiği bu beş dönemi şöylece sıralayabiliriz; Anne karnındaki dönem, temyiz öncesi çocukluk dönemi, temyiz dönemi, buluğ dönemi ve rüşt dönemi.

Bu taksim vücup ve eda ehliyetini de içine alan, insanın gelişmesiyle ilgili bir taksimdir. Vücup ehliyeti yönünden ele alınınca insan hayatını doğumdan önce ve doğumdan sonra olmak üzere iki döneme ayırmak mümkündür.

Doğumla başlayan eda ehliyeti açısından da insan hayatını; temyiz öncesi, temyiz, buluğ ve rüşt dönemleri olmak üzere dört döneme ayırabiliriz. Bazı Usûl âlimlerinin doğumdan sonraki insan hayatını; temyiz öncesi, temyiz ve buluğ dönemi olarak üçe ayırdıklarını da burada hatırlatalım.[61]

Ancak biz burada insan hayatını bütünüyle dönemlere ayırarak hem vücup ehliyeti, hem eda ehliyeti yönünden incelemek istiyoruz.

A) CENİN DÖNEMİ VE BU DÖNEMDE ZARURİ OLARAK SABİT OLAN HAKLAR

İnsanoğlunun anne karnında geçirdiği bu dönem, çocuğun anne karnına düştüğü andan başlar ve doğumuna kadar devam eder.

Bu dönemde ceninin "eksik vücup ehliyeti" vardır. Bundan dolayı da zaruri olarak yalnızca lehine olan haklar sabit olur. Aleyhine hiçbir hak sabit olmaz. Yani o bu dönemde borçlandırılamaz. Durumun böyle olduğunu şu şekilde izah edebiliriz:

Bir yönden bakınca anne karnındaki çocuğun/ceninin annesinden ayrı bir varlığının olmadığını, onun bir parçası ve bir uzvu durumunda bulunduğunu görürüz. Nitekim yavrulayacak durumda bulunan bir hayvan satılsa hiçbir açıklamaya ihtiyaç duyulmadan karnındaki yavru da bu satışa dahildir. O da annesiyle birlikte satılmış olur.

Fakat diğer bir açıdan baktığımızda onun annesinin hayatından ayrı bir hayatının varlığını görürüz. Bu yönden düşünüldüğünde de cenin müstakil bir varlık sayılır. Çünkü onun ilerde sağ doğması, müstakil bir insan ol-

---

[61] Hallâf, Abdülvehhâb, *'İlmü usûli'l-fıkh*, Sekizinci baskı, Kuveyt 1388/1968, s. 137, 138; Musa, M.Yusuf, *a.g.e.*, s. 224.

ması ihtimali vardır. Bundan dolayı ceninin, zaruri olarak, hak sahibi olması gerekir.[62]

Araştırdığımızda cenin için zaruri olarak için şu dört hakkın sabit olduğunu görmekteyiz. Cenin için bu dört hakkın sabit olduğu konusunda İslâm Hukukçuları görüş birliğine sahiptirler.

1. Nesep Hakkı

Ceninin annesi, babası ve bunlar aracılığı ile bağlı bulunduğu kimselerle nesep bağı bulunmaktadır. Dolayısıyla bunlarla akraba olma hakkı vardır. Bu hak zaruri olarak kendisi için sabittir.

2. Miras Hakkı

Ceninin nesep yönünden bağlı bulunduğu kimselerden, yani akrabalarından ölenler olur, cenin de doğmuş olsaydı ona vâris olabilecek durumda bulunursa ceninin miras hakkı doğar. İşte cenin için zaruri olarak bu hak da sabit olur.[63]

3. Kendisine Yapılan Vasiyeti Alma Hakkı

Ceninin kendisine yapılan vasiyeti alma hakkı da bulunmaktadır. Çünkü vasiyetin tamamlanması ve hukuken geçerli olması için kabule ihtiyaç duyulmaz. Vasiyeti yapan kimsenin, vasiyetinden vazgeçmeden ölmesi ile vasiyet tamamlanmış olur[64].

Tabii ki, ceninin hem mirası ve hem de böyle bir vasiyeti alabilmesi için, ölümün vuku bulduğu veya vasiyet yapıldığı sırada anne karnında olduğu bilinmelidir.

Vasiyet yapıldığı sırada ceninin var olup olmadığı sıhhatli ve geçerli olarak bir başka yolla tespit edilemezse, bunun için âlimler şöyle bir yol takip edilmesini uygun bulmuşlardır: Eğer hâmile kadının kocası sağ ise, cenin vasiyet yapıldığından itibaren altı ay içinde doğmalıdır. Altı ay tamamlandıktan sonra doğarsa, ceninin anne karnına vasiyet yapıldıktan sonra düşmüş olması ve altı aylık olarak doğmuş bulunması ihtimali vardır. Böyle bir durumda ise henüz şahıs olmayan, hukuki anlamda şahsiyet sayılmayan, mutasavver bir varlığa hak tanınmış olması söz konusudur.

Eğer kadın boşanmış veya kocası daha önce ölmüş ise ve kadının iddeti içinde cenine bir vasiyet yapılmışsa o zaman cenin en geç, boşandığı veya kocasının ölümü tarihinden itibaren iki yıl içinde doğmalı ki, kendine yapılan vasiyeti alabilsin.[65]

---

62 Buhârî, *a.g.e.*, IV, 239; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, II, 244; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 239; Hudarî, *a.g.e.*, s. 99.

63 İbnü Receb, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *el-Kavâ'id fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (nşr. Taha Abdurraûf Sa'd), Kahire, 1391/1971, s. 192; Berki Ali Himmet, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, Ankara, 1955, s. 57; A'zamî, *a.g.e.*, s. 72.

64 Kişkî, Muhammed Abdürrahim, *et-Terike ve mâ yete'allaku bihâ mine'l-hukûk*, Bağdad 1967, s. 157 vd.

65 Manastırlı, İsmail Hakkı, *Vesâyâ ve Ferâiz Mecmuası*, İstanbul 1326, s. 7-8.

4. Adına Yapılan Vakfın Gelirini Alma Hakkı

Ceninin kendi adına yapılan bir vakfın gelirini alma hakkı da bulunmaktadır. Çünkü cenin, daha doğmadan kendi adına yapılacak bir vakfın gelirini almaya hak kazanmış durumdadır. Yani onun var olan eksik vücup ehliyeti bunu alabilmesi için yeterlidir.[66]

Ceninin miras ve vasiyete hak kazanması konusunda Hudarî şöyle demektedir: "Bence ceninin miras alma hakkı yoktur. Çünkü miras almanın sebebi çocuk olmadır. Bunun da şartı diri olarak doğmaktır. Öyleyse ona mal verilmesi doğumundan sonra olacaktır. Eğer ölü olarak doğacak olsa, miras olarak aldığı mal bunun vârislerine değil, cenin hiç ortada yokmuş gibi diğerinin, yani murisin diğer vârislerine verilecek, onun vârisleri arasında taksim edilecektir.

Vasiyet de böyledir. Eğer cenin ölü olarak doğacak olursa vasiyet edilen mal bunun vârislerine değil, yine vasiyet edenin vârislerine verilir."[67]

"Hibe", icap ve kabul ile mün'akit olduğu halde, vasiyette kabul şart olmadığından o yalnızca îcapla mün'akit olur. Hanefiler yapılan vasiyette ret bulunmamasını kabul için yeterli saymışlar ve vasiyeti geçerli görmüşlerdir.[68]

Görüldüğü üzere bu haklar zaten zaruri olarak ve ancak cenin sağ doğduğu takdirde almak kaydı ile sabit olmaktadır. Cenin ölü doğduğu zaman o yokmuş gibi hareket edilmesine bakarak bu gibi hakların sabit olmasını kabul etmemek doğru değildir. Mademki ceninin nesep hakkı vardır, öyleyse nesebe bağlı olarak ve nesebin sebep olduğu miras hakkı da sabit olmalıdır.[69]

Ceninin adına yapılan vasiyeti alması da vasiyeti alması gibidir. Gerçi ceninin mülkiyeti nâfiz değildir. Yani hemen başkasının hakkının taalluk etmeyeceği şekilde akdin eseri ve hükmü meydana gelmez. Fakat cenin ilerde sağ olarak doğacak olursa eski sebebine istinaden mülkiyeti nâfiz olur.

Hanbelilere göre ve bizzat Ahmed b. Hanbel'in görüşü olarak nakledilen bir görüşe göre ise ceninin mirastaki mülkiyeti daha murisin vefatında nâfiz olarak muteberdir.[70]

B) ÇOCUKLUK DÖNEMİ

Bu dönem insanda kişinin annesinden doğduğu andan başlar ve bâliğ oluncaya kadar devam eder. Ancak çocuk tabiri mutlak olarak kullanıldığında biraz sonra açıklayacağımız, temyizden önceki dönemde bulunan çocuk anlaşılmaktadır.

---

[66] İbnü Receb, *a.g.e.*, s. 194 vd.; Karaman, *a.g.e.*, I, 183.
[67] Hudarî, *a.g.e.*, s. 99-100.
[68] Sâbûnî-Sibâî, *a.g.e.*, s. 112-113.
[69] Manastırlı, *a.g.e.*, s. 75.
[70] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 742.

Tabii buluğ dönemine kadar çocuk hep aynı vaziyette değildir. Yaşı ilerledikçe, hele yaşı belli bir noktaya ulaşınca çocuk artık bazı şeylerin farkına varır. Çocuğun böyle bazı şeyleri fark etmesi yeni bir dönemin başladığını göstermektedir. İşte bu döneme "temyiz dönemi denir.

Temyiz, çocuğun anlayış ve idrak sahibi olması, az da olsa şer'î hitabı anlayabilmesi demektir. Bununla dini amellerin manasını, hukuki muameleleri ve bunların neticelerini çocuk, basit de olsa, anlar. Meselâ satmayı ve satın almayı fark eder; satın aldığı bir şeyin parasının verilmesi gerektiğini idrak eder.

Bu bakımdan çocukluk dönemini bu temyiz kabiliyetinin başladığı zamana göre **"temyiz öncesi dönem"** ve **"temyiz dönemi"** olmak üzere ikiye ayırmak ve ehliyet durumunu bunlara göre ayrı ayrı ele almak daha uygun olacaktır.

1. Temyiz Öncesi Dönem Ve Bu Dönemdeki Çocuğun Tasarrufları

Bahsettiğimiz idrak döneminden önceki çağda bulunan çocuğa **"gayri mümeyyiz çocuk"** denir. Bu döneme sadece **"çocukluk dönemi"** denmesi de mümkündür. Yani çocukluk dönemi denince bir bakıma çocuğun temyiz çağından önceki dönemi akla gelir.

Esasen çocuk doğmakla annesinin bir parçası olmaktan kurtulmuş ve bir varlık olarak istiklâlini kazanmıştır. Artık onun, daha önce bulunmayan yeni bir hayatı ve tabii kabiliyetleri vardır. Bununla vücup ehliyeti daha da gelişir, tamamlanır. Fakat daha henüz "eda ehliyeti" yoktur. Çünkü onun henüz anlayışı yeterli değildir. Yaptığı işlerin neticelerini yeter derecede idrak edemez. Eda ehliyeti, akla dayanan ve insanı dini ameller ve hukuki muamelelere ehil kılan bir ehliyettir. Bu bakımdan gayri mümeyyiz çocuk bunların hiç birine ehil değildir.

Buna mukabil, onun vücup ehliyeti tam olarak mevcuttur. O borçlanabilir ve borçlandırabilir. Velinin velisi bulunduğu gayri mümeyyiz çocuğun namına yapacağı her türlü akdin neticesi çocuğa aittir. Nitekim bu konu ile ilgili olarak "tam vücup ehliyeti"ni incelerken yeteri kadar bilgi vermiştik.

Gayri mümeyyiz çocukta eda ehliyeti bulunmadığı için tasarrufları, fiil ve sözleri muteber değildir.[71] Bu dönemdeki bir çocuğun gerek akit, gerek diğer fiil ve tasarruflarının ne durumda bulunduğunu bunları ayrı ayrı ele alarak incelemeye ve açıklamaya çalışalım.

a) Gayri Mümeyyiz Çocuğun Sözleri

Gayri mümeyyiz çocuğun sözlerinin hiçbir hükmü yoktur. Onun akitleri de bâtıldır, geçersizdir.[72] Çünkü akitlerin hukuken muteber olması "îcâp" ve

---

[71] Câvişli, *a.g.e.*, s. 81.
[72] Hallâf, *a.g.e.*, s. 137; Berki, *Hukuk Mantığı*, s. 122.

"kabul"e bağlıdır. Yani hukuki bir netice doğuracak şekilde îcap ve kabulün birbirine bağlı olarak söylenmesi gerekir. Gayri mümeyyiz çocuklar için böyle bir şey düşünülemez. Onun için gayri mümeyyiz çocuğun îcap veya kabulde bulunması, başkasına borç ikrarı gibi sözleri muteber değildir. Yaptığı bütün tasarruflar, isterse bir "hibe"nin kabulü gibi sırf menfaatine olan bir tasarruf olsun, yine muteber olmaz.

Ancak gayri mümeyyiz çocuğun velisi veya vasisinin bu çocuk adına yapacağı bütün akit ve diğer tasarrufları geçerli olduğu gibi, onun namına yapacağı kabuller de geçerli olur.

b) Gayri Mümeyyiz Çocuğun İbadet Ve Tasarrufları

Gayri mümeyyiz çocukların ister namaz ve oruç gibi dinî, ister satılan bir malı teslim etmek, bir emaneti teslim almak, yahut birisine borç vermek gibi hukuki fiilleri olsun, bunların hepsi bâtıldır, geçersizdir. Böyle bir çocuğun velisi veya vasisi onun namına bir şey satın alsa da, satan kimse bu malı çocuğa teslim etse, çocuğun onu teslim alması dahi muteber değildir. Bu şekilde satın alınan mal, satıcı tarafından çocuğa teslim edildiğinde bu mal çocuğun elinde telef olsa, çocuk o malın bedelini borçlanmış olmaz; o mal satıcının elinde telef olmuş sayılır.[73]

c) Gayri Mümeyyiz Çocuğun İşlediği Suçlar

Gayri mümeyyiz çocuk işlediği cinayetten de sorumlu tutulmaz. O henüz cezaya müstahak değildir. Öldürdüğü kimse kendi murisi olsa bile onun mirasından mahrum edilmez. Çünkü murisini öldüren kimseye miras vermemek, işlenen suça, yapılan fiile mukabil konulmuş tam bir ceza olmasa da yine de bir cezadır.

Halbuki uykuda iken veya hata ile bir kimse murisini öldürse o kimseye mirastan mahrumiyet cezası verilir. Yani bu şekilde katil olan kimselere aslında miras verilmez. Ama çocuk veya mecnun olan kimseye böyle bir ceza uygulanmaz. Zira bir kimseye ceza verilebilmesi için cezadan önce bulunması gereken ehliyet bunlarda yoktur.

Akıllı ve bâliğ olan kimse hitaba ehil olduğu ve ceza ehliyeti kendisinde bulunduğu için, hata ile de olsa, işlediği bir cinayetten dolayı böyle bir cezaya ehil bulunmaktadır. Çünkü o hatadan sakınabilir. Buna mukabil ehliyet ister tam, ister noksan olsun, çocuğa her hangi bir ceza yoktur.

Fakat gayri mümeyyiz çocuk, başkasına verdiği maddi zararı ve cinayetinden veya yaralamasından doğan "diyet"i ödemek durumundadır. Çünkü

---

[73] İbnü'l-İhve (İbnü'l-Uhuvve), Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kuraşî, *Me'âlimü'l-kurbe fî ahkâmi'l-hisbe* (nşr. Muhammed Mahmud-Sıddîk Ahmed İsâ el-Muti'î), Kahire 1976, s. 108.

bunlar kendisi için birer mali yükümlülüktür, borçtur. Gayri mümeyyiz çocuk da her türlü mali borca ehildir.[74]

Diyet, öldüren kimsenin öldürdüğü şahsın velisine verdiği bedeldir. Bir kimsenin yaraladığı şahsa verdiği bedele ise "**erş**" denir.[75]

Sebebi bulunduğunda, gayri mümeyyiz çocuk üzerine, yakın ve eşlere verilmesi gereken nafaka da vâcip olur. Çünkü nafaka eşler için bir karşılık, bir bedel olarak görülse de yakınlar için güçlüğü giderecek bir iyiliktir. Her ikisi de mal ile gerçekleşir. Dolayısıyla bu mali bir yükümlülüktür. Zaten nafaka vermekten maksat, nafaka verilen kimsenin ihtiyacını ortadan kaldırmaktır. Bu da velinin çocuk namına ödemesi ile yerine getirilmiş olur.[76]

2. Temyiz Dönemi Ve Mümeyyiz Çocuğun Tasarrufları

Bu dönem insan hayatında temyizle başlar. Gerek akıl ve gerek beden yönünden ergenlik çağına kadar devam eder. Bu dönemde bulunan bir çocuğa "mümeyyiz çocuk" denir. Temyiz, yukarıda da temas ettiğimiz gibi, insanın iyiyi kötüden, hayrı şerden, faydayı zarardan ayırabilmesi ve derin olmamakla birlikte, aklî basiretinin bulunmasıdır.

Mecelle gayri mümeyyiz ile mümeyyiz çocuğu tarif etmekte ve ikisinin arasındaki farkı şöylece göstermektedir:

"Sağir-i gayri mümeyyiz, beyi' ve şirâyı fehmetmeyen yani mülkiyeti; bey'in sâlip ve şirânın câlip olduğunu bilmeyen ve onda beş aldanmak gibi, ğabn-i fâhiş olduğu zâhir olan bir ğabni, ğabn-i yesirden temyiz ve tefrik eylemeyen çocuk olup; bunları tefrik eden çocuğa 'sağir-i mümeyyiz' denilir."[77]

Bu tariften de anlaşılacağı üzere doğduğundan buluğ çağına kadar geçen dönemde çocuklar, temyiz dönemi esas alınarak "**gayri mümeyyiz çocuk**" ve "**mümeyyiz çocuk**" diye ikiye ayrılmaktadır. Burada çocuğun mümeyyiz olmasından maksat akıllı olmasıdır. Kendisine küçük bir oyuncak verilip sırtından elbisesi alınması halinde sevinmeyen veya bir satıcıdan bir şey satın alıp karşılığında verdiği parayı geri istemeyen çocuk mümeyyiz, fakat aksine hareket eden çocuk ise gayri mümeyyizdir.[78]

Temyiz çağının bir yaşı olmadığı gibi, insan üzerinde de tabii bir belirtisi yoktur. Bu durum çocuğun fıtratına, akıl ve zekâ derecesine bağlıdır. Bu bakımdan temyiz, kişilerde farklı olarak bulunabilir. Bazılarında da diğerlerinden daha sonra görülebilir. Bu durum birden bire değil, tedrici olarak or-

---

[74] Ebû Zehra, *el-Usûl*, 333-334; Hudarî, *a.g.e.*, s. 100; Nevâvî, Abdülhâlık, *et-Teşrî'u'l-cinâî fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve'l-kânûni'l-vad'î*, İkinci baskı, Beyrut 1974, s. 336; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 743 vd.; Serahsî, *el-Usûl*, II, 294, 295; Bahru'l-ulûm, *a.g.e.*, s. 36.

[75] İbn Âbidin, *a.g.e.*, V, 504; Cürcânî, *a.g.e.*, s. 16.

[76] Serahsî, *el-Usûl*, II, 336.

[77] *Mecelle*, md. 943.

[78] Ali Haydar, Hoca Emin Efendi Zade, *Düreru'l-hukkâm Şerh-i Meceletü'l-ahkâm*, I-IV, İstanbul, 1330, III, 9-10.

taya çıkar. Yani temyiz, çocuğun düşünce ve işlerinde ortaya çıkan muvazenede kendisini gösterir.

Peygamber a.s. Efendimiz çocuklar hakkında şöyle buyurmuşlardır: **"Çocuklarınız yedi yaşına ulaştıklarında onlara namaz kılmalarını emrediniz. On yaşına ulaştıklarında da namaz kılmazlarsa namaz kılmaları için dövünüz."**[79]

Az önce de söylediğimiz gibi, aslında temyiz için bir yaş sınırı yoktur. Ancak İslâm Hukuku âlimleri, temyiz çağını ayırmada bir kolaylık olsun diye, her ne kadar bazıları sekiz yaşı veya Mâlikilerde olduğu gibi, süt dişlerinin dökülmesini temyizin başlangıcı saymışlarsa da, normal ve tabii hallerde yedi yaşı temyizin başlangıcı olarak kabul etmişlerdir. Çünkü yukarıda verdiğimiz hadis, çocuklarda yedi yaştan sonra temyizin başladığına ve artık onların eda ehliyetine sahip bulunduklarına bir işarettir.[80]

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, mümeyyiz çocuk gayri mümeyyiz çocukla bâliğ arasında orta bir durumdadır. Bir taraftan aklı henüz olgunluk derecesine ulaşmadığı için haklarının korunmasına muhtaç, diğer taraftan da tasarruf sahası genişlemiştir. Fakat tasarruflarının sıhhati için bir takım mümareseye, tecrübe ve işe yatkınlığına ihtiyacı bulunmaktadır. Onun mali tasarruflarında eda ehliyeti kasırdır, dolayısıyla da onun tasarrufları ancak bazı kayıtlarla geçerlidir.

İslâm Hukukçularının kabul ettikleri bu duruma göre mümeyyiz çocukların ehliyetini yapacağı işlere göre ibadet ve tasarrufla ilgili olarak ayrı ayrı ele almamız gerekmektedir.

a) Mümeyyiz Çocuğun İbadetle İlgili Eda Ehliyeti

Çocuklar mümeyyiz de olsalar ibadetle yükümlü değildirler. Yani onlara ibadet farz değildir. Ramazan ayı içinde bâliğ olan bir kimse, geçen günleri kaza etmez. Çünkü geçen günlerde henüz çocuk olduğu için ibadetle yükümlü değildi. Eğer tutacak olursa bu ibadeti nâfile olarak yapmış olur, vâcip olarak değil. Bununla birlikte Hanbeliler bâliğ olduğu günün kazasını uygun görürler[81].

Ancak ibadetler kendisine farz olmamakla birlikte, mümeyyiz çocukların yapmış oldukları ibadetler sahihtir. Bundan dolayı mümeyyiz çocuklar ibadetlere ehildirler. Yani ibadet yapmaları halinde bu sahih olur. Nitekim hasta olan kimse Ramazan orucunu tutmakla, yolcu olan kimse de Cuma namazını kılmakla yükümlü değildir. Ancak bunlar oruç tutar veya Cuma

---

[79] Emir-i Padişah, *a.g.e.*, II, 255.
[80] İbnü'l-İhve, *a.g.e.*, s. 114.
[81] İbnü Receb, *a.g.e.*, s. 27.

namazını kılarsa bu ibadetleri eda etmiş sayılırlar. Dolayısıyla bunların yapmış oldukları bu ibadetler de sahih olur.[82]

b) Mümeyyiz Çocuğun Tasarrufla İlgili Eda Ehliyeti

Mümeyyiz çocuk alış veriş gibi akit veya gerek söz ve gerek fiille ilgili mali tasarruf ve muamelelere de ehildir. Fakat bu konulardaki ehliyeti, kabiliyetinin noksanlığı sebebiyle tam olmayıp kasırdır. Onun için mümeyyiz çocuğun bütün tasarrufları hukuki muameleleri aynı değildir. Bundan dolayı da İslâm Hukukçuları mümeyyiz çocuğun mali tasarruflarını üç kısma ayırarak değerlendirmişlerdir.

ba- Mümeyyizin Sırf Zararına Olan Tasarrufları

Mümeyyiz çocuk birisinin borcuna kefil olmak, bir şeyi hibe etmek, ödünç vermek, vakıf yapmak sadaka vermek ve karısını boşamak, gibi tasarruflarda bulunamaz. Çünkü bu gibi tasarruflar, bir yönden ibadet gibi görünse de mali yönden aleyhine ve zararına olan tasarruflardır. Bunların sahih olması şahsın kâmil eda ehliyetine sahip olmasını gerektirir. Bu bakımdan bu kabil tasarrufları mümeyyiz adına vasisi veya velisi de yapamaz. Bu gibi tasarrufların yapılması için hâkim de zorlayamaz. Eğer böyle bir şey bizzat mümeyyiz çocuk veya velisi ve vasisi tarafından yapılırsa mümeyyiz çocuğun ehliyetinin kasır olması sebebiyle ve kendi haklarının korunması gerektiğinden bütün bu tasarrufları bâtıl olur, geçersizdir.[83]

Ancak çocuğun malından hâkim bir başkasına borç vermek isterse hâkimin hükmü ve garantisi altında bulunmak şartıyla borç verme işleminin, sırf bir hayır olduğu için, caiz olduğu da söylenmiştir.[84]

Mümeyyiz çocuğun talâkı yani karısını boşaması da bâtıldır, geçersizdir. Bazı âlimler aslında çocuğun karısını boşamasının meşru olmadığını, karısını boşayamayacağını söylemişlerse de bu doğru olamaz. Çünkü evlenen çocuğun evlendiği kadına nikâh yapınca onun kendi karısı olması hakkı bulunduğu gibi, o aynı zamanda onu boşama hakkına da sahip olur. Ancak mümeyyizin evlenmesi lehine olan haklardan olduğundan bu hak kendisi için sabittir. Fakat karısını boşaması aleyhine bir tasarruf olduğundan, bu boşaması, çocuk olması sebebiyle, kendisinden gelen bir noksanlıktan dolayı geçerli ve sahih olmaz.[85]

Ahmed b. Hanbel, eğer mümeyyiz çocuk buluğa yaklaşmışsa ve Ramazan orucunu da tutabiliyorsa, talâkının kendisini ilzâm edeceğini, yani kendisini bağlayacağını ve dolayısıyla talâkının geçerli olacağını; Ata

---

[82] Serahsî, *el-Usûl*, II, 337, 338; A'zamî, *a.g.e.*, s. 72; Bahru'l-ulûm, *a.g.e.*, s. 60,61.

[83] Kâsânî, *a.g.e.*, VIII, 3910; Zühaylî, Vehbe, *Nazariyyâtü'd-damân ev ahkâmü'l-mes'ûliyyeti'l-medeniyye ve'l-cinâiyye fi'l-fıkhi'l-İslâmî dirâseten mukaraneten*, Dımeşk 1389/1969, s. 263; Hudari, *a.g.e.*, s. 102; Ali Haydar, *a.g.e.*, III, 39; Hallâf, *a.g.e.*, s. 138; Karaman, *a.g.e.*, I, 186; Ebû Zehra, *el-Usûl*, 334; Berki, *Hukuk Mantığı*, s. 122.

[84] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 755.

[85] Serahsî, *el-Usûl*, II, 348; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 775; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 225.

(v.115/733) da eğer çocuk on iki yaşına gelmişse talâkının caiz ve geçerli olduğunu söylüyor.[86]

Mümeyyiz çocuğun vasiyet yapıp yapamayacağı konusunda âlimler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. İmam Şâfiî, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve Medine âlimleri, vasiyetin ölümden sonra geçerli bir tasarruf olması sebebiyle çocuğun yapacağı vasiyetin malına bir zarar getirmeyeceği ve ayrıca bunun iyilik yönünün bulunduğunu dikkate alarak, caiz olduğunu söylüyorlar. Aynı zamanda bu görüşte olanlar bu konuda Hz. Ömer'in (v.23/644) ergenlik çağına yaklaşmış çocuğun vasiyetini caiz kabul ettiğine dair esere de dayanıyorlar.

Ebû Hanife ve Hanefîler **"vasiyet, mükellef olan büyükler için, eksik yaptıkları vâcipler yanında sevap kazansınlar diye meşru kılınmıştır. Çocuk şer'an mükellef olmadığından, onun sevaba ihtiyacı yoktur. Üstelik çocuğun yapacağı vasiyet veresesine de zarar verir. Öyleyse çocuğun vasiyeti caiz değildir"** diyorlar.[87]

bb- Mümeyyizin Sırf Menfaatine Olan Tasarrufları

Mümeyyiz çocuğun hibe ve sadaka alması, bir avı yakalamak, odun toplamak cinsinden mubah olan tasarrufları caizdir. Çünkü onun kasır da olsa ehliyeti vardır. Mümeyyiz bu gibi tasarrufları velisi veya vasisinin izni olmadan yapabilir. Tabii olarak da onun tarafından yapılan bu çeşit işler câiz ve geçerli olacaktır. Sahih olan bu tasarruflarının sonunda elde ettiği malların da sahibi olur. Nitekim Mecelle'de: **"Sağir-i mümeyyizin kabul-i hibe ve hediye gibi, hakkında nef'i mahz olan tasarrufa velisinin izin ve icâzeti olmasa bile muteberdir"**,[88] denilmektedir.

Başkasının vekili olarak mümeyyiz çocuğun, onun adına alış veriş ve nikâh yapması, karısını boşaması, dava açması ve bir şeyi teslim alması gibi muameleleri yapması sahihtir. Çünkü yapılacak bu işlerden doğabilecek muhtemel zararlar müvekkile (vekil edene) aittir. Vekil eden kimse önceden her halde böyle bir ihtimali düşünmüştür. Ayrıca çocuğun yetişmesinde bu gibi muamelelerde bulunması, kendisi için faydalıdır.[89]

bc- Mümeyyiz Çocuğun Menfaatine de Zararına da Olma İhtimali Bulunan Tasarrufları

Mümeyyiz çocuğun alış veriş yapma, bir şeyi kiraya verme veya kiraya tutma, alacağına karşılık rehin alma, borcuna mukabil rehin verme, ziraat ve

---

86 İbn Rüşd, *a.g.e.*, II, 81.

87 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî*, Riyad 1401/1981, VI, 165; Âbî, Salih Abdüssemi' el-Ezherî, *Cevâhiru'l-İklîl Şerhu muhtasarı Halîl*, Kahire 1332, II, 98; Buharî, *a.g.e.*, IV, 259; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 756; Bahru'l-ulûm, *a.g.e.*, 47 vd.

88 Mecelle, md. 967; Serahsî, *el-Usûl*, II, 346; Emir-i Padişah, *a.g.e.*, II, 256; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 428; Berki, *Hukuk Mantığı*, s. 122.

89 Zerka, *a.g.e.*, II, 757; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 255; Karaman, *a.g.e.*, I, 186.

bahçe ortaklığı yapma gibi, zarara da kâra da ihtimali bulunan bütün mali tasarrufları kanuni temsilcisinin iznine bağlıdır.

Aslında mümeyyiz çocuğun eda ehliyeti, bütün tasarrufları yapmasına yeterlidir. Ancak eda ehliyeti kasır olduğu için yaptığı tasarrufların geçerli olması velisi veya vasisinin iznine bağlıdır. Çünkü bu nevi tasarrufların, çocuğun zararına da menfaatine de olması ihtimali bulunmaktadır. Çocuk bu gibi tasarruflarda bulunurken onun doğuracağı neticeleri yeteri kadar görüp takdir edemez. Eğer kanuni temsilcisi, diğer bir ifade ile velisi veya vasisi izin verirse o zaman yapılan muameleler bizzat bu kanuni temsilciler tarafından yapılmış gibi olur ve muteberdir. Her ne kadar Şâfiî mümeyyizin böyle tasarrufları için, velisi izin verse de bâtıl olur, diyorsa da eğer mümeyyiz çocuğun velisi izin vermemişse tasarrufları o zaman bâtıl olur.[90]

Kanuni temsilcinin, mümeyyiz çocuğun yaptığı tasarruftan sonra izin vermesi halinde, mümeyyiz çocuğun tasarrufu izne bağlı olarak sahih ve ancak izinden sonra geçerli ve muteber olur.[91]

Bu izahlardan şöyle bir netice çıkarmamız mümkündür: "Yapan kimse için sırf zarar olan tasarruflarda **'kâmil eda ehliyeti'** gerekir. Fakat sırf fayda olan veya zarara da faydaya da ihtimali bulunan tasarrufların gerçekleşmesi ve nâfiz olması, yani hukuki netice doğuracak şekilde gerçekleşmesi için **'nâkıs eda ehliyeti'** yeterlidir. Bu durumda yapılan iş ve akitler bâtıl veya fâsit olmaz. Ancak bu gibi tasarruflar sahih olmakla birlikte neticesi hasıl olmaz". Meselâ böyle bir durumda yapılan alış veriş neticesinde, satılan mal satıcının mülkiyetinden çıkıp satın alan kimsenin mülkiyetine girmez. Bu ancak veli veya vasisinin izni ile gerçekleşir. Çünkü böyle bir izinle bu gibi konularda eksik eda ehliyeti tamamlanmaktadır.

3. Buluğ Dönemi

Ergenlik dediğimiz buluğa erme insan hayatının en mühim dönemlerinden biridir. Buluğ tamamen bünye ile ilgilidir. Belli bir çağda bünyede meydana gelen bir değişikliktir. İnsan bununla çocukluktan kurtulup büyüklük dönemine geçer. Bu sebeple de insan buluğa erince de büyüklerin yüklendikleri bütün dini mükellefiyetleri yüklenir.

Eda ehliyeti de akıllı olarak buluğ çağını idrak eden insanda tam hale gelir.Yani akıllı ve bâliğ kimse tam eda ehliyetine sahiptir.[92]

Böylece bâliğ olan kimse artık dinin bütün hitabına ehil hale gelmiş, yani mükellef olmuştur. Bu dönemde şahıs iman, ibadet ve içtimai, hukuki bütün vecibeleri yüklenir. Meselâ Ramazan ayı içinde bâliğ olan bir kimse,

---

90 Ensârî, *a.g.e.*, I, 159-160; Senhûrî, *a.g.e.*, IV, 181; Hallâf, *a.g.e.*, s. 138; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 225, 226; Ebû Zehra, *el-Usûl*, s. 334.

91 Senhûrî, *a.g.e.*, IV, 180; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 758 vd.; Karaman, *a.g.e.*, I, 186.

92 Hallâf, *a.g.e.*, s. 138; A'zamî, *a.g.e.*, s. 72.

geçmiş günlerin kazası ile mükellef olmasa da sonraki günlerde oruç tutmakla yükümlü olur.[93]

Bu yükümlülükler için gerekli olan bedeni ve akli gelişme normal durumlarda, akıllı olarak büyüyen kimselerde buluğla hasıl olmaktadır.

Bâliğ olmak için insanda belli bir yaş yoktur. Bu durum insandan insana ve iklime göre değişir. Alâmeti ise erkeklerde ihtilâm olmak, kızlarda da hayız görmek ve gebe kalmaktır. Göğüslerin büyümüş olması yeterli değildir.[94]

Buluğda asgari yaş kızlarda dokuz, erkeklerde ise on ikidir. Bâliğ olmanın azami yaş sınırı her ikisinde de on beştir. Bir kız dokuz yaşını bitirdiği halde, henüz bâliğ olmamışsa bâliğ oluncaya kadar kendisine **"mürahıka"**, bir erkek on iki yaşını bitirdiği halde henüz bâliğ olmamışsa bâliğ oluncaya kadar ona da **"mürahık"** denir.[95]

Bu görüşler başta İmameyn olmak üzere âlimlerin çoğunun görüşleridir.

Biraz önce ergenlik yaşının insanlarda farklı olduğunu söylemiştik. Çünkü âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Meselâ Ebu Hanife'ye göre bâliğ olmanın azami yaşı erkeklerde on sekiz, kızlarda ise on yedidir. Bu görüş İbnü Abbas'tan da (v.68/687) rivayet edilmiştir. Mecellede tercih edilen görüş, İmameyn ve çoğunluğun görüşüdür.[96]

Gerek kız ve gerek erkek on beş yaşını tamamladığı halde hala bâliğ olmamışlarsa bu yaşı tamamladıklarında her ikisi de hükmen bâliğ sayılırlar.[97]

Zâhirilere göre on dokuz kameri yılı doldurup bir saat de olsa geçen erkek ve kızda ihtilâm olmak, hayız görmek veya avret yerlerinin kıllanması gibi, buluğ alâmetleri kendilerinde görülmese bile, buluğ hükmü uygulanacağı konusunda icma' bulunmaktadır.[98]

Bâliğ olmak için belirlenen asgari bir yaş tayininden bazı hukuki neticeler çıkmaktadır. Meselâ henüz buluğ yaşının başlangıcına varmayan, bir çocuk bâliğ olduğunu iddia ederek dava etse böyle bir dava kabul olunmaz[99].

Bir mürâhık veya mürâhıka, hâkim huzurunda, bâliğ olduğunu söylese eğer cüssesi, görünüşü onun buluğa erecek durumda olmadığını gösteriyor ve

---

93 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed es-Sadık Kamhâvî), Kahire, ts., I, 231; Karaman *a.g.e.*, I, 187.

94 Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî, *el-Mizânü'l-kübra*, Kahire, ts. , II, 78; el-Âbî, *a.g.e.*, II, 97; Mecelle, md. 985.

95 Mecelle, md. 986.

96 Kâsânî, *a.g.e.*, IX, 4470; Nevâvî, *a.g.e.*, s. 336; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 789; Sâbûnî-Sibâî, *a.g.e.*, s. 23.

97 Mecelle, md. 987; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 228; Heyet, *el-Ahkâmü'ş-şer'iyye fi'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, İstanbul 1339, s. 85.

98 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Kahire, ts., V, 688.

99 Mecelle, md. 988.

kendi iddiasını yalanlayıcı bulunuyorsa onun bu iddiası kabul edilmez. Fakat görünüşü kendisini yalanlamayacak durumda ise, bu iddiası kabul edilir. Sonra yalan söylediğini ikrar etse son iddiası muteber olmayıp kavli tasarrufları geçerli olur.[100]

Burada şu hususu açıklamamız gerekir. Buluğ dönemi için söz konusu olan yaşın hesaplanmasında esas olan güneş yılı değil de kameri yıldır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de: **"Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah'a göre ayların sayısı on ikidir"**,[101] buyurulmuştur.

Bu âyette bir yılın on iki aydan meydana geldiği açıkça belirtilmiştir. Bir başka âyette de **"Ey Muhammed! Sana hilâl halindeki ayları sorarlar. De ki, onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir"**,[102] buyrulmuştur.

Bilindiği gibi hilâlin görülmesi ayın başlangıcını gösterir. Hilâlin görüldüğü akşamın ertesi günü ayın ilk günüdür. Böylece bu ay, hilâlin tekrar görüleceği güne kadar devam eder. Bu da kameri bir ayın insanlar için vakit ölçüsü olduğunu ortaya koyar.

Bir başka âyette de şöyle buyrulmuştur: **"Güneşi ışıklı ve ayı nurlu yapan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için aya konak yerleri düzenleyen O'dur."**[103]

Bu âyetten de anlaşılacağı gibi yılların hesabının tutulmasında esas olan ay takvimidir.

4. Rüşt (Reşit Olma) Dönemi

Rüşt/Rüşd, kelime olarak, doğru yolu bulmak, doğru yolda devam etmek demektir. "Raşed" veya "raşâd" da aynı anlamdadır.

Istılah olarak ise **"rüşt, çocuğun dinde doğru yolda olması ve malına mukayyet olarak buluğa ermesi"** demektir.[104]

Bu vasıf kendisinde bulunan kimseye "reşîd/reşit" denir. Mecelle'de de şöyle tarif edilmektedir: **"Reşid, malını muhafaza hususunda takayyüd ederek sefeh ve tebzirden tevakki eden kimsedir."**[105] Yani reşit, malını koruma hususunda ona göz kulak olan, saçıp savurmayan ve onları yerli yersiz harcamaktan sakınan kimsedir. Nitekim en-Nisâ' sûresinin altıcı âyetinde geçen "rüşd" kelimesi de sadece mala mukayyet olmakla, malda güzel

---

[100] Mecelle, md. 989; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 769.
[101] Tevbe, 9/36.
[102] Bakara, 2/189.
[103] Yunus, 10/5.
[104] İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyâd-Hamid Abdülkadir-Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Tahran, ts., I, 347; Fîrûzaâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsü'l-muhît*, Kahire, ts., I, 305; Nesefî, Necmüddin b. Hafs, *Talibetü't-talebe fi'l-ıstılahati'l-fıkhıyye*, Bağdad 1311, s. 162.
[105] *Mecelle*, md. 947.

tasarrufta bulunmakla tefsir edilmiştir. **"Sefeh, malı boş yere harcamak"** demektir.[106]

İnsanın bâliğ olunca mükellef olması, yukarıda da izah edildiği üzere, hukuken "eda ehliyeti"nin tam kemale ermesi ve bütün mali tasarruflarının nâfiz olması demek değildir. Şahısta bu eda ehliyetinin kemale ermesi, buluğun da üstünde, diğer bir vasfın daha bulunmasına bağlıdır. İşte bu vasıf "rüşt"tür.

Rüştün hakikati aklın olgunluğudur. Bu olgunluk beden olgunluğundan ayrı bir olgunluktur. Bazen insan bedenen gelişir de aklen olgunluk gösteremez ve malına sahip çıkamaz. İşte rüşt, insanın dünyevi açıdan mali tasarruflarında güzel hareket edebilmesidir. Bu sebeple insan, dini yönden muttaki olmayıp fâsık olsa da malını kullanma ve muhafazada basiret gösterirse "reşit" sayılır. Malı güzel bir şekilde kullanmada tecrübe ve kabiliyetin büyük bir rolü olduğu muhakkaktır. Bir kimse hukuken cezaya ehil olur da malını iyi kullanamayabilir.[107] İşte böyle bir kimse mali tasarrufları açısından bundan men edilerek hacir de edilebilir.

Bu izahlardan anlaşılacağı üzere "rüşt" ile "buluğ" aynı şeyler değildir. Kişide rüşt bazen buluğla birlikte bulunur, bazen ondan sonra veya önce de bulunabilir. Çünkü reşit olma insanın yaratılışı ile ilgili ve tecrübeye dayanan bir durumdur.

Bundan dolayı şahıs bâliğ olup umumi hükümlerle mükellef olunca onun aynı zamanda reşit olup olmadığına bakılır. Eğer reşit ise malı kendisine teslim edilir. Fakat reşit değilse mali tasarruftan men edilir. Nitekim şu âyet bunu bildirmektedir: **"Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin. Onlarda bir reşit olma hali tespit ederseniz mallarını kendilerine teslim edin."**[108]

Malının kendisine teslim edilmemesinden onun velâyet altında bulunduğu veya velâyetinin devam ettiği anlamı çıkar. Kendisine malın teslim edilebilmesi için mutlak olarak onun reşit olması gerekir. Çünkü **"vâcibin, kendisiyle tamam olduğu şey de vâciptir"** bir usûl kaidesidir.[109]

Eğer henüz reşit olmamış bir kimseye malını teslim edersek o zaman Şâri'in bu konudaki emri abes olurdu. Halbuki Allah'ın emirlerinde hiçbir abes yoktur.[110]

Velâyet altında olan bir çocuğun malının kendisine teslim edilip edilmeyeceği konusunda Mecelle'de şöyle denmektedir:

---

[106] Ali Haydar, *a.g.e.*, III, 14.
[107] Şa'rânî, *a.g.e.*, II, 78.
[108] Nisâ', 4/6.
[109] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 774; Hudarî, *a.g.e.*, s. 51.
[110] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 775.

"Bir çocuk bâliğ oldukta malının kendisine itası hususunda istical olunmayıp teenni ile tecrübe olunmalıdır. Reşit olduğu tahakkuk ederse o vakit emvâli kendisine verilir."[111]

"Bir çocuk gayri reşit olarak bâliğ olursa, rüştü tahakkuk etmedikçe, malı kendisine verilmeyip kemâ fi's-sâbık tasarruftan men olunur."[112]

Buna göre çocuğun malının kendisine hemen teslimi hususunda acele etmeden, ancak onu yeteri kadar denedikten sonra, eğer onun reşit olduğundan eminsek malını teslim etmeliyiz, aksi halde eskisi gibi devam etmemiz gerekecektir.

Dinde rüşt için bir yaş belirlenmiş olmamakla birlikte yukarıda zikrettiğimiz âyetten bunun başlangıcının buluğ olduğunu anlıyoruz. Bundan aynı zamanda buluğdan önce reşit olmanın muteber olmadığı da anlaşılmaktadır.[113]

İslâm Hukukuna göre reşit olma için belli bir yaşın tespit edilmemiş olması onun tayini konusunun zamana ve yetkililerin tespitine bırakıldığını gösterir. Bu konuda ise müçtehitlerin farklı görüşleri vardır.

Ebu Hanife'ye göre reşit olmanın yaş sınırı, şahıs isterse sefih olsun, onun buluğa erdiği zamandır. Fakat nassın zâhirine göre ihtiyaten, reşit oluncaya kadar malı kendisine teslim edilmez ve kişi yirmi beş yaşına gelinceye kadar malı bekletilir. Yirmi beş yaşını tamamlayınca da sefihliği devam etse de malı kendisine teslim edilir. Çünkü bir kimseyi bunak veya deli olmadan hacir altına almak onun şeref ve hürriyetine tecavüz olur. Bu da onun için mali zarardan daha büyük bir zarardır.[114]

Diğer İslâm Hukuku âlimlerine göre ise "sefih" olarak bâliğ olan kimsenin hacir altında olma durumu devam ettiği gibi, eğer buluğdan sonra sefih olmuşsa o da hacir altına alınır ve her türlü mali tasarruftan alıkonur. Çünkü onun tasarrufunun doğuracağı zarar, kendi zararından daha büyüktür.[115]

Mecelle'de de, aynı zamanda İmameynin de görüşleri olan bu görüş tercih edilmiştir. Ancak Ebu Yusuf sefih olarak bâliğ olan kimsenin hacir edilmesine hâkimin hüküm vermesi gerektiği görüşünü ileri sürmüştür.[116]

Osmanlılarda 5 zilhicce 1288 / 2 şubat 1287 tarihli bir irade, yirmi yaşını doldurmayanların açacakları reşitlik davasının reddini âmir bulunmaktadır.[117]

---

[111] Mecelle, md. 981.
[112] *Mecelle*, md. 982.
[113] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 777; Bahru'l-ulûm, *a.g.e.*, s. 135.
[114] Kâsânî, *a.g.e.*, IX, 4469; Şa'rânî, *a.g.e.*, II, 79; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 778; Sibâî, *a.g.e.*, II, 25, 26; Ebû Zehra, *el-Usûl*, 336; Sâbûnî-Sibâî, *a.g.e.*, s. 23-24.
[115] Zerkâ', *a.g.e.*, II, 777, 778.
[116] *Mecelle*, md. 982; Zerkâ', *a.g.e.*, II, 779; Ali Haydar, *a.g.e.*, III, 72.
[117] Ali Haydar, *a.g.e.*, III, 72, *Mecelle*nin 981. maddesinin izahı ile ilgili dipnot.

Mısır, İngiltere, Almanya ve Fransa Medeni Kanunları reşit olma yaşını yirmi bir, 1953 tarihli Suriye Medeni Kanunu ve Türk Medeni Kanunu on sekiz olarak kabul etmişlerdir.[118]

NETİCE

Bütün bu açıklama ve tespitlerimizden sonra diyebiliriz ki, ehliyet insanın sorumlu olmasını gerektiren ve Şâri'in insanda takdir ettiği, hukuken şahıslarda varlığı kabul edilen bir vasıftır.

İslâm Hukukunda bu böyle olduğu gibi, günümüz hukukunda da böyle kabul edilmektedir. İslâm Hukukunun şahıs değerlendirmesinde insanlar arasında din, cinsiyet ve küçüklük, büyüklük ayırımı yapmadığı gibi, ehliyet yönünden de böyle bir ayırım yapmadığını görüyoruz. Ancak gerek vücup ehliyetinin ve gerek eda ehliyetinin tam ve nakıs olması insanların fizik ve akli tekâmülüne bağlı kılınmıştır. Böylece yapılan işlerin muteber olup olmamasında aklın rolünün kabul edilmesi yanında verilecek cezaların tatbikinde de fizik ve akli gelişmenin rolü dikkate alınmış bulunmaktadır.

Günümüz hukukunda da olduğu gibi, İslâm Hukukunda da ehliyet iki kısma ayrılmış, bunlardan vücup ehliyetinin varlığında yalnızca şahsiyetin varlığı nazarı itibara alınarak şahıs pasif kabul edilmiş, bunun yanında eda ehliyetinin varlığında şahısların faal olmaları gerektiği düşünülmüştür. Bu şekilde hareket edilince hem vücup ehliyeti, hem de eda ehliyeti bedeni ve akli tekâmülle birlikte gelişmekte ve aklın ve bedenin tam tekâmül etmesi ile onun da mükemmel hale geldiği kabul edilmektedir.

Ehliyetle zimmet şahsiyetle ilgili ve biri diğerinde ayrı iki özelliktir. Ehliyet, şahsiyetin başlamasıyla birlikte şahısta eksik olarak bulunmakta ve onunla birlikte gelişip tekâmül etmektedir. Bu sebeple şahsın bütün hayatı boyunca aynı ehliyete sahip bulunmadığı için, her dönemde her türlü tasarrufu geçerli olmamakta veya şahıs her türlü cezaya ehil bulunmamaktadır.

Toplumun birer ferdi olan küçüklerin veya haklarını koruyamayacak durumda bulunan diğer kimselerin haklarını da korumayı esas alan İslâm Hukuku, bu konuda onlar için bir "veli" veya "vasi" tayin etmeyi de ihmal etmemiştir.

[118] Karaman *a.g.e.*, I, 188; Musa, M. Yusuf, *a.g.e.*, s. 288; Sibâî, *a.g.e.*, II,34; *Türk Medeni Kanunu*, md. 11.